

Fiul



CUPRINS

Pr. conf. dr. Sterea Tache, <i>Creația și timpul în gândirea Sfinților Părinți</i>	3
Pr. lect. Adrian Niculcea, <i>Relația treimică de "strălucire" a Duhului din Fiul și consecințele ei eclesiologice</i>	13
Pr. lect. dr. Emanoil Băbuș, <i>Uniatismul european. Bilanț și perspective</i>	36
Pr. conf. dr. Sterea Tache, <i>Sfânta Treime și creația în gândirea Părinților Bisericii</i>	50
Pr. lect. dr. Emanoil Băbuș, <i>Creștinismul arab între tradiție și teritorialitate</i>	60
Asist. dr. Constantin Preda, <i>Câteva considerații pe marginea credinței biblice</i>	70
Pr. dr. Dan Bădulescu, <i>Raelienii, sectă cu pretenții științifice. Un punct de vedere ortodox</i>	75
Pr. Leon Dură, <i>Familia în lumina Noului Testament (Teză de doctorat)</i>	89
Drd. Alexandru Arion, <i>Influența sectelor de origine hindusă în Europa și America</i>	223
Pr. dr. Daniel Benga, <i>Tipografia lui Primus Truber din Urach și colaboratorii săi ortodocși</i>	247
Lect. dr. Mihaela Palade, <i>Fenomenul kitsch, între estetic și religios</i>	258

* STUDII * TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ



SERIA a II-a, ANUL LV, Nr. 1-2, IANUARIE-IUNIE, 2003
BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE:

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

Membri: *din partea Facultății de Teologie din București: Pr. Decan NICOLAE NECULA și Pr. Prodecan CONSTANTIN COMAN, din partea Facultății de Teologie din Sibiu: Pr. Decan DUMITRU ABRUDAN.*

Redactor: *DAN DUMITRESCU*

COLABORATORI:

Înalt Prea Sfințiții Mitropoliți și Prea Sfințiții Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Facultățile de Teologie ortodoxă, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții teologi și Prea Cucernicii Preoți.

CREAȚIA ȘI TIMPUL ÎN GÂNDIREA SFINȚILOR PĂRINȚI

Pr. conf. dr. STEREA TACHE

Vorbind despre Sfânta Treime ca structură a supremei comuniuni și iubiri, Părintele Stăniloae spune că existența este sinonimă cu binele, pentru că ea reprezintă pozitivul opus negativului. Pentru acest motiv, a fi reprezintă prima treaptă a binelui. Dar o existență fără conștiința propriei existențe nu este posibilă. De aici necesitatea conștiinței de sine a existenței, ca o completare absolut necesară.

Existența conștientă de sine este persoana. Persoana dă sens existenței în general și face din ea un motiv de bucurie. Persoana explică existența și de aceea se poate spune că o și produce.

Existența personală supremă n-ar putea fi desăvârșită dacă n-ar propune în același timp și o totală dăruire de sine. În dărnicie se manifestă în mod explicit bunătatea existenței, care, pentru a se dăruia în mod cu adevărat generos, trebuie să se dăruiască în mod conștient și liber, deci în calitate de persoană. "Infinitatea existenței desăvârșite e infinitatea unui Tată care se dăruiește unui Fiu, cu bucuria Lui de a Se dăruia și a Fiului de a-L primi, dar și cu comunicarea bucuriei unui al Treilea, în stare să cunoască printr-o experiență proprie toată dărnicia Tatălui, însoțită de bucurie, și toată primirea ei, însoțită de bucurie de către Fiul"¹.

Constituirea reciprocă a persoanelor în Treime este dată de ființa lor comună, în sensul că este comunicată Fiului și Duhului Sfânt de Tatăl. Tocmai fiindcă Tatăl este originea exclusivă a Fiului și a Duhului Sfânt, care sunt de o ființă cu El, El este prin Fiul și în Duhul Sfânt ultima origine a celor create. Din această cauză, Sfântul Apostol Pavel spune: "*Pentru aceasta îmi plec genunchii înaintea Tatălui Domnului nostru Iisus Hristos, din care își trage numele orice neam, în cer și pe pământ...*" (Efes. 3, 14-15). În faptul că Dumnezeu este un Tată care are un Fiu este implicată tendința lui Dumnezeu de a-Și manifesta iubirea și față de alți fii și de a primi iubirea lor. Din această cauză creează lumea: "Dumnezeu Se face creator pentru că iubește lumea... Pentru că El creează lumea datorită iubirii Sale față de Fiul. Aceasta este destinată, în baza voinței Lui, spre bine și nu este altceva decât o expresie a iubirii Lui"². Ideea că prin întrupare Mântuitorul Hristos Se face fratele nostru, iar prin această înrudire noi înșine devenim fiii lui Dumnezeu este comună în gândirea Sfinților Părinți.

Numai Treimea ca existență plenară, identică cu binele desăvârșit, trăit de Tatăl ca veșnică dăruire de Sine, și de Fiul ca veșnică primire a Tatălui, având fiecare participant la bucuria unuia de altul pe Duhul Sfânt, umple de sens existența. Existența din veci trebuie să fie din veci plenitudinea actualizată. Nu se pot ivi momente mai târzii pentru apariția a ceea ce este dat în existența de veci. Pentru acest motiv, nu se identifică veșnicul cu temporalul³. Sfântul Grigorie de Nazianz raportează existența la Dumnezeu, care nu are început și nici sfârșit.

1. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime, creatoarea, mântuitoarea și țința veșnică a tuturor credincioșilor*, în "Ortodoxia", XXXVIII (1986), nr. 2, p. 14.

2. Idem, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, București, 1995, vol. II, p. 5.

3. *Ibidem*.

Oamenii experiază existența în calitate de existențe cauzate: "Căci, cum ar exista cele cauzate și începute, dacă n-ar fi o existență fără de început și fără cauză?"⁴.

Eternitatea lui Dumnezeu nu este sinonimă cu timpul, care apare o dată cu existența temporală, deosebit de existența din eternitate a lui Dumnezeu. Pentru a feri cugetarea creștină de influențele gnostice, Părinții precizează și faptul că existența temporală nu este o emanație a existenței din eternitate, ci este creată de aceasta. Din această cauză vorbim de două planuri ale existenței: unul etern, care se referă la existența prin sine, și altul creat de existența eternă. Dacă ar funcționa doar forma divină a existenței, aceasta ar fi lipsită de atotputernicie și generozitate, tot așa cum, dacă ar exista doar forma panteistă a lumii, supusă unor legi care nu duc prin libertate o altă formă a existenței la fericire, existența ar fi nedeplină și ilocică.

O altă însușire de care nu poate fi lipsită existența plenară e bunătatea, care se hrănește din iubire. În acest sens, Sfântul Chiril al Alexandriei spune: "Acestuia nici un nume nu I se potrivește; conștiința omenească nu-L poate cuprinde, și numirile ce I s-au dat, pornind de la existențele inferioare, Îl desemnează impropriu. Dacă trebuie - totuși - să îndrăznim să ne folosim de cuvinte pentru a vorbi de Dumnezeu, suntem siliți să folosim cuvântul "bun"; numele de "unul" pune în valoare simplitatea naturii Sale și prin aceasta perfectă Sa autonomie. Pentru că Dumnezeu nu are nevoie de ceva, nici de părți, nici de substanță, de puteri sau de lucruri, ci, dimpotrivă, este cauza lor. Iar numirea de "bun" arată că tot ce e bun provine din El, toate celelalte realități imitând pe cât posibil caracterul propriu al lui Dumnezeu"⁵.

Dacă dăruirea și primirea iubitoare e semnul bunătații sau al iubirii, dăruirea și primirea nemărginită ține de Dumnezeu în Treime. El e prin ființa Sa întreit personală bunătațe sau iubire. Din această cauză, Dionisie Areopagitul socotește că cea mai proprie denumire ce se cuvine subzistenței divine este aceea de bunătațe sau de bunătațe suprabună. De aceea, chiar prin existența sau supraexistența ei, ea extinde binele ca existență și la alte subzistențe.

Toate vin la existență din iubirea Tatălui, care le face după chipul Fiului. Toate sunt iubite de Tatăl în Fiul și toate se întorc spre Tatăl, prin Fiul. Din această cauză, toate sunt făcute pentru a fi adunate în Fiul și împreună cu Fiul în Tatăl. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune în acest sens: "Acesta este cu adevărat sfârșitul Providenței și al celor providențiate, când se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El... Iar vestitorul acestei taine s-a făcut însuși Cuvântul lui Dumnezeu, devenit om. Acesta a dezvăluit, dacă e îngăduit să o spunem, însuși adâncul bunătații părintești și a arătat în Sine sfârșitul pentru care toate făpturile și-au primit începutul existenței. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit începutul toate veacurile și cele aflătoare înlăuntrul veacurilor, începutul existenței și sfârșitul în Hristos"⁶.

Așa cum am mai spus, existența lui Dumnezeu este sinonimă cu plenitudinea actualizată. Nu se pot concepe momente mai târzii pentru apariția a ceea ce este

4. Cf. idem, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Editura Institutului Biblic... București, 1993, p. 9.

5. *Contre Julian*, cf. "Sources Chrétiennes", nr. 322, p. 191.

6. *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia rom.*, vol. III, p. 329.

dat în existența de veci. Deci, nu se poate identifica veșnicul cu temporalul. Între ele există o deosebire ontologică, dar nu o înstrăinare totală.

Temporalul și mișcarea au un început, și prin aceasta arată că nu-și au existența prin ele însele. Pentru acest motiv, sesizăm pe de o parte insuficiența propriei noastre existențe sau limitele ei, iar pe de altă parte, trăim o aspirație continuă spre o existență desăvârșită. Deosebirea între aceste două planuri ale existenței și aducerea la ființă a planului temporal de către cel veșnic, nu prin emanație, ci prin creare, în vederea înaintării lui la unirea cu planul veșnic și prin aceasta la desăvârșire, constituie o constantă a gândirii patristice. De exemplu, în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul, ridicarea existenței nedesăvârșite din această stare este echivalentă cu ridicarea din temporalitate și spațialitate, pentru că acestea sunt legate de mărginire, tot așa cum nemărginirea existenței este legată de veșnicie. Nemărginitul nu are nevoie de timp și de mișcare, pentru că include în structura sa plenitudinea existenței. Numai existența creată are nevoie de timp și de mișcare pentru a realiza desăvârșirea prin unirea cu nemărginitul, fără să înțelegem prin aceasta că timpul e menit să țină lumea într-o schimbare fără sfârșit. Timpul presupune un parcurs, iar aceasta, fără o finalitate specifică, nu are sens. Nefolosirea timpului ca drum spre perfecțiunea veșnică face din el o continuă înlocuire a unor forme identice sau o continuă corupere a lor, fără logică și perspectivă, într-un traseu etern circular sau într-o "eternă reîntoarcere", cum spune Mircea Eliade. "Timpul e menit să confirme persistența identității persoanelor în el, cu toată îmbogățirea lor cu alte experiențe, dar și să ducă la stabilirea lor îmbogățită în veșnicie, dar nu o stabilitate în ele însele, ci în jurul Celui prin Sine infinit în existență, întrucât lumea creată nu poate ajunge prin sine la existența plinară proprie. Acest rost și l-a recâștigat timpul, după căderea în păcat, prin asumarea umanității create, de Dumnezeu Cel nemărginit"⁷.

Iată cum descrie Sfântul Maxim Mărturisitorul acest parcurs al omului și al creației spre Dumnezeu: "Lumea este un spațiu mărginit, iar timpul e mișcarea circumscrisă (mărginită). De aceea, mișcarea în cursul vieții transformă cele aflătoare în lume. Când însă firea va trece cu lucrarea și cugetarea peste spațiu și timp, va afla Providența ca pe o rațiune prin fire simplă și stabilă, ce nu are nici o margine și, de aceea, nici o mișcare. Deci, până ce firea se află în lume în chip temporal, e supusă mișcării transformatoare din pricina stabilității mărginite a lumii și a corupției prin alterare, în cursul timpului. Dar ajunsă în Dumnezeu, ea va avea, datorită monadei naturale a Celui în care a ajuns, o stabilitate pururea în mișcare și o identică mișcare stabilă, săvârșită etern în jurul Aceluiași Unul și Singur"⁸.

Expresiile: "stabilitate pururea în mișcare" și "identică mișcare stabilă" demonstrează frumusețea, dar și profunzimea gândirii Sfântului Maxim. Sensul lor este explicat chiar de autor astfel: în lumea materială, tot ceea ce ajunge la maturitate își oprește creșterea. Nu același lucru se produce și în domeniul spiritual. Aici, când virtutea ajunge la o anume desăvârșire, nu rămâne pe loc, ci se mișcă spre un nou prag. Deci, sfârșitul însemnează în același timp și un început. Așa, de exemplu, cel care elimină răul din fire prin virtute, "pune începutul altor

7. *Ibidem*, p. 439.

8. *Ibidem*.

modelări mai dumnezeiești". Și aceasta datorită faptului că Dumnezeu îl împărtășește din bunătățile Sale, în natura lor inepuizabile. "Fiindcă, precum e propriu luminii să lumineze, tot așa e propriu lui Dumnezeu să facă bine. De aceea, în Lege, care descrie existența și desăvârșirea în timp a celor supuse facerii și stricăciunii, se cinstește sâmbăta prin inactivitate. În Evanghelie însă, care introduce studiul celor spirituale, sâmbăta e luminată prin săvârșirea de fapte bune"⁹.

Tot Sfântul Maxim vorbește despre atracția exercitată de Cel nemișcat asupra creaturilor, ca și despre "odihna" lor în El. Numai un Dumnezeu personal poate atrage. El își manifestă această putere atractivă prin actul iubitor al creației și prin legătura providențială cu creaturile. "Începutul oricărei mișcări naturale a celor ce se mișcă este facerea lor. Iar început al facerii lor este Dumnezeu, ca Făcător. Și sfârșit al facerii celor făcute este stabilitatea pe care o produce, după străbaterea tuturor celor mărginite, nemărginirea. În aceasta se oprește toată mișcarea în mod natural, pentru faptul că nu există în ea nici o distanță sau interval, neavând deci unde, cum și spre ce să se miște, întrucât au pe Dumnezeu, care hotărâncește toată mișcarea, ca sfârșit, în calitate de cauză"¹⁰.

În iubirea și plinătatea Persoanelor supreme își găsesc împlinirea și faptele conștiente, care prin mișcarea lor depășesc cele create și deci mărginite, inclusiv pe ele însele: "Taina lui Hristos s-a arătat pentru ca cele ce se mișcă după fire să găsească odihna în jurul Aceluia care este după ființă cu totul nemișcat, ieșind din mișcarea lor spre ele însele și a uneia față de alta". Această "odihnă" din "odihna" Sfintei Treimi e o continuă îndumnezeire, care nu se poate produce fără exercitarea unei lucrări dumnezeiești asupra lor: "Prin aceasta vom primi în viața viitoare îndumnezeirea mai presus de fire, care se va lucra fără încetare"¹¹.

Toate creaturile conștiente cresc spiritual, în unitate și bunătate la nesfârșit numai în comuniunea cu Dumnezeu Cel în Treime. Fără această comuniune, creația întreagă și omul nu experimentează altceva decât dezbinarea și mărginirea, pe când în trăirea transcendenței lui Dumnezeu, oamenii descoperă faptul că existența nu se reduce la propria existență și la existența lumii în care trăiesc. Pentru acest motiv, Sfântul Marcu Mărturisitorul spune că tot ce a început să existe în timp, există prin "participare". Cele ce n-au început să existe în timp, denumite de el "lucruri ale lui Dumnezeu", sunt "cele participante". La aceste "lucruri ale lui Dumnezeu" participă prin har "cele ce se împărtășesc", adică întreaga creație. Ce înțelege Sfântul Maxim prin "cele participante"? "Așa, de pildă, bunătatea și tot ce se cuprinde în rațiunea bunătății. Și, simplu vorbind, toată viața, nemurirea, simplitatea, neschimbabilitatea și infinitatea și toate câte sunt cugetate ca existând ființial în preajma lui Dumnezeu"¹². Deci, creația nu are numai un fundament material, ci și unul spiritual. De altfel, golită de acest fundament spiritual, ea își pierde frumusețea și raționalitatea intrinsecă, devenind un simplu "obiect" de uz cotidian, care în loc să unească, dezbină.

9. *Capete gnostice*, în Filocalia rom., vol. II, p. 134.

10. *Ambigua*, p. 437.

11. *Răspunsuri către Talasie*, p. 328-329.

12. *Capete gnostice*, p. 139.

Infinitatea aceasta la care omul participă prin har, nu printr-o lege naturală pusă de Dumnezeu în creație, naște în conștiința lui certitudinea că participă la Dumnezeu Cel mai presus de ceea ce este dat în creație. Această transcendență experiată nu înseamnă un Dumnezeu separat de om, ci deosebit de tot ceea ce este creat. Primind harul acestei infinități, omul este ridicat la alt plan de existență, care transfigurează și lumea în care trăiește: "Tot ceea ce are existența ca predicat este lucru al lui Dumnezeu, iar altul e sădit după har în cele ce s-au făcut, ca o oarecare putere înnăscută, vestind limpede pe Dumnezeu, care este în toate"¹³.

Existența supremă, în baza faptului că este fără început, este plenitudinea prin ea însăși, fără nici un fel de dezvoltare. Existența creată, pentru a ajunge la unirea cu existența fără început, are nevoie de efort, deci de folosirea libertății în direcția voită de Dumnezeu. Însă libertatea ce i s-a dat omului și prin care trebuie să înainteze sau să progreseze spiritual, ca expresie a binelui voit de Dumnezeu sau a Rațiunii supreme, poate folosi rațiunea ce i s-a dat și într-un mod contrar Rațiunii supreme. Interesul egoist desparte de Dumnezeu fapăturile conștiente, arătând că la unirea cu Dumnezeu prin bine trebuie să-și aducă contribuția și creația, ajutată de Sfânta Treime, ca forță a bunătații și a armoniei. Pentru acest motiv, în comunicarea Lui prin har cu noi, Îl simțim ca subiect care ne-a creat și ne susține în chip liber, conștient și iubitor, "dar nu ca să ne strâmtoreze, ci ca să ne dezvolte prin iubirea Lui"¹⁴.

Sfântul Maxim Mărturisitorul îl prezintă pe Fiul neîntrupat ca rațiunea după ale cărei rațiuni au fost create toate, și întrupat ca Cel care restabilește armonia tuturor cu Dumnezeu și între ele. Cuvântul lui Dumnezeu, ca Ziditor al tuturor, a făcut și legea naturală, iar ca Providențiator a dat atât "legea scrisă", cât și "legea Duhului", adică a harului. "Dacă, deci, în Hristos ca Ziditor, ca Providențiator și Dătător de lege și ca Răscumpărător, se adună și legea naturală și cea scrisă și cea a harului, se adeverește cuvântul dumnezeiescului Apostol că Dumnezeu va judeca cele ascunse ale oamenilor după Evanghelia Lui, adică după ceea ce li se binevestește"¹⁵.

După Dionisie Areopagitul, Dumnezeu creează toate formele de existență pentru păstrarea și progresul în comuniunea cu Sine. Aceasta presupune faptul că fiecare existență se împărtășește progresiv de bunătaatea Lui, fiecare după măsura ei și în comuniune cu celelalte. Pentru că Dumnezeu este în mod exclusiv Creatorul, cele neînsuflețite participă la dumnezeire prin chiar faptul existenței lor; cele însuflețite participă la puterea Lui dătătoare de viață; în sfârșit, existențele raționale și spirituale participă la înțelepciunea Sa, care depășește orice rațiune și înțelegere.

Chemarea creației la comuniunea cu Dumnezeu, după propria ei măsură, presupune faptul că aceasta se împărtășește de Dumnezeu chiar prin faptul creației, dar poate potența această împărtășire prin participarea "la mai multe din cele proprii Creatorului". Bineînțeles, această participare îmbunătățită este posibilă numai pentru existența rațională, de ea beneficiind și restul existenței, în virtutea comu-

13. *Ibidem*, p. 141.

14. Pr. prof. acad. dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 236.

15. *Răspunsuri către Talasie*, p. 58.

niunii. "Este deci evident că numai acelea dintre ființe sunt mai aproape de Dumnezeu, care participă la Ea în mai multe feluri. Din această pricină, ordinele sfinte ale ființelor cerești participă la comuniunea dumnezeiască într-o măsură mai mare decât lucrurile care au numai existență, decât ființele neraționale sau decât cele raționale de felul nostru... De aceea se și bucură de o mai strânsă comuniune cu Dumnezeirea, fiind încadrate în dragostea dumnezeiască cea neschimbătoare"¹⁶.

Existența omului dă sens existenței creației, pentru că prin acesta ea devine mijloc de comunicare între oameni și Persoana divină sau este încadrată și ea în planul relației personale divino-umane. Relația Dumnezeu-om-creație constituie deci centrul întregii gândiri patristice. Dumnezeu nu este numai izvorul existenței, ci și scopul ei. Fiind izvor și scop a tot ce există, totul pleacă de la Dumnezeu, pentru a se întoarce la Dumnezeu, în acea frumusețe și puritate primară, proprii operei ieșite din Perfecțiunea însăși¹⁷.

Teologia răsăriteană a făcut întotdeauna o distincție netă între ființa și lucrările dumnezeiești. Existența în Dumnezeu a unor lucrări necreate, dependente de voia Lui, face posibilă aducerea la existență a lumii create. Această distincție a ferit teologia patristică răsăriteană de pericolul emanationist, pe de o parte, iar pe de altă parte, prin motivarea creației prin iubire, decizia de a crea nu mai are caracter discreționar.

Pentru Părinții capadocieni, în mod paralel cu structura care există între Persoanele Sfintei Treimi și care arată relația și consubstanțialitatea lor, descoperite prin iconomia divină, există și un alt mod care arată relația Treimii cu creația. Această relație este stabilită prin energia Persoanelor divine. Această energie, având ca principiu pe Tatăl, creează prin Fiul și desăvârșește prin Duhul Sfânt. Deci, Dumnezeu creează lumea prin energia Sa divină. Structura relațiilor Creatorului cu creatura are la bază energiile divine, în timp ce structura relațiilor intratrinitare o are pe cea a substanței divine.

Sfântul Maxim Mărturisitorul aprofundează relația energie divină-creație. Voința și energia exprimă libertatea lui Dumnezeu și sunt cauza creației lumii. "Căci în El sunt fixate ferm rațiunile tuturor și despre aceste rațiuni se spune că El le cunoaște pe toate înainte de facerea lor, în însuși adevărul lor, ca pe unele ce sunt toate în El și la El, chiar dacă acestea toate, cele ce sunt și cele ce vor fi, nu au fost aduse la existență deodată cu rațiunile lor sau de când sunt cunoscute de Dumnezeu, ci fiecare își primește existența efectivă și de sine la timpul potrivit, după înțelepciunea Creatorului, fiind create conform cu rațiunile lor. Fiindcă Făcătorul există pururea în mod actual, pe când fapăturile există în potență, dar actual încă nu"¹⁸.

După Sfântii Părinți, lumea este un chip și o umbră a prototipului dumnezeiesc, ce înaintează continuu spre conținutul acestuia, care este în special Cuvântul Tatălui. Deci, creația a fost făcută pentru a fi împlinită în Hristos. În

16. Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, trad., introd. și note de Pr. D. Stăniloae. București, 1996, p. 21.

17. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, Editura Institutului Biblic..., București, 1995, p. 33.

18. *Ambigua*, p. 83.

Mântuitorul, relația creat-necreat își găsește materializarea perfectă în unirea celor două firi într-un singur ipostas, fără ca acestea să se amestece. Aici se află "cheia" întâlnirii substanței divine necreate și a substanței create, în vederea împărtășirii celei din urmă de prima. Acest model vizează creația întregă și omul. Sfântul Teofan al Niceei spune în acest sens: "Deci, fiindcă taina privitoare la Născătoarea de Dumnezeu este crearea zidirii spre existența fericită, care s-a arătat față de creația ca existență simplă, ca adevărul față de umbră și ca desăvârșitul față de nedesăvârșit, foarte bine s-a spus că cele ce există (cele create) sunt ca niște umbre și preînchipuiri ale adevărului arătat în Prea Sfânta Fecioară și ale tainei privitoare la ea. Căci e vădit că pentru existența fericită, existența simplă este zadarnică, fiind nedespărțită de aceasta"¹⁹.

Așa se explică de ce omul n-a fost creat desăvârșit de la început. Pentru a ajunge la desăvârșire, întregii creații i-a fost pus la dispoziție timpul. Deci timpul e legat de caracterul dinamic al lumii ca umbră a lui Dumnezeu și de destinația ei de a înainta spre unirea deplină cu prototipul. Existența, voința și energia cu care omul a fost înzestrat, după chipul lui Dumnezeu, constituie vehicolul care îl poate duce pe om spre acest țel. Din această cauză, creația trăiește o continuă tensiune spre Creatorul ei, desfășurată în timp. Acesta nu este decât un interval pe care Creatorul i-l pune la dispoziție pentru desăvârșirea și neschimbarea din eternitate. Situarea lumii în timp și posibilitatea desăvârșirii arată că aceasta nu-și este suficientă, ci prin crearea din nimic Creatorul i-a sădit aspirația înaintării spre El, din partea Lui făcută accesibilă prin comuniunea cu El.

Acest adevăr fundamental este scos în evidență în chip magistral de cultul Bisericii și de trăirea ei: "În Hristos, totul este deja împlinit, dar răsunetul cosmic și universal deplin rămâne încă în suspensie. Totuși, Dumnezeu nu se oprește din lucrare. El continuă acțiunile Sale în Taine, în Liturghie. Acestea prelungesc vizibilitatea istorică a lui Hristos și sunt - deci - intervențiile actuale ale lui Dumnezeu"²⁰.

Timpul ciclic, specific cosmogoniilor și sistemelor filosofice precreștine, produce, din perspectivă creștină, angoasa repetițiilor infinite. Cu totul altfel este timpul existențial: fiecare moment se poate deschide dinlăuntru spre o cu totul altă dimensiune. Acesta este timpul sfânt sau liturgic. Participarea lui la Cel absolut îi schimbă natura. Eternitatea nu e nici înainte, nici după timp; ea este acea dimensiune în care timpul se poate deschide sau are perspectiva eternității²¹.

Prin fiecare moment liturgic, ne punem în relație cu toate momentele vieții lui Hristos, aflate în eternitate. Pentru acest motiv, în timpul liturgic, prin Hristos, pătrunde eternitatea. El e deschis prin Hristos eternității personale a lui Dumnezeu. În mod paradoxal, în timp se revarsă eternitatea și prin el înaintăm în eternitate, datorită lui Dumnezeu care S-a făcut om. Evdokimov, pornind de la afirmația Sfântului Ioan Gură de Aur, care a spus că Mântuitorul Hristos s-a înălțat la cer cu jertfa Sa, spune: "Și acolo jertfa a luat amploarea pleromei care

19. Apud Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor...*, p. 30.

20. P. Evdochimov, *La prière dans l'Eglise de l'Orient*, p. 59.

21. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1996, p. 182.

umple cerul și pământul, timpul și eternitatea, și de aceea rugăciunea anamnezei poate să amintească toată iconomia mântuirii, inclusiv Parusia... Evenimentele nu se tolesc, ci rămân depozitate în memoria lui Dumnezeu... Prin analogie, se poate imagina o anumită dimensiune a timpului în care acesta se întâlnește cu viitorul... Prin puterea misterului liturgic, timpul se deschide și noi suntem proiectați pe planul unde eternitatea se încrușișează cu timpul și noi devenim în Liturghie contemporani reali ai evenimentelor biblice, de la Geneză, până la a Doua Venire; noi le trăim concret, ca martori oculari. De aceea, fiecare citire a Evangheliei ne plasează în evenimentul relatat... La sărbătoarea Crăciunului noi asistăm în mod real la nașterea lui Hristos și Hristos cel înviat ne apare în chip real în noaptea Paștilor și face din noi martori oculari ai evenimentelor din Săptămâna Patimilor... Nu mai este aici trăsătura timpului mort al repetițiilor..."²².

În înțelegerea sensului timpului legat de lume trebuie să se țină seama că la originea și la sfârșitul lui stă o existență veșnică și că el depinde în durata lui de acea existență, ca drum spre ea. Din această cauză, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că atâta timp cât zidirea se află în lume, ea este supusă mișcării transformatoare, "din pricina stabilității mărginite și a coruperii prin alterare". Când va ajunge însă în Dumnezeu, va avea o "stabilitate pură în mișcare și o identică mișcare stabilă". "Taina Cincizecimii este deci unirea nemijlocită a celor providențiați cu Providența, adică unirea firii și a Cuvântului, prin lucrarea Providenței, unire în care nu se mai arată nici timp, nici devenire"²³.

Părinții Bisericii au trebuit să facă efortul de a depăși mentalitatea culturală impusă de gândirea lui Platon și Parmenide, care au înțeles timpul în mod ciclic, așa cum am arătat. Ei considerau eternitatea existența care persistă, iar temporalul ceea ce trece. Omul nu avea decât perspectiva topirii într-o esență veșnică impersonală, fără nici un fel de progres sau devenire. Acest aspect a fost foarte bine sesizat de Mircea Eliade și tot el evidențiază mutația produsă de gândirea patristică. "Creștinismul este credința omului modern și a omului istoric, a omului care a descoperit totodată libertatea personală și timpul continuu (în locul celui ciclic)"²⁴. Istoria este înțeleasă ca manifestare a lui Dumnezeu. Pentru acest motiv, cosmogonia justifică mesianismul și apocalipsa, prin care actul original al creației are o devenire și o împlinire, prin proclamarea împărăției lui Dumnezeu. În acest context, timpul nu are nici o valoare atunci când este socotit forma ultimă și exclusivă a realității, dar își redobândește sensul pozitiv când e văzut și folosit ca drum spre Dumnezeu. Sfântul Maxim Mărturisitorul exprimă acest adevăr astfel: "Îndumnezeirea, ca să spun pe scurt, e concentrarea și sfârșitul tuturor timpurilor și veacurilor și a celor din timp și din veac. Spre aceasta le este zorul (sfinților), dorind slava ei în Hristos, ca precum au pățimit cu El în veacul acesta, așa să fie și slăviți împreună cu El în veacul viitor, devenind într-un chip mai presus de fire ai lui Dumnezeu după har"²⁵.

22. P. Evdochimov, *op. cit.*, p. 52-54.

23. *Răspunsuri către Talasie*, p. 438-439.

24. *Le mythe de l'éternel retour; archétypes de répétition*, Paris, Galimard, 1949, p. 60.

25. *Răspunsuri către Talasie*, p. 315-318.

Dumnezeu a creat lumea pentru ca aceasta să se poată împărtăși de eternitate, prin comuniunea cu Dumnezeu. Deci, eternitatea poartă în sine posibilitatea timpului, iar timpul posibilitatea împărtășirii de eternitate. Fără om, timpul nu ar avea nici un rost, nici existență reală. Din această cauză, el implică libertatea și varietatea persoanelor umane și voința lor de a înainta spre un scop. Timpul este intervalul dat spre folosul fiecărei persoane, în vederea desăvârșirii sau a condamnării veșnice.

Precizarea deosebirii între ființa și lucrările lui Dumnezeu ne ajută să înțelegem prezența mereu activă a lui Dumnezeu în dezvoltarea temporală a creației, fără ca prin aceasta în ființa lui Dumnezeu să se producă vreo schimbare. El dă anumite făgăduințe poporului evreu, când socotește că acesta este maturizat pentru a le primi. Pregătește trimiterea Fiului în lume și Acesta vine când această pregătire s-a împlinit. El dăruiește învierea umanului prin Fiul Său, când oamenii pot înțelege și primi această înviere. Oamenii înșiși, prin lucrarea Fiului și a Duhului Sfânt, își pot pregăti propria înviere, pentru viața veșnică viitoare. Comuniunea de aici se poate prelungi în eternitate. Astfel, Dumnezeu trăiește în timpul nostru, fără ca aceasta să însemne o schimbare sau o îmbogățire în ființa Lui²⁶. Și dacă Dumnezeu trăiește în timpul nostru, încă din această viață sfinții trăiesc o pregustare a eternității Lui, tot așa cum încă din această viață anticipează propria lor înviere. Vorbind despre Melchisedec, Sfântul Maxim spune că acesta "s-a ridicat peste timp și peste fire și s-a învrednicit să se asemene cu Fiul lui Dumnezeu, devenind prin deprindere, adică după har, pe cât e cu putință, așa cum credem că e Dătătorul harului după ființă". Sfinții sunt comparați cu niște oglinzi în care se vede chipul lui Dumnezeu, pentru că "nu a rămas în ei nici una dintre trăsăturile vechi, prin care se vedea omenescul, ci toate au cedat celor mai tari, așa cum se umple de lumină cerul amestecat cu ea".²⁷ Toți cei care au crezut și s-au străduit să trăiască potrivit voinței lui Dumnezeu se vor împărtăși de eternitate, pentru că se vor împărtăși de comuniunea cu Dumnezeu cel necreat.

Moltmann accentuează și el rolul pozitiv al timpului sau lucrarea lui Dumnezeu în lumea temporală. Timpul nu-L are pe Dumnezeu numai ca origine și țintă, ci Scriptura Îl prezintă pe Dumnezeu și ca lucrând în timp. Istoria nu este, deci, numai a omului, ci și operă a lui Dumnezeu. Pentru acest motiv există un "timp al făgăduinței", "profetic", un "timp al împlinirii făgăduințelor", un "timp mesianic" și unul "eshatologic". Așa s-a desfășurat istoria mântuirii. Dar cum se pot gândi împreună în actul creator eternitatea divină și temporalitatea creaturii, fără ca una s-o suprimă pe cealaltă? Moltmann vorbește de o "automodificare" a eternității, fără care nu era posibil și aplicabil timpul creat. Din această perspectivă, nu este absurdă întrebarea referitoare la activitatea lui Dumnezeu dinainte de crearea lumii, pentru că răspunsul nu poate fi decât unul singur: Dumnezeu S-a hotărât să devină Creatorul lumii. "În această autodeterminare a lui Dumnezeu se găsește trecerea unică a eternității în timp. În acest decret esențial (cel creator), Dumnezeu Și-a retras eternitatea în Sine ca să-Și ia timp pentru creație și pentru a lăsa creației Sale timpul, care este al Său..."²⁸.

26. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor ...*, vol. II, p. 41.

27. La Pr. Prof. D. Stăniloae, *Dogmatica*, vol. I, p. 178.

28. *Dieu dans la création*, Les Editions du Cerf, Paris, 1988, p. 155.

Părintele Stăniloae spune că Moltmann greșește atunci când derivă timpul din eternitatea lui Dumnezeu, socotindu-l o reducere a acesteia. Acest fapt demonstrează că autorul nu face deosebire între ființa și lucrarea lui Dumnezeu. Timpul e produsul lucrării lui Dumnezeu, ca și lumea. Caracter temporal au lucrările, nu ființa Sa. Acestea pot fi activate sau oprite, eternitatea fiind atributul exclusiv al ființei divine²⁹.

Creția poate participa la eternitatea lui Dumnezeu, ca și la celelalte atribute divine, prin mișcarea spre El, care se realizează în timp. Timpul devine astfel mediul prin care Dumnezeu conduce creaturile spre odihna în eternitatea Sa: "Deci, dacă toate ființele raționale sunt create, ele sunt puse desigur și în mișcare, mișcându-se spre existența cea bună prin voința de la începutul lor, după fire, pentru faptul că există. Iar sfârșitul mișcării este existența în cel ce se află în existența eternă cea bună, precum și începutul lor este însăși existența lui Dumnezeu, Care este dătătorul existenței și dăruitorul existenței bune, începutul și sfârșitul"³⁰.

La sfârșitul acestui drum, omul intră în comuniune nemijlocită și iubitoare cu Dumnezeu. Această comuniune, care nu mai poate fi împiedicată sau limitată, este sinonimă cu ceea ce Părinții numesc "veșnică existență bună", pentru că ea presupune participarea la "Cel ce e singurul existent, veșnic existent și fericit existent". Participarea la veșnicia lui Dumnezeu este sinonimă cu ceea ce Părinții numesc "ziua a opta și prima, mai bine zis, ziua cea una și netrecătoare", care devine realitate prin oprirea mișcării creației, datorată "arătării preacurate și atotluminose a lui Dumnezeu"³¹.

Timpul nu ține de ființa creației, spune Sfântul Maxim. Afirmția este justificată de faptul că în viața viitoare el nu mai e trăit în desfășurarea lui. Dar tot el precizează că în existența ei terestră, creația nu se poate concepe fără timp. Timpul ca atare nu rămâne exterior naturii, ci devine chiar de la început condiția urcușului ei. Dar e tot așa de adevărat că în integralitatea sa, creația are menirea de a depăși mișcarea și timpul. "Se poate deci spune că timpul e condiția relației dinamice a creaturii, care n-a ajuns încă în Dumnezeu, cu Dumnezeu Cel etern"³².



29. Pr. prof. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor ...*, vol. II, p. 41.

30. Pr. prof. D. Stăniloae, *Dogmatica*, vol. I, p. 177.

31. *Ibidem*, p. 180.

32. *Ibidem*, p. 182.

RELAȚIA TREIMICĂ DE “STRĂLUCIRE” A DUHULUI DIN FIUL ȘI CONSECINȚELE EI ECLESIOLOGICE

Pr. lect. ADRIAN NICULCEA

A. VEDEREA LUI DUMNEZEU ÎN VECHIUL ȘI ÎN NOUL TESTAMENT

Sub presiunea premiselor metafizice, teologii protestanți sunt obligați în multe cazuri să nege chiar și evidența biblică, folosindu-se chiar de argumentări trunchiate pentru a dovedi cu orice preț o teză. Un astfel de caz îl reprezintă învățătura veterotestamentară a creării omului *“după chipul și asemănarea”* lui Dumnezeu. Dumnezeu, spun ei, nu are chip și tot *Vechiul Testament* este un îndemn continuu de a nu-L înfățișa cumva, în vreun fel. Pe această bază, teologi protestanți de renume, neagă orice teme biblic “teologiei chipului” considerând-o ca o creație a elenismului. Astfel, Karl Barth declară în *Dogmatica* sa că învățătura Bisericii despre “chipul lui Dumnezeu” a fost complet inventată, fără nici o bază scripturistică. Emil Brunner, mai puțin categoric, constată totuși, că “doctrina despre *Imago dei*, atât cât putem raporta acest termen la o noțiune definită, nu joacă un rol important în Biblie”¹.

Lossky, din care am preluat aceste referințe, mai citează, apoi, un alt teolog protestant, E. Lehman care spune: “Argumentul care se opune cel mai direct la “crearea după chipul lui Dumnezeu” este că ea e cu totul absentă din Vechiul Testament. Dacă ar fi fost o idee mai frecventă, ea ar fi fost mai des utilizată, chiar exploatată, în numeroase pasaje privind raporturile lui Dumnezeu cu oamenii. Or, nici Profeții, nici Psalmii, nici Iov, nici Deuteronomul atât de uman nu vorbesc de această asemănare esențială a lui Dumnezeu cu omul (...). Nu din întâmplare această teorie a omului făcut după chipul lui Dumnezeu nu s-a dezvoltat decât în momentul precis în care limba greacă a fost introdusă în literatura religioasă a iudaismului”².

Aceste afirmații sunt sprijinite, între altele, pe următoarele texte veterotestamentare pe care le citează același, *“că în ziua aceea, când Domnul v-a grăit din mijlocul focului de pe muntele Horeb, nu ați văzut nici un chip. Să nu greșiți, dar, și să nu faceți chipuri cioplite sau închipuiri ale vreunui idol care să înfățișeze bărbat sau femeie (...). Căci Domnul v-a grăit de pe munte din mijlocul focului și glasul cuvintelor Lui l-ați auzit, dar fața Lui nu ați văzut-o, ci numai glasul l-ați auzit”* (Deut. 4, 15-16). Pe această bază Martin Buber, părintele filosofiei personalismului, spune: “Faptul cel mai important al lui Israel nu este că a dat învățătură adevăratului Dumnezeu (din moment ce nimeni nu-i poate cunoaște adevărata Sa față, n.n.), care este Dumnezeu unic, origine și capăt a tot ce este, ci că a arătat că era posibil în realitate să-I vorbești, să-I spui Tu, să stai drept în fața Lui (...). Israel este primul care a înțeles și, mai mult, și-a trăit viața ca un dialog între om și Dumnezeu”³.

1. Vl. Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 119, n. 1, 2.

2. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 119-120.

3. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 112, n. 9.

Nu-și are, desigur, aici locul o combatere a teologilor amintiți pe tema chipului lui Dumnezeu și nici nu intenționez s-o fac. I-am invocat ca pretext pentru cele ce vor urma. Mă voi mărgini să remarc faptul că, afirmațiile lui Moise din cele două texte deuteronomice invocate, nu se referă la întregul Israel și de aceea nu pot constitui, fie și doar ele singure, o bază serioasă pentru argumentarea inexistenței referințelor biblice la chipul lui Dumnezeu ca prototip pentru crearea omului. Urcând pe muntele Horeb spre a primi tablele legii, Moise interzice doar poporului, la porunca lui Dumnezeu, să urce și el pe munte: *"Pogoară-te și oprește poporul ca să nu năvălească spre Domnul să vadă slava Lui, căci vor cădea mulți dintre ei"* (Exod 19, 21). Motivul adevărat era înclinația exagerată a poporului spre idolatrie dovedită cu prisosință în momentul în care, în absența prelungită a lui Moise, s-a apucat să-i facă vițelul cel de aur și să i se închine (Exod 32, 1-8). De unde și repetatele și insistentele îndemnuri ale lui Moise de a se păzi să-L înfățișeze pe Dumnezeu sub chipuri teriomorfe sau chiar antropomorfe.

Nu tot așa procedează Moise și cu cei mai apropiați ai săi: *"Apoi, s-a suit Moise și Aaron, Nadab, Abiud și șaptezeci dintre bătrânii lui Israel și au văzut locul unde stătea Dumnezeul lui Israel; sub picioarele lui era ceva ce semăna cu un lucru de safir, curat și limpede ca seninul cerului. Dar el n-a întins mâna sa împotriva aleșilor lui Israel, iar ei au văzut pe Dumnezeu, apoi au mâncat și au băut"* (Exod 24, 9-11). Cele două precizări, anume că au văzut pe Domnul și că sub picioarele Sale se afla ceva ca un safir și limpede ca seninul cerului, vor constitui baza viziunilor ulterioare ale lui Yahve la Profeți. Desigur, o dificultate în calea afirmării vederii feței lui Dumnezeu în Vechiul Testament ar putea s-o prezinte cunoscutul episod în care Moise cere lui Dumnezeu să-i arate fața sa, iar Dumnezeu îi răspunde: *"Fața mea nu vei putea s-o vezi, căci nu poate omul vedea fața mea și să trăiască (...). Când voi ridica mâna mea, tu vei vedea spatele meu, iar fața mea nu o vei vedea"* (Exod 33, 20, 23). Să amânăm puțin discuția în jurul acestei aparente contradicții dintre vederea feței lui Dumnezeu și imposibilitatea vederii adevăratei sale fețe, ci numai a spatelui său.

Să continuăm, pentru moment, analiza vederii feței lui Dumnezeu la profeți. Miheia, constrâns să prevestească sorții unei bătălii, spune regelui Ahab: *"Am văzut pe Domnul stând pe tronul său și toată oștirea cerească sta lângă El la dreapta și la stânga"* (3 Regi 22, 19). Isaia relatează celebra sa viziune a lui Yahve în aceiași termeni: *"Am văzut pe Domnul stând pe un scaun înalt și măreț și podoabele hainelor lui umpleau templul. Serafimii stăteau înaintea lui... și strigau..."* (Isaia 4, 1-3). Ezechiel are și el o vedenie în care, pentru prima dată, reapar elemente din viziunea de pe muntele Horeb, anume locul unde stau picioarele lui Dumnezeu asemănător pietrei de safir: *"Pe deasupra capetelor fiarelor era ceva ce semăna cu un tron și la înfățișare era ca piatra de safir; iar sus, pe acest tron era ca un chip de om. Și am mai văzut ceva ca un metal înroșit în foc, ca niște foc sub care se afla acel chip de om și care lumina împrejur. De la coapsele acelui chip de om în sus și de la coapsele aceluia în jos se vedea un fel de foc, un fel de lumină strălucitoare care-l împresura de jur împrejur. Cum este curcubeul ce se află pe cer la vreme de ploaie, așa era înfățișarea acelei lumini strălucitoare"*

care-l înconjură. Astfel era chipul slavei Domnului. Și când am văut eu aceasta, am căzut cu fața la pământ" (Ezechiel 1, 28-29).

La Daniel vederea lui Yahve este și mai amplă: "Am privit până au fost așezate scaune și s-a așezat Cel Vechi de Zile. Îmbrăcămîntea Lui era albă ca zăpada, iar părul capului Său alb ca lăna; tronul Său flăcări de foc, roțile lui foc arzător. Un râu de foc se vărsa și ieșea din el; mii de mii Îi slujeau și miriade de miriade stăteau înaintea Lui. Judecătorul s-a așezat și cărțile au fost deschise" (Daniel 7, 9-10). A doua viziune: "Și mi-am ridicat ochii mei și, iată, un om îmbrăcat în veșminte de in, iar coapsele lui încinse cu aur curat și de preț. Trupul lui ca și hrisolitul și fața lui ca fulgerul; ochii lui ca flăcările de foc, brațele și picioarele lui străluceau ca arama lustruită și sunetul cuvintelor lui ca vuietul unei mulțimi. Și am văzut numai eu, Daniel, vedenia dar oamenii care erau cu mine nu au văzut-o; mare spaimă a căzut peste ei și au fugit să se ascundă" (...). "S-a atins iarăși de mine acela care avea înfățișarea Fiului Omului și mi-a dat tărie..." (Daniel 10, 5-7, 18). "Și am ascultat pe bărbatul cel îmbrăcat în veșminte de in, care stătea deasupra apelor fluviului, și el și-a ridicat dreapta și stînga lui către ceruri și a jurat pe Cel Ce Este Viu în veci..." (Daniel 12, 7).

Toate aceste viziuni se continuă în Noul Testament: "După șase zile Iisus a luat cu Sine pe Petru, pe Iacov și pe Ioan, fratele lui, și i-a dus pe un munte înalt de o parte. Și S-a schimbat la față înaintea lor și a strălucit fața Lui ca soarele, iar veșmintele Lui s-au făcut albe ca zăpada. Și iată Moise și Ilie s-au arătat lor vorbind cu El... Un nor luminos i-a umbrît pe ei și iată un glas din nor zicînd: Acesta este Fiul meu cel iubit în care am binevoit; pe Acesta să-L ascultați" (Matei 17, 1-3, 5). Aceeași viziune o are și Sfântul Pavel pe drumul Damascului: "Pe când călătorea el și se apropia de Damasc, o lumină din cer ca de fulger l-a învăluit de o dată. Și căzînd la pământ a auzit un glas din cer zicîndu-i: Saule, Saule, de ce mă prigonești... Iar bărbatii care erau cu el pe cale stăteau înmărmuriți auzind glasul, dar nevăzînd pe nimeni" (Fapte 9, 3-4, 7).

Ultima viziune în acest sens apare Sfântului Ioan în insula Patmos: "Am fost în Duh în zi de duminică și am auzit în urma mea un glas mare de trâmbiță... Și m-am întors să văd al cui este glasul care vorbea cu mine... și am văzut șapte sfeșnice de aur și în mijlocul sfeșnicelor pe cineva asemenea Fiului Omului îmbrăcat în veșmînt lung până la picioare și încins pe sub sân cu un brâu de aur. Capul lui și părul erau albe ca lăna albă și ca zăpada și ochii lui ca para focului. Picioarele lui erau ca arama arsă în cuptor, iar glasul lui era ca vuiet de ape multe; ... din gura lui ieșea o sabie ascuțită cu două tășuri, iar fața lui era ca soarele când strălucește în puterea lui. Și când l-am văzut, am căzut la picioarele lui ca un mort. El a pus mîna dreaptă peste mine și a zis: nu te teme. Eu sunt Cel Dintîi și Cel de pe Urmă și Cel ce sunt Viu. Mort am fost, dar iată sunt viu în vecii vecilor și am cheile morții și ale iadului" (Apoc. 1, 10, 12-18). "Am fost iarăși în duh și iată un tron era în cer și pe tron era Cineva. Și cel ce ședea semăna la vedere cu piatra de lăsp și de sardiu. De jur împrejurul tronului era un curcubeu cu înfățișarea smaraldului și douăzeci și patru de scaune..." (Apoc. 4, 2-4).

Este evident că viziunile Noului Testament sunt în prelungirea celor din Vechiul Testament. Urcușul pe muntele Tabor împreună cu Petru, Iacov și Ioan

trimite fără echivoc la urcuşul lui Moise pe muntele Horeb însoţit de Aaron, Nadab şi Abiud şi cei şaptezeci de bărbaţi ai lui Israel. Cu această ocazie este eliminată din mintea apostolilor orice posibilă confuzie: Iisus nu este noul Moise, ci însuşi Yahve care li se arată înconjurat de slavă şi vorbind cu Moise şi cu Ilie. Răspunsul lui Iisus dat fariseilor: "*mai înainte de a fi fost Avraam Eu Sunt*", ca şi cel dat pe mare apostolilor înfricoşaţi de furtună: "*Eu Sunt, nu vă temeţi*" trimit, de asemenea, fără echivoc la celebrul răspuns dat lui Moise pe muntele Horeb: "*Eu Sunt Cel Ce Sunt*". Pe Tabor apostolilor li s-a arătat, ca odinioară lui Moise, însuşi *Eu Sunt*. Această identificare a lui Iisus cu Yahve şi cu Cel Vechi de Zile apare definitiv în *Apocalipsa* unde Cel viu se declară Cel Dintâi şi Cel de pe Urmă, dar şi cel ce mort a fost, dar acum este viu în vecii vecilor.

Ce concluzii s-ar putea trage din această paralelă a viziunilor veterotestamentare cu cele nouotestamentare? Semnificaţia viziunilor din Vechiul Testament se lămuresc prin prisma celor din *Noul Testament*. Moise şi cei care au urcat cu el pe muntele Horeb au văzut faţa lui Dumnezeu, faţa lui adevărată strălucind de slava eternă care-L înconjoară. Acelaşi lucru au văzut şi profeţii şi apoi înşişi apostolii. Vedenia pe care Daniel o are despre Fiul Omului ar părea că se referă la o persoană distinctă de Cel Vechi de Zile; în realitate este o înainte-vedere a chipului de rob, de om, pe care Cel Vechi de Zile o va lua la "plinirea vremii" prin întrupare. Aşa se explică de ce Fiul Omului descris în *Apocalipsa* are părul alb ca lâna asemenea Celui Vechi de Zile descris de Daniel. Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, este cu adevărat chipul, faţa lui Dumnezeu Tatăl care nu poate fi văzut în El însuşi, fără Fiul.

Dar dacă Moise, profeţii şi în final apostolii au văzut faţa slăvită a lui Dumnezeu, de ce i se spune, totuşi, lui Moise: "*faţa mea nu o vei putea vedea, căci nu poate omul să vadă faţa mea şi să rămână viu?*". Problema este profundă şi foarte dificilă. Un răspuns provizoriu ar putea fi, totuşi, următorul: faţa lui Dumnezeu înconjurată de slava ei maximă, adică de strălucirea luminii divine, pe măsura lui Dumnezeu însuşi, nu poate fi suportată de nici o făptură fără a fi nimicită. Prin urmare, ceea ce au putut vedea atât oamenii Vechiului Testament, cât şi aceia ai Noului Testament şi apoi, mai târziu, isihăştii, este fără îndoială, chipul real al lui Dumnezeu, dar care li s-a arătat pe măsura omului, adică în limite suportabile unei creaturi. Contradicţia dintre afirmarea caracterului real al vederii lui Dumnezeu şi afirmarea în acelaşi timp a imposibilităţii vederii feţei Lui s-ar putea rezolva prin distincţia dintre energiile necreate reprezentând slava lui Dumnezeu şi fiinţa absolut inaccesibilă unei creaturi.

Vladimir Lossky remarcă faptul că noţiunea biblică de chip, *imago, eikon*, este fundamental diferită de noţiunea platonice de chip sau imagine materială a lumii ideale. Pentru gânditorii elini orice imagine este, fără îndoială, o raportare la arhetip, dar o raportare inferioară, o raportare în care degradarea de la model la copie este inevitabilă. Definirea Fiului ca imagine sau chip al Tatălui a trebuit să sufere în gândirea patristică o modificare substanţială, a semnificaţiei ei subordinaţiene, aşa cum o avea în platonism; noţiunea patristică de chip atribuită Fiului a trebuit să reflecte egalitatea de natură a Fiului cu Tatăl, a chipului cu arhetipul. Astfel, Sfântul Grigore de Nyssa declară răspicat: "Fiul este în Tatăl aşa cum fru-

museștea chipului constă în forma-arhetip (...). Tatăl este în Fiul așa cum frumuseștea-arhetip rămâne în chipul ei... și trebuie să cugetăm simultan și pe unul și pe celălalt"⁴.

Lossky conține la rândul său: "Dacă introducem momentul chipului manifestat în relațiile intratrinitare, nu vom evita o nouă dificultate: în ce fel relația personală care marchează neidentitatea ar putea ea singură să dea loc manifestării unei persoane printr-o alta? Fără îndoială, noțiunea de Fiul-Chip al Tatălui implică relația personală; totuși, ceea ce este manifestat prin chip nu e persoana Tatălui, ci natura sa identică cu cea a Fiului. Identitatea esențială este ceea ce se arată în diversitatea personală, prin raport la Celălalt: Fiul, ca *eikon*, dă mărturie despre Dumnezeu Tatălui (...). Atunci când voim să aplicăm teologia chipului la Trinitate, va trebui, deci, pentru evitarea oricărui echivoc să vorbim despre «chip natural», așa cum făcea Ioan Damaschin pentru care Fiul este o *eikon phisike* «completă, asemănătoare întru totul cu Tatăl, afară de nenaștere și paternitate»"⁵.

Aceste precizări permit, așadar, o corecție importantă a viziunii protestante despre validitatea biblică a noțiunii de «chip al lui Dumnezeu»: chipul lui Dumnezeu este prezent din plin încă din Vechiul Testament, dar el este chipul Lui de slavă, chipul Lui eshatologic trimițând în viitor la "plinirea vremii" și, în final, la sfârșitul timpurilor când El se va arăta tuturor fără nici o deosebire. Până atunci, iconomia dumnezeiască a interzis poporului să vadă acest chip din cauza tendinței sale exagerate spre idolatrie și l-a arătat numai celor vrednici de a-l privi. La plinirea vremii, Dumnezeu și-a arătat fața sa sub forma chipului de rob pentru ca, progresiv, să-i conducă pe apostoli și apoi pe urmașii lor la vederea chipului Său de slavă până la punctul în care poate fi privit acesta fără a-l nimici pe privitor. Chipul reflectă cu adevărat ființa Tatălui, Dumnezeu, dar el nu poate fi văzut de om la acest nivel maxim al reflectării și el să mai rămână viu, cum i se spune lui Moise (Exod 33, 20).

O altă concluzie care se impune este aceea că orice vedere a feței lui Dumnezeu nu poate avea loc decât "în Duh", cum precizează Sfântul Ioan Evanghelistul când descrie vedeniile sale din Apocalipsă. Duhul este strălucirea care înconjoară din eternitate chipul lui Dumnezeu, iar prin acesta din urmă se vede însăși Dumnezeu Tatălui. Concluzia este importantă, căci fundamentează un adevăr hotărâtor: chipul lui Dumnezeu nu poate fi văzut cu adevărat decât în Biserică pentru că peste ea a odihnit Duhul lui Dumnezeu; de aceea ea trăiește "în Duhul". În acel Duh în care numai în el este posibilă mărturia Dumnezeirii lui Iisus Hristos, după cum arată Sfântul Pavel corintenilor. Numai "în Duhul" și, deci, numai în Biserică putem recunoaște în Pâinea și Vinul euharistic Trupul și Sângele lui Iisus Hristos și prin acesta putem vedea, în final, chipul lui Dumnezeu Tatăl. Este demn de remarcat faptul că urcați pe muntele Horeb și văzându-L pe însuși Yahve, așa cum aveau să-L vadă și profeții mai târziu în vedenii, Moise și însoțitorii săi "au văzut pe Domnul, apoi au mâncat și au băut" (Exod 24, 1). Același lucru fac apostolii și același lucru se face de atunci la fiecare Liturghie: ei îl văd înaintea lor pe Domnul și apoi mănâncă și beau Pâinea și Vinul euharistic.

4. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 127, n. 17.

5. Vl. Lossky, *op. cit.*, 1998, p. 128, 129.

Într-un fel această mâncare și băutură consumate în prezența lui Dumnezeu însuși sunt o pregustare a bunătaților viitoare din Împărăția cerurilor. Liturgia Bisericii este o arvană a mesei eshatologice care nu poate avea loc decât pe muntele Domnului care este Biserica și în condițiile vederii în Duhul a feței lui Dumnezeu.

Aceste concluzii eclesiologice pot găsi, spre exemplu, o bază destul de solidă la Dionisie Areopagitul. Referindu-se la semnificația ascensiunii lui Moise pe muntele Sinai el spune: "Dumnezeiescul Moise nu primește, simplu, poruncă să se curățească el însuși și să se despartă de cele neasemănătoare, ca să audă, după toată curățirea, trâmbițele puternic sunătoare (...). După ce s-a despărțit de cei mulți, ajunge la cei mai de frunte dintre preoți la culmea urcușurilor Dumnezeiești (...). După care eliberându-se și de ei, Moise pătrunde în întunericul neștiinței la Cel cu adevărat tainic"⁶. Or, Sinaiul este o prefigurare a Bisericii. "Sinaiul, spune teologul ortodox Alexander Golitzin, comentând viziunea lui Dionisie, nu e nici mai mult nici mai puțin decât o imagine a Bisericii adunate la cultul euharistic. Vârful lui, învăluit în nori și întuneric, corespunde altarului din interiorul valorilor sanctuarului Bisericii..."⁷.

Însuși Dionisie se referă la un moment dat la configurația și la elementele unei Biserici ca trimițând automat spre realitățile nevăzute ale slavei lui Dumnezeu: "frumusețile arătate (icoane, rituri) drept chipuri ale măreției nevăzute; bunele miresme simțite (tămâia) ca semne sensibile ale revărsării spirituale; luminile materiale (candle, lumânări) ca înfățișări văzute ale dăruirii luminii nemateriale... treptele bine orânduite ale celor de aici (clerul) ca un mijloc al deprinderii purtării armonioase față de cele dumnezeiești și în sfârșit, împărtășirea de preadumnezeiasca Euharistie (o icoană) a împărtășirii de Iisus"⁸.

Această practică îi permite lui Dionisie să afirme în capitolul al treilea al *Ierarhiei Bisericești* că săvârșitorul Euharistiei, episcopul, aduce "la vedere", *hyp'opsin*, "lucrurile cântate în imne", mai mult, "îl aduce la vedere pe Iisus Hristos, viața noastră". În felul acesta creștinul inițiat, concludă Dionisie, îl "recunoaște, *epigignoskei*" pe Hristos în Darurile sfinte⁹.

Este evident că această "recunoaștere" a lui Hristos în darurile sfințite nu se datorează episcopului, ci Duhului Sfânt, aceluiași Duh care face posibilă "arătarea lui Iisus în darurile euharistice prin intermediul episcopului. Astfel, Treimea structurează până la cele mai mici amănunte viața Bisericii. Aceasta nu înseamnă însă că vederea lui Dumnezeu în Biserică are loc numai pe calea simbolurilor vizibile care trimit spre realitățile invizibile ale Împărăției cerurilor. Acest mod pe care-l sugerează Dionisie domină meditația minții care se angajează în acest efort de a privi prin cele materiale spre Cel Nematerial, cum spune chiar el. Există însă cazuri – și vicțile sfinților le confirmă uncori cu lux de amănunte – în care viziunile slavei lui Dumnezeu continuă așa cum s-au arătat ele profeților și mai apoi

6. A. Golitzin, *Mistagogia, Experiența lui Dumnezeu în ortodoxie*, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 91, n. 31.

7. A. Golitzin, *op. cit.*, p. 93.

8. A. Golitzin, *op. cit.*, p. 96, n. 68.

9. A. Golitzin, *op. cit.*, p. 96, n. 69, 70.

apostolilor înșiși. Un astfel de caz este descris într-o lucrare consacrată vieții Sfântului Pahomie și ucenicului său Theodor.

Lucrarea descrie trei vedenii ale slavei Domnului. În prima dintre ele Pahomie se află într-o biserică: "Aceasta este descoperirea pe care părintele Pahomie a văzut-o în rugăciunea sa. Privind spre zidul de răsărit al sanctuarului, el a văzut zidul făcându-se cu totul galben; pe el era o mare icoană ca o mare zugrăveală a cuiva purtând o coroană pe cap. Coroana era plină de slavă... În fața icoanei erau doi mari și preacinstiți arhangheli, nemișcați și contemplând chipul Domnului..."¹⁰. În a doua vedenie Pahomie îl ia cu el pe Theodor în încăperea sinaxei Bisericii și amândoi încep să se roage "de la ceasul al șaselea până la ceasul al nouălea. În timp ce se rugau, au văzut arătându-li-se deasupra, înalt ca un turn, un tron mareț pe care Dumnezeu ședea sub forma în care a vrut să fie văzut de către ei"¹¹.

După moartea lui Pahomie, Theodor aude într-o noapte o voce spunându-i: "Scoală-te repede și du-te la Biserică. El s-a sculat așa cum l-a povățuit vocea, căci întotdeauna obișnuia să petreacă cu mare trezvie și cu nezdruncinată încredere, căci gândurile sale erau pururea în cer privind la slava Domnului. Când a ajuns la ușa Bisericii, el a intrat și (ochii lui) au privit o vedenie; acolo unde erau picioarele lui (ale celui pe care-l vedea, n.n.) i s-a arătat ceva ca un safir scânteietor pe care n-a fost în stare să-l privească în față din pricina mării lumini ce scânteia neîncetat din el. Theodor s-a tulburat și a fost copleșit de frică; el se gândea la Israel în pustie și la ce frică mare a căzut peste el (...). Când Domnul li s-a descoperit lor, ei toți l-au văzut pe muntele Sinai; tot muntele era plin de foc, fulgere, nori, întunecime și trâmbițe..."¹².

Toate aceste viziuni au loc în Duh, adică în lumina slavei lui Dumnezeu, singurul mediu în care poate fi văzut cu adevărat Dumnezeu. Aceste vedenii sunt o anticipare, o arvună chiar, a vieții viitoare, a vederii eshatologice a slavei lui Dumnezeu așa cum o vor vedea toți oamenii la sfârșitul timpurilor. Duhul Sfânt strălucește din Fiul întrupat și-i face să guste nu numai pe apostoli, pe Tabor, ci și pe sfinții din toate timpurile ceva din atmosfera și bogățiile vremurilor eshatologice. Când Pahomie a povestit ulterior fraților despre vedenia sa "bătrânul era izbit de frică, iar ei spuneau: acești bărbați sfinți sunt ca și cei din cer"¹³. Toate aceste viziuni nu sunt pur și simplu reminiscențe ale unor lecturi despre viziunile avute de Moise pe Sinai sau ale celor pe care le-au avut profeții. Pahomie este conștient că cel pe care-l vede este Iisus Hristos, căci în prima sa viziune, copleșit de frică, striga: "Doamne Iisuse Hristoase, ai milă de mine"; și, într-adevăr, mila ia locul spaimei.

Sfinții văd în Duhul slava lui Dumnezeu așa cum Israel vede slava lui Yahve pogorâtă asupra cortului mărturiei: "*Atunci un nor a acoperit cortul adunării și locașul s-a umplut de slava Domnului... În tot timpul călătoriei (israeliților) ziua stătea peste cort norul Domnului, iar noaptea se afla peste el foc înaintea întregii case a lui Israel*" (Exod 40, 34, 38). Aceeași slavă avea să odihnească peste templul de la Ierusalim construit de Solomon și care a luat locul cortului itinerant al

10. A. Golitzin, *op. cit.*, p. 202.

11. A. Golitzin, *op. cit.*, p. 203.

12. A. Golitzin, *op. cit.*, p. 203.

13. Vl. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Ed. Inst. Biblic și de Mis., București, 1995, p. 78, n. 1.

mărturiei (3 Regi 8, 10-11). Ideea de "cort, skene" a călăuzit și expunerea faptului întrupării Fiului în relatarea Sfântului Ioan Evanghelistul, căci el spune: "*Și Cuvântul s-a făcut trup și a sălășluit (lit. și-a făcut cortul, eskenosen) în noi*" (Ioan 1, 14). Iisus este noul cort al adunării, noul templu în care sălășluiește slava Domnului, la început invizibil ochilor contemporanilor săi, dar mai apoi vizibil în mod spectaculos pe Tabor și la Înviere. De aceea spune El fariseilor când a venit vorba despre templul lui Irod: "*Dărămați templul acesta și în trei zile îl voi ridica*" (Ioan 2, 19). Templul trupului său urma să ia locul vechiului templu sau cort al adunării. Noul Ierusalim, Ierusalimul eshatologic descris în Apocalipsă nu mai are un templu ca cel ridicat de Solomon și reclădit de Irod, căci îl are pe însuși Fiul întrupat din care strălucește slava Domnului: "*Și am văzut cetatea sfântă, Noul Ierusalim, pogorându-se din cer... Și templu n-am văzut în ea, pentru că Domnul Dumnezeu Atotțiitorul și Mielul este templul ei*" (21, 2, 22). Fiul întrupat este izvorul strălucirii slavei lui Dumnezeu în Noul Ierusalim: "*Cetatea nu are trebuință de soare și nici de lună ca să o lumineze, căci slava lui Dumnezeu a luminat-o și făclia ei este Mielul*" (21, 23).

Biserica este Noul Ierusalim pogorât în istorie, Noul Ierusalim care începe în timp și a cărei slavă se va arăta deplin abia la sfârșitul timpurilor. Ea este trupul lui Hristos (Efes. 1, 22-23). Din ea iradiază aceeași slavă a Domnului care iradiază din trupul istoric al lui Iisus devenit prin înviere trupul Său eshatologic. Dacă noi nu o vedem în mod obișnuit trebuie să ne gândim că nici contemporanii lui Iisus nu vedeau slava lui Iisus decât după înviere, iar apostolii abia pe muntele Tabor. Această realitate trimite inevitabil spre problema obiectivității Bisericii, a "vizibilității" ei, a identității ei cu Noul Ierusalim sau Biserica eshatologică. Ce fel de vedere trebuie să avem pentru a decide dacă o Biserică istorică se identifică cu adevărata Biserică voită de Dumnezeu și descrisă în Apocalipsă?

Aceasta este marea întrebare pe care o pun protestanții și căreia ei îi dau răspunsul cunoscut. Pentru ei Biserica adevărată este cunoscută numai de Dumnezeu și doar Biserica apostolilor, Biserica originară, s-a putut, eventual, identifica cu ea; noi nu mai trăim însă timpurile apostolilor, nu mai putem fi martorii oculari ai evenimentelor originare la care au fost ei; mărturia noastră nu mai poate avea autenticitatea celei a apostolilor; noi nu mai putem fi decât martori indirecti, martori ai martorilor. Această concluzie la care a ajuns teologia protestantă în ansamblul ei se datorează, așa cum am arătat, premiselor ei trinitare: necunoscând relația de strălucire a Duhului din Fiul, protestanții sunt obligați să se mulțumească cu conceptul experienței sensibile directe a unui eveniment, experiență dominată prin însăși esența ei de subiectivism. Recunoașterea relației trinitare a strălucirii Duhului Sfânt din Fiul fundamentează vederea "în Duhul" a feței lui Dumnezeu, deci o experiență a cărei obiectivitate o asigură însuși Duhul lui Dumnezeu, singurul prin care putem recunoaște și afirma dumnezeirea lui Iisus Hristos.

Mărturia pe care o dă Biserica despre Iisus Hristos este de aceeași valoare cu mărturia apostolilor, deoarece este o mărturie "în Duhul", iar nu o mărturie "în trup". Numai așa se pot explica afirmațiile Sfântului Pavel din Romani 8, 5-9, 14-16; 2 Corinteni 4, 3-7 sau Coloseni 2, 8. Când Sfântul Ioan declară în prologul primei sale epistole că: "*Ce era de la început, ce am auzit, ce-am văzut cu ochii noștri,*

ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul Vieții... vă vestim și vouă ca și voi să aveți împărtășire cu noi..." el nu se referă la o experiență a simțurilor trupului așa cum o avem noi în mod obișnuit, ci la experiența "în Duhul Sfânt" a Cuvântului Vieții; altfel ar deveni de neînțeles afirmația sa făcută câteva versete mai jos și potrivit căreia *"acestea vi le-am scris despre cei ce vă amăgesc. Cât despre voi ungerea pe care ați luat-o de la el (este vorba despre ungerea cu Duhul Sfânt care a luat locul punerii mâinilor după botez, n.n.) rămâne în voi și n-aveți trebuință să vă învețe cineva; ci precum ungerea Lui vă învață despre toate și adevărat este și nu este minciună, rămâneți întru El așa cum v-a învățat"* (1 Ioan 2, 26-27).

B. PROBLEMA VEDERII LUI DUMNEZEU ÎN PERIOADA PATRISTICĂ

Vederea slavei lui Dumnezeu reprezintă esența vremurilor eshatologice. Ceea ce oamenii, în general, vor vedea abia la sfârșitul timpurilor, unii sfinți au fost învredniciți de Dumnezeu să vadă încă din această viață, fără îndoială ca o prefigurare, ca o pregustare a vremurilor eshatologice. Această vedere a slavei lui Dumnezeu nu poate avea loc decât în și prin Duhul Sfânt. Vederea în Duhul este vederea lui Dumnezeu "așa cum este, *kathos estin*" (1 Ioan 3, 2), adică așa cum este el din eternitate. O asemenea vedere trimite, în mod evident, spre adâncurile ființei dumnezeiești *"pe care nouă ni le-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu. Căci cine dintre oameni știe cele ale omului, decât duhul omului, care este în el? Așa și cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut decât Duhul lui Dumnezeu"* (1 Cor. 2, 10-11). Toate acestea sunt, desigur, valabile sub rezerva distincției clare și ireductibile dintre cunoașterea pe care o are Duhul cu privire la "adâncurile lui Dumnezeu, la *bathe tou theou*" și care este absolută, în baza consubstanțialității Sale cu Tatăl și cu Fiul, pe de o parte, și cunoașterea umană a acelorași "adâncuri" care are loc "prin Duhul, *dia tou pneumatou*" și care niciodată nu vor putea cuprinde infinitul dumnezeiesc. *"Cine a căutat în adânc Duhul Domnului?"* se întreabă Isaia (40, 13).

Această cunoaștere sau vedere a lui Dumnezeu în Duhul nu va atinge deci niciodată infinitatea Ființei divine, ci numai energiile ei. Această învățătură va prinde contur în perioada patristică începând cu Părinții capadocieni, trecând prin Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul până la Simeon Noul Teolog și mai ales la Sfântul Grigore Palama. Toți sunt însă de acord că vederea slavei lui Dumnezeu, vederea lui Dumnezeu "așa cum este El", nu este posibilă decât numai în Duhul Sfânt. Sfântul Chiril al Ierusalimului, spre exemplu, spune că Fiul și Duhul dețin vederea pură, *akraiphnes eilikrinos*, a firii Tatălui la care El participă în mod desăvârșit. Împreună cu și prin Duhul Sfânt, *syn to pneumati, dia tou pneumatou tou aghiou*, Fiul descoperă îngerilor Dumnezeirea, desigur, într-o măsură adecvată rangurilor și puterii lor de înțelegere ca fapte ale lui Dumnezeu.

Sfântul Chiril al Alexandriei spune că pe Hristos Îl vom cunoaște deoarece avem în noi "gândirea lui Hristos, *nous Hristou*", iar această gândire nu este altceva decât însuși Duhul Sfânt prezent în noi. El face aici referirea evidentă la expresia Sfântului Pavel *"avem în noi gândirea lui Hristos, hemeis de noun Hristou ehoven"* (1 Cor. 2, 16). De altfel, Sfântul Chiril zice textual: "Gnoza

(cunoașterea) desăvârșită a lui Hristos este dobândită prin botez și iluminarea Duhului Sfânt¹⁴.

Pseudo-Macarie Egipteanul este și mai clar în "Omiliile sale spirituale". El spune că așa cum Domnul a luat drept veșmânt al său trupul omenesc, tot așa trebuie să se înveșmânteze și creștinii în Duhul Sfânt, care este "strălucirea luminii ipostatice, *ypostatikou photos... eklampsis*" a Dumnezeuirii în suflet. "(Acest) foc imaterial și divin iluminează sufletul, punându-l la încercare (...). Acest foc a strălucit înaintea lui Pavel, i-a vorbit, i-a iluminat mintea și în același timp i-a orbit ochii, căci trupul nu poate îndura strălucirea acetei lumini. Moise a văzut acest foc în rugul care ardea. Același foc l-a ridicat pe Ilie de pe pământ sub forma unui car de foc (...). Îngerii și spiritele care îi slujesc lui Dumnezeu participă la strălucirea acestui foc (...). Acesta este focul care-i urmărește pe demoni și mistuie păcatele. Este puterea învierii, realitatea vieții veșnice, iluminarea sufletelor sfinte, tăria puterilor cerești"¹⁵.

Sufletul devine în Duhul Sfânt ca și cum ar fi plin de ochi spirituali, *oleophthalmon gemousa*, contemplându-L pe Domnul de a cărui lumină este umplut cu totul¹⁶. Într-un astfel de suflet, care este numai ochi pentru Dumnezeu, Hristos "zugrăvește chipul omului ceresc din Duhul său, din însăși substanța luminii sale inefabile, *ek tou autou pneumatou, ek tes ypostaseos autou tou photos aneklaletou, graphei eikona ouranion*"¹⁷.

Sfântul Simeon Noul Teolog, la rândul său, declară răspicat că "Duhul devine în ei (în fiii lui Dumnezeu, n. n.) tot ceea ce Scripturile spun despre împărăția lui Dumnezeu: perla, grăunte de muștar, aluat, apă, foc, pâine, băutura vieții, nunta, camera nupțială, mire, prieten, frate și tată. Dar ce pot eu oare spune despre Cel de nedescris? Despre Cel pe care ochiul nu l-a văzut, nici urechea nu l-a auzit, Cel ce nu a venit încă în inima omului, cum poate oare să fie exprimat în cuvinte? Deși este posibil să fi primit și să fi dobândit toate acestea în noi înșine, ca dar al lui Dumnezeu, nu putem în nici un fel să le măsurăm cu intelectul sau să le exprimăm în cuvinte"¹⁸.

Așadar, prin Duhul Sfânt omul cuvios accede spre vederea eshatologică a slavei eterne, înaintează spre acele adâncuri ale ființei lui Dumnezeu prin Duhul care numai el le cunoaște cu adevărat, după cum mărturisește Scriptura. Duhul Sfânt este astfel expresia strălucirii ființei infinite a lui Dumnezeu. De aceea cunoașterea lui Dumnezeu "așa cum este El" nu poate avea loc în afara Duhului care-L cunoaște la modul absolut. În ce sens are însă loc această cunoaștere a lui Dumnezeu? Pentru a înțelege sensul acestei întrebări mă voi referi la acea neștiință pe care o mărturisește la un moment dat însuși Sfântul Pavel când, scriindu-le corintenilor de una din marile sale experiențe mistice, spune: "*Cunosc un om în Hristos care acum paisprezece ani – fie în trup, nu știu, fie afară de trup, nu știu, Dumnezeu știe – a fost răpit unul ca acesta până la al treilea cer. Și-l știu pe un astfel de om – fie în trup, fie afară de trup, nu știu, Dumnezeu știe – că a*

14. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 23-24.

15. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 96-97, n. 27-29.

16. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 97, n. 31.

17. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 97-98, n. 35.

18. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 126-127, n. 16.

fost răpit în rai și a auzit cuvinte de nespus pe care nu se cuvine omului să le grăiască" (2 Cor. 12, 2-4).

Așadar, vederea mistică pe care a avut-o Sfântul Pavel și orice vedere a lui Dumnezeu în general are loc "în trup" sau "în afară de trup"? Întrebarea este o bună introducere la problema vederii lui Dumnezeu la Sfinții Părinți, căci lupta doctrinară care s-a declanșat în jurul acestui subiect, mai ales după Sinodul al V-lea ecumenic a fost o reacție împotriva teoriilor origeniste și mai ales evangriene despre natura urcușului mistic și a vederii lui Dumnezeu.

Origenismul a fost marea temă de referință a întregii perioade patristice. Ereziiile hristologice ale acestei perioade l-au avut la bază și unele – este cazul monofizismului – au fost chiar consecințele directe ale modului în care marele alexandrin a conceput urcușul spiritului uman în Dumnezeu. Dacă origenismul ar fi rămas doar o sursă de inspirație a teologilor, ecoul acestei concepții nu ar fi fost prea mare; preluarea însă de care Evagrie Ponticul a viziunii origeniste despre raportul dintre spirit și materie a condus la infectarea întregului monahism răsăritean. Impactul origenismului asupra spiritualității răsăritene a fost atât de puternic, încât chiar la secole după moartea lui Origen, a fost nevoie de o intervenție masivă a Bisericii în direcția condamnării acestui curent și a principalilor săi susținători. Acest lucru s-a produs, cum se știe, la Sinodul al V-lea ecumenic, în 553. Un exemplu în ceea ce privește tensiunea care cuprinsese spiritele pe această temă îl constituie conflictul din Palestina de la Noua Lavră dintre Sfântul Sava și celebrul stareț Nonus, liderul origeniștilor palestinieni; este vorba de disputa în jurul așa-numiților călugări isohriști (egali cu Hristos) sau protoctiști (creați de la începutul timpurilor) care pretindeau că soarta finală a omului este să obțină "egalitatea cu Hristos" în apocatastază¹⁹.

Pentru a înțelege esența conflictului să rememorăm principalele anatematisme de la Sinodul al V-lea ecumenic: "Oricine spune că crearea tuturor ființelor raționale nu a inclus decât spiritele netrupești și cu totul nemateriale, care, nemandorind vederea lui Dumnezeu, s-au dedat la lucruri rele..., au luat trupuri mai mult sau mai puțin perfecte și au primit nume...: astfel, unii au fost numiți heruvimi, alții serafimi... să fie anatema (anatematisma 2)"; "oricine spune că ființele raționale, în care dragostea divină s-a răcit, s-au ascuns în trupuri grosiere ca ale noastre și s-au numit oameni, în timp ce acelea care au atins ultimul grad de răutate au avut parte de trupuri reci și întunecate și au fost numiți demoni și spirite rele, să fie anatema (anatema 4)"²⁰.

Așadar, esența păcatului originar a constat în saturarea de vederea feței lui Dumnezeu și căderea spiritelor în materie, la diverse nivele ale acesteia. Spiritele căzute se deosebesc deci, prin gradul de materialitate pe care l-au adoptat; astfel, îngrii ar deține un "trup" eteric, oamenii un "trup" grosier, ca cel pe care-l cunoaștem, iar diavoli un "trup" materializat la maximum și de aceea rece și întunecat. Care poate fi sensul mântuirii în acest context atât de diferit de cel biblic? Aici a intervenit Evanghelia oferind o soluție care a sfârșit prin a cutremura

19. J. Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, Ed. Inst. Biblic și de Mis. Ort., București, 1997, p. 59, n. 27; p. 65, n. 40.

20. J. Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, p. 56.

monahismul răsăritean și care a determinat în final convocarea celui de al V-lea Sinod ecumenic de la Constantinopol în 553.

Ascetismul inițial, mai ales cel din Egipt, nu a fost influențat de origenism, de idealul vieții contemplative. "... Mistica intelectualistă alexandrină, spune Lossky, nu a prins rădăcină în primele generații de mari asceți din Egipt. Nu găsim nici o urmă în viața Sfântului Antonie, scrisă de Sfântul Atanasie, care să realizeze acea superioritate a căii contemplative față de calea faptelor, sau a contemplației ca țintă a credinciosului creștin. Ea este mai degrabă o cale a rugăciunii și a vegherii, o trăire a virtuților practice, o luptă pentru nesticăciune în care voința umană rezistă eroic atacurilor viclene ale demonilor, străduindu-se să urmeze poruncile Evangheliei și, mai presus de toate, porunca iubirii de Dumnezeu și de aproapele (...). Vederea lui Dumnezeu, contemplația – ca țintă a monahului, căutarea darurilor mistice, gnoza, nici unul din aceste lucruri nu are loc în această spiritualitate cenobitică. De aceea, putem înțelege cu ușurință de ce călugărul Evagrie, un înflăcărat cititor al lui Origen, a abandonat o astfel de comunitate fără «dragoste de filosofie și adevăr divin», după cum el însuși s-a exprimat"²¹.

Într-adevăr, Evagrie părăsește calea tradițională și adoptă cu fervoare spiritualismul origenist care nu țintea la o eliberare a omului de patimi, ci la o eliberare chiar de materia în care spiritul său s-a întrupat prin cădere. Asemenea platonismului și mai ales neoplatonismului, Evagrie vedea în trup o închisoare pentru suflet. Mântuirea va consta deci, potrivit viziunii lui în dematerializarea pur și simplu a spiritelor pentru ca acestea să poată reveni la condiția lor inițială, anterioară căderii în trupuri de diverse niveluri. Ținta oricărui spirit va fi, deci, aceea de a atinge condiția însăși a lui Hristos, care a fost singurul spirit care nu a căzut, și a devenit astfel egalul lui. Pe ce cale? Pe calea "rugăciunii pure" și a ascezei radicale având ca țintă dematerializarea finală a spiritului uman.

Cu aceasta ajungem la problema vederii lui Dumnezeu, căci după Evagrie în timpul rugăciunii, spiritul nu trebuie să accepte nici o imagine, nici o formă vizibilă, ci să ajungă la contemplația pură de orice vedere. "Când te rogi, recomandă el, nu-ți închipui Divinitatea în tine, nici nu-ți lasă mintea să cadă sub impresia unei forme; îndreaptă, dar, materialul spre ce este imaterial și vei înțelege (...). Monahul devine egalul îngerilor prin rugăciunea adevărată. Preafericită fie mintea care în timpul rugăciunii devine imaterială și depărtată de toate"²². Finalul acestei "gnoze imateriale" care este rugăciunea, va fi la Evagrie identificarea spiritului rugător cu însuși Logosul Creator și participarea la activitățile specifice acestuia: "Când intelectul va primi știința ființială, atunci el va fi numit Dumnezeu, deoarece va fi în stare să creeze diferite alte lumi"²³.

Comentând concepția lui Evagrie, J. Meyendorff spune următoarele: "Concepția lui Evagrie despre desăvârșire ca gnoză și despre rugăciune ca "activitate specifică a intelectului", este legată de antropologia sa: omul, intelectul decăzut, este chemat să se întoarcă la starea sa dintru început, adică la o stare și

21. Vl. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, p. 87-88.

22. J. Meyendorff, *Sf. Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, București, 1995, p. 18.

23. J. Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, p. 59, n. 26; p. 62 subsol.

la o activitate pur intelectuală. Așa se face că Evagrie a putut să scrie un mic tratat despre rugăciune, remarcabil de altfel, fără să-L menționeze practic pe Hristos; pentru el Iisus însuși nu este decât intelect (nevăzut), iar omul este chemat să devină egalul acestuia. «Rugăciunea pură» a călugărului nu Lui îi este adresată. Cel care s-a familiarizat cu metafizica lui Evagrie nu este surprins să descopere că întruparea nu ocupă practic nici un loc în sistemul său de spiritualitate²⁴. "Concepția neoplatonică despre divinitatea naturală a intelectului (*nous*) uman, mai spune Meyendorff, l-a făcut să conceapă acea monahilor nu ca pe o mărturie adusă de "însăși materia" despre prezența în noi a Împărăției lui Dumnezeu, ci ca o desfacere de trup a minții care în rugăciune se dedă cu totul «activității ei firești»"²⁵.

Îată, deci, motivația masivei intervenții împotriva origenismului și a evagrianismului în secolul al VI-lea din partea Bisericii prin Sinodul ecumenic din 553. Finalul "rugăciunii pure" a lui Evagrie, al contemplației mai presus de orice vedere a vreunei forme, nu poate fi altul decât apocatastaza, dematerializarea tuturor spiritelor și revenirea lor la condiția inițială. De aceea Sinodul a mai adăugat că: "oricine spune că judecata viitoare anunță nimicirea trupurilor și că sfârșitul istoriei va fi o natură imaterială, după care nu va mai exista materie, ci doar duhuri pure, să fie anatema (anatematisma 11)"; "oricine ca viața a duhurilor va fi similară cu viața de la începuturi, când duhurile nu erau căzute și pierdute, așa încât sfârșitul și începutul vor fi la fel și că sfârșitul «va fi adevărata măsură a începutului, să fie anatema (anatematisma)»"²⁶.

Esențialul acestei viziuni origenisto-evagriene echivala cu o urcare "în Duh" a sufletului până la dematerializarea lui completă, la abandonarea oricărui "chip", "formă" sau vedere în timpul "rugăciunii curate". Spiritul pur nu poate fi cuprins în forme care să fie vizibile; deci vederea lui Dumnezeu sau chiar a îngerilor este așadar imposibilă și de aceea a vorbi despre "vederi" în timpul rugăciunii este complet inoportun. Condamnarea de la Sinodul al V-lea ecumenic a avut, fără îndoială, importanța și rolul ei; totuși, monahismul răsăritean nu a așteptat aceste evenimente pentru a reacționa împotriva acestei uriașe deturnări a creștinismului pe care a reprezentat-o viziunea lui Evagrie. Deja în *Omiliile Duhovnicești* ale lui Pseudo-Macarie Egipteanul se face simțită o cu totul altă viziune în care, spre deosebire de Evagrie, rugăciunea minții ca expresie a arcușului în Duh către Dumnezeu are ca scop vederea "feței lui Dumnezeu", adică vederea lui Hristos. "Rugăciunea pură" de orice imagine, eliberată de vederea oricărui "chip" a lui Evagrie devine la Pseudo-Macarie rugăciunea lui Iisus, care este "chipul" lui Dumnezeu și "după chipul" căruia suntem creați²⁷.

Mai mult, ca o consecință în plus, această cunoaștere a "chipului" lui Dumnezeu nu este doar o cunoaștere doar în suflet, în intelect, ci una și în trup, mai exact o cunoaștere a lui Dumnezeu cu întreaga noastră ființă psiho-fizică. "Mistica lui Macarie este fondată (spre deosebire de aceea a lui Evagrie, n.n.),

24. J. Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, p. 62.

25. J. Meyendorff, *Sf. Grigore Palamas și mistica ortodoxă*, p. 19.

26. J. Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, p. 57.

27. J. Meyendorff, *Sf. Grigore Palamas și mistica ortodoxă*, p. 19-20.

spune Meyendorff, în întregime pe întruparea Cuvântului. Pentru el viața monahică nu constituie restabilirea «activității firești a inteligenței», ci o realizare deplină în noi a harului botezului; rugăciunea continuă a monahului nu are ca scop eliberarea spiritului din închisorile trupului, ea îi dă omului posibilitatea să acceadă chiar de aici, de pe pământ, la o realitate eshatologică, Împărăția lui Dumnezeu, care înglobează spiritul și trupul său în dumnezeiasca comunitate. Omul în întregime, trup și suflet, a fost creat după chipul lui Dumnezeu și în întregime este chemat la slava divină. Intelectualismul platonice al lui Evagrie scoate omul din istoria văzută pentru a-l face să intre într-una dincolo, oricum spațial, absolut străin de materie; mistica lui Macarie, dimpotrivă, face să pătrundă Împărăția lui Dumnezeu în lumea văzută pentru a o elibera pe aceasta din urmă din mrejele Satanei și pentru a face să strălucească aici, prin anticipație, lumina vremurilor ce vor veni. Hristosul istoric care a venit, care va veni și care este prezent în mod sfințitor în Biserică, este deci pentru Macarie centrul unic al vieții spirituale a monahului²⁸.

Iată ce spune Macarie însuși: "Creștinii aparțin unui alt timp, ei sunt fiii lui Adam cel ceresc, o rasă nouă, copiii ai Duhului Sfânt, frații luminoși ai lui Hristos, asemănători tatălui lor, Adam cel spiritual și luminos"²⁹. "Slava pe care sfinții o poartă de pe acum în sufletele lor va acoperi, va îmbrăca și va înălța la ceruri trupurile goale (în ziua Învierii). Trupurile și sufletele noastre se vor odihni deci în veșnicie cu Domnul în împărăția cerurilor. Dumnezeu, făcându-l pe Adam, nu i-a dat aripi trupești precum păsărilor, ci dintru început i-a dat aripile Duhului Sfânt – acelea pe care dorește să i le dea prin Înviere – în așa fel încât ele să-l înalțe și să-l poarte acolo unde Duhul Sfânt dorește ca el să se afle. Sufletele sfinte primesc de pe acum astfel de aripi atunci când ele se înalță prin Duh spre cugetările cerești. Cu adevărat creștinii au o lume aparte: ei au o masă a lor, îmbrăcămintea lor, o bucurie, o comuniune, un fel de a gândi deosebite. Iată de ce ei sunt cei mai puternici dintre toți oamenii. Forța lor ei o primesc înlăuntrul sufletului lor prin Duhul Sfânt. Iată de ce la Înviere trupurile lor vor primi și ele bunurile veșnice ale Duhului și se vor uni cu sufletele lor care încă de pe acum trăiesc experiența slavei lui Dumnezeu"³⁰.

Această recuperare a trupului pentru urcușul spiritual "în Duh" îl conduce pe Macarie, cum era și firesc, la afirmarea vederii "chipului" sufletului, dar și a Prototipului însuși "după chipul" căruia suntem creați. "Cel ce se bucură de iluminare, mai spune el, este mai mare și primește mai mult decât cel ce gustă numai, căci el are în sine certitudinea vederilor sale, *tina pleroforian oraseon*. Dar mai există ceva cu mult mai mare: Revelația prin care tainele cele mari ale dumnezeirii sunt descoperite sufletului. Cei care ajung la acest nivel văd chipul sufletului, așa cum noi vedem soarele, însă puțini sunt cei ce au avut această experiență"³¹. În finalul urcușului său în Duhul Sfânt sufletul vede chiar modelul, Prototipul, "chipul" lui Dumnezeu însuși, adică pe Fiul, pe Hristos. La sfârșitul

28. J. Meyendorff, *Sf. Grigore Palamas și mistica ortodoxă*, p. 20, 22-23.

29. J. Meyendorff, *Sf. Grigore Palamas și mistica ortodoxă*, p. 24.

30. J. Meyendorff, *Sf. Grigore Palamas și mistica ortodoxă*, p. 25.

31. J. Meyendorff, *Sf. Grigore Palamas și mistica ortodoxă*, p. 96, n. 27.

timpurilor, zice Macarie, cei drepecți vor trăi în Împărăție, în lumină și slavă, nevăzând nimic altceva, decât pe Hristos veșnic în slavă de-a dreapta Tatălui, *meden eteron orontes a lthos o Hristos en doxe asti pantote en dexia tou patros*³².

Această ultimă afirmație a lui Pseudo-Macarie Egipteanul permite deja o concluzie trinitară: urcușul "în Duhul Sfânt" nu poate avea loc fără Hristos; aceasta deoarece Duhul strălucește din Hristos din eternitate sub forma slavei lui Dumnezeu care-l înconjoară pe Fiul. Acesta este de fapt temeiul cel mai înalt al vederii "chipului" sau a "feței" lui Dumnezeu în lumina Duhului; acesta este, de altfel, și temeiul ascensiunii omului nu numai cu sufletul, cu inteligența, cum spunea Evagrie, ci și cu trupul în Dumnezeu. Mântuirea este un proces în care transfigurarea privește întreaga natură umană, întregul psiho-fizic, iar nu numai sufletul. De aceea experiența mistică are ca prim obiect vederea "chipului" lui Dumnezeu în om, pentru ca în final, în cazuri foarte rare, să ajungă până la vederea Modelului, a Prototipului, adică a înseși Feței lui Dumnezeu care este Fiul întrupat, Iisus Hristos. Aceste concluzii sunt și mai evidente la Sfântul Simeon Noul Teolog, un alt mare mistic răsăritean din secolul al XI-lea.

Încă din vremea Sfântului Macarie Egipteanul apăruseră unii care contestau posibilitatea experienței lui Dumnezeu în trup. El pomenește "de aceia care consideră imposibilă intrarea Duhului în om"³³. La vremea sa Sfântul Simeon s-a lovit și el de astfel de oameni. El spunea: "Iată-i pe cei despre care vorbesc și căroră le zic eretici; cei care spun că în vremea noastră nu este nimeni printre noi în stare să păzească poruncile Evangheliei și să viețuiască potrivit Sfinților Părinți... sau să se lumineze prin primirea Duhului Sfânt și să-l găsească prin El pe Fiul împreună cu Tatăl. Deci, aceia care pretind că aceasta este cu neputință n-au căzut într-o anume rătăcire, dacă pot spune așa, ci în toate pe rând; căci această rătăcire le depășește pe toate prin împietate și exces de blasfemie, cuprinzându-le pe toate... Cei ce vorbesc astfel închid cerul pe care Hristos l-a deschis pentru noi și astupă drumul pe care El însuși l-a însemnat în vederea întoarcerii noastre. Pe când El, Dumnezeu cel de deasupra tuturor, stând în fața porții Raiului se pleacă și prin Sfânta Evanghelie strigă tuturor credincioșilor care văd: «veniți la Mine voi, toți cei osteniți și împovărați, și Eu vă voi odihni pe voi». Dar acești vrăjmași ai lui Dumnezeu sau – mai bine zis – acești antihriști afirmă: «aceasta-i cu neputință, cu neputință»"³⁴.

Ca și la Sfântul Macarie, finalul urcușului dumnezeiesc la Sfântul Simeon constă în vederea Feței lui Dumnezeu însuși, adică a lui Hristos. "Atunci când dobândim desăvârșirea, spune el, Dumnezeu nu vine la noi ca mai înainte, fără înfățișare și fără chip... El vine sub un anume chip, care este, totuși, chipul lui Dumnezeu. Căci Dumnezeu nu se arată în vreun chip sau semn oarecare, ci se face văzut în simplitatea sa, alcătuit din lumină inefabilă, incomprehensibilă și fără formă. Nu pot spune mai multe. Cu toate acestea, El se face văzut cu claritate, poate fi perfect recunoscut, vorbește și aude într-un mod ce nu poate fi exprimat. El, cel ce este Dumnezeu prin natură, discută cu cei pe care i-a făcut dum-

32. J. Meyendorff, *Sf. Grigore Palamas și mistică ortodoxă*, p. 98, n. 38.

33. J. Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, p. 211, n. 20.

34. J. Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, p. 211, n. 2.

nezei prin har, după cum un prieten discută cu prietenii săi, față către față. Își iubește fiii Săi ca un Tată; este iubit de ei peste orice măsură. În ei El devine cunoașterea minunată, auzire grozavă, despre El ei nu pot vorbi așa cum se cuvine, dar nu mai pot păstra nici tăcerea"³⁵.

Această revelare a lui Hristos în lumina Duhului Sfânt are loc încă din viața aceasta, dar va fi mai evidentă la sfârșitul timpurilor. "Harul Duhului său Prea-sfânt, spune Sfântul Simeon, va străluci ca o stea peste cei drepecți, iar în mijlocul lor vei străluci tu, o, Soare de neatins. Atunci vor fi luminați potrivit credinței și faptelor lor, potrivit speranței și milosteniei lor, în măsura în care au fost curățiți și purificați de Duhul, o, Unule Dumnezeu al întregii răbdări (...). Atunci Hristos va fi văzut de toți, iar El însuși va privi la mulțimile nenumărate de sfinți, neîncetat va privi la fiecare în parte, ca și cum va căuta pe fiecare în parte; așa că Hristos ni Se va arăta fiecăruia, ca și cum va căuta pe fiecare în parte vorbindu-i nemijlocit, privindu-l în bunăvoința Sa. Nimeni nu va fi aruncat jos crezând că Hristos nu l-a cunoscut sau că l-a disprețuit. Veșnic fiind neschimbat, Hristos se va arăta fiecăruia diferit. El va intra în comuniune cu fiecare, în măsura în care fiecare este vrednic să-L primească"³⁶.

Iată acum un text în care Sfântul Simeon afirmă explicit că Fiul nu poate fi văzut decât în lumina Duhului: "nu vorbim despre lucruri pe care nu le cunoaștem, spune el, ci dăm mărturie pentru cele ce ne sunt cunoscute. Căci lumina strălucește deja în întuneric, în timpul nopții și în timpul zilei, în inimile noastre și în mințile noastre. Această lumină ce nu se stinge niciodată este fără schimbare, fără transformare, neapusă, ne luminează; ea vorbește, lucrează, trăiește și dă viață, transformă în lumină pe cei pe care îi luminează. Dumnezeu este lumina și cei pe care îi consideră vrednici de a-L vedea Îl văd ca lumină; cei ce L-au primit, L-au primit cu lumină. Căci lumina slavei Sale precede fața Sa și este cu neputință ca El să Se arate într-un alt chip decât în lumină. Cei care nu l-au primit, cei care încă nu au participat la lumină, se vor găsi mereu sub jugul legii, în tărâmul umbrei și al chipurilor (prefigurărilor, n.n.), ei sunt încă copii ai slavei. Împărați sau patriarhi, episcopi sau preoți, părinți sau preoți, părinți și servitori, oameni din lume sau călugări, cu toții sunt în mod egal în întuneric, dacă nu voiesc să se pocăiască așa cum se cuvine. Căci pocăința este ușa care duce din tărâmul întunericului la tărâmul luminii. Prin urmare, cei ce încă nu sunt în lumină nu au trecut cum se cuvine prin ușa pocăinței. Sclavii păcatului urăsc lumina temându-se că ea le va arăta faptele lor ascunse"³⁷.

Ultima și poate cea mai importantă etapă a disputei în jurul naturii luminii divine este fără îndoială aceea reprezentată de Sfântul Grigore Palama, de discuțiile sale cu Varlaam de Calabria, cu Achindin și cu Nicefor Gregoras despre energiile necreate. Asemenea lui Pseudo-Macarie Egipteanul și Sfântului Simeon Noul Teolog, Sfântul Grigore Palama va afirma în mod clar că lumina pe care o văd isihăștii și toți cei cu viață sfântă nu este altceva decât lumina Duhului Sfânt care izvorăște din Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. "În dragostea Lui

35. Vl. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, p. 126, n. 16.

36. Vl. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, p. 129, n. 22, 23.

37. Vl. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, p. 127-128, n. 19.

nemărginită față de oameni, Fiul lui Dumnezeu nu S-a mărginit doar la unirea ipostasului divin cu natura noastră, asumându-Și un trup viu și un suflet înzestrat cu facultatea de a înțelege, ca să apară pe pământ și să trăiască cu oamenii; dar pentru că El se unește cu ipostasurile omenești ele însele – o, miracol neasemuit – confundându-se El însuși cu fiecare dintre credincioși prin împărtășirea cu Sfântul său Trup, pentru că El devine un singur trup cu noi (Efes. 3, 16) și face din noi un templu al Divinității întregi – căci în însuși Trupul Lui «*locuiește trupestă toată plinăitatea Dumnezeirii*» (Colos. 2, 8), cum să nu-i lumineze El pe aceia care sunt vrednici să se împărtășească din raza dumnezeiască a Trupului Său care este în noi, luminându-le sufletul, așa cum El a luminat trupurile discipolilor Săi pe muntele Taborului? Căci atunci acest Trup, izvor al luminii Duhului, nu era unit cu trupurile noastre. El îi lumina din afară pe aceia care se apropiau cu vrednicie și trimitea lumina sufletului prin mijlocirea trupului; dar astăzi, pentru că El S-a confundat cu noi și trăiește în noi, El luminează sufletul chiar din lăuntrul nostru³⁸.

În prelungirea tradiției, Sfântul Grigore Palama ajunge, așadar, și el să afirme strălucirea luminii Duhului Sfânt din Iisus Hristos și, pe acest temei, strălucirea aceleiași lumini din trupurile sfinților. Dar este această lumină o energie divină, necreată, care se manifestă în Dumnezeu din eternitate? Sau este o energie divină creată, care aparține doar manifestării divine în planul iconomic? Aceasta era de fapt miza marii controversă care s-a iscat în jurul naturii luminii divine între Varlaam de Calabria și isihăștii de la Muntele Athos, controversă în care a intervenit Sfântul Grigore Palama. În fond, problema care se ridică acum era, oarecum, similară celei pe care o întâmpinaseră Sfinții Părinți anteriori în lupta cu origenis-mul evagrian: Evagrie consideră orice imagine care ar fi putut fi văzută în rugăciune, în urcușul mistic al contemplației ca fiind de natură creată; astfel, în cadrul acestui efort al intelectului de a urca în Dumnezeu orice imagine trebuie depășită până la atingerea "rugăciunii pure" de orice formă, de orice vedere. Dumnezeirea, considera el, nu poate fi obiectul nici unui fel de vedere; de aceea sufletul care vrea să se apropie de Dumnezeu trebuie să se elibereze cu totul de orice imagine materială, să se dematerializeze chiar până la abandonarea trupului însuși. Varlaam vine și el în Răsărit și, deși aproape la un mileniu distanță, afirmă aceleași lucruri despre natura luminii pe care o văd sfinții și pe care au văzut-o și apostolii pe Tabor; lumina aceasta, ca și tot ceea ce ar forma obiectul unei vederi, era ceva creat și pentru acest motiv sufletul care urcă în Dumnezeu trebuie să abandoneze orice vedere, orice imagine oricât de luminoasă ar fi ea, pentru că toate imaginile mistice care pot fi văzute nu sunt altceva decât simboluri ale Dumnezeirii celei absolut invizibile și incognoscibile.

Aflând despre aceste vederi ale luminii taborice pe care le aveau unii isihăști de la Athos, Varlaam încearcă să le explice în sensul vederilor sale neoplatonice. El spune: "Dacă ei consimt să spună că lumina inteligibilă și imaterială despre care vorbesc este Dumnezeu însuși și dacă în același timp ei continuă să recunoască că El este absolut invizibil și inaccesibil simțurilor, ei se găsesc în fața unei alternative: declarând că văd această lumină, ei trebuie s-o considere fie un înger, fie ca esența însăși a minții atunci când, curățat de patimi și ignoranță, cuge-

38. J. Meyendorff, *Sf. Grigore Palamas și mistica ortodoxă*, p.88-89.

tul se vede pe sine și în sine, îl vede pe Dumnezeu în propria lui imagine. Dacă lumina despre care vorbesc se identifică cu una din aceste două realități, trebuie să considerăm cugetarea lor perfect corectă și conformă cu tradiția creștină; dar dacă ei spun că această lumină nu este nici esență supranaturală (a grației, n.n.), nici o esență îngerească, nici spiritul însuși, dar pe care spiritul îl contemplă ca pe un alt ipostas, nu știu în ceea ce mă privește ce este această lumină, dar știu că ea nu există"³⁹.

Prin aceste afirmații, Varlaam a reușit să stârnească o adevărată furtună în rândul monahilor de la Athos și a teologilor care erau de partea tradiției mistice răsăritene a Sfântului Macarie și a Sfântului Simeon Noul Teolog. Dar cel care a intrat în controversă cu Varlaam și care avea și capacitatea de a apăra ortodoxia athonită, a fost Sfântul Grigore Palama. El a respins astfel interpretarea lui Varlaam afirmând caracterul necreat al luminii taborice. Prin aceasta Sfântul Grigore și cu el întregul Răsărit afirmau în fond caracterul treimic al luminii considerând-o ca un aspect al vieții interne și deci eterne a ipostaselor. Sub influența Sfântului Grigore două sinoade ținute în iunie și august 1341, condamnă doctrina lui Varlaam. Sentința este apoi pronunțată oficial chiar de la amvonul Catedralei Sfânta Sofia. Comentând această înfrângere a lui Varlaam, J. Meyendorff spune: "Speranțele acestuia (ale lui Varlaam, n.n.) de a descoperi în Răsărit patria elenismului antic nu s-au realizat; talentul său de umanist și convingerile sale platonice au găsit o mai largă audiență în Apus. El a preferat să se întoarcă în Italia. Aici a fost numit episcop de Gherasa și și-a petrecut bătrânețea dând lecții de greacă lui Petrarca. În persoana lui Varlaam, Biserica Bizantină a condamnat spiritul Renașterii. Scurta carieră bizantină a filosofului calabrez nu ar fi fost posibilă dacă ideile lui nu ar fi găsit o audiență cel puțin în parte favorabilă în unele medii sociale. Nominalismul pe care Varlaam îl împinsese până la concluziile sale extreme corespundea convingerilor intime ale unor umaniști bizantini destul de numeroși"⁴⁰.

Un astfel de umanist bizantin care împărtășea vederi similare celor manifestate de Varlaam a fost călugărul Achindin. Acesta nu putea concepe în Dumnezeu o distincție reală între ființa și energiile sale. Așa cum a susținut Sfântul Grigore Palama și adepții săi de la Athos. "După Dumnezeuieștii Părinți, spune Achindin, caracteristicile ființiale și naturale sunt în Dumnezeu ființa și natura, întrucât forma, ființa și natura sunt în planul divinului identice, iar ființa înseamnă același lucru cu energia (...). Dumnezeu este unul prin identitatea de esență, de natură, de divinitate, de putere, de energie, de formă, de mărire, de împărăție și de domnie (...). Este clar, concludă el, că dumnezeirea pe care unii oameni o posedă este om, dumnezeirea pe măsura lor înșiși, *katallelon eautois thoteta*, și nu o Dumnezeire pe măsura lui Dumnezeu, *katallelon to theo*"⁴¹.

Consecința acestui mod de a pune problema era inevitabilă: Dumnezeirea adevărată este impaticabilă; ceea ce văd misticii este ceva creat, deci harul pe care noi îl primim și se unește cu natura noastră este, de asemenea, creat, *ktiste haris*⁴².

39. J. Meyendorff, *Sf. Grigore Palamas și mistica ortodoxă*, p. 73.

40. J. Meyendorff, *Sf. Grigore Palamas și mistica ortodoxă*, p. 76-77.

41. J. Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, p. 223, n. 27-29.

42. J. Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, p. 223, n. 31.

Achindin este condamnat și el la sinodul din august 1341, de la Constantinopol, deși nu nominal căci între timp semnase o formulă vagă de căință. Un alt umanist cucerit de vederile lui Varlaam a fost Nicefor Gregoras. Pentru el lumina de pe muntele Tabor a fost doar o formă, *morfe*, o reprezentare, *typos*, un simbol material care revelează prezența Divinității și nimic altceva. Apostolii au văzut o realitate ce aparține sferei ființelor cognoscibile, deci ceva creat. "Această asimilare a cognoscibilului cu domeniul ființei, comentează Lossky, sugerează că Gregoras este dependent de Dionisie, însă de un Dionisie platonician, văzut prin ochii lui Proclus și ai tradiției neoplatonice; un Dionisie fără resortul principal al gândirii sale teologice, acea doctrină dinamică care îl vede pe Dumnezeu descoperindu-Se inefabil, în puterea Sa, *dynamis*, comunicându-Se și făcându-Se cunoscut. Nu numai oamenii, dar și îngerii, după Gregoras, Îl pot cunoaște pe Dumnezeu prin simboluri și reprezentări trupești, *dia symbolon*. Cu ajutorul filosofiei, Gregoras pare să se fi întors la gnoza intelectualistă a Sfântului Clement și a lui Origen și a o fi împovărat privând acest intelectualism de caracterul lui mistic, raționalizându-l. Chiar și atunci când revine la Dionisie el face acest lucru pentru a dovedi, folosindu-se de termenul *theomimesis*, imitarea lui Dumnezeu, caracterul creat al îndumnezeirii luat ca o metaforă pioasă mai degrabă decât o unire reală a creatorului cu necreatul"⁴³.

Față de această ultimă provocare Sfântul Grigore determină reuniunea în 1351, a celebrului sinod de la Muntele Athos unde călugării s-au reunit în Synaxele Mănăstirii Protaton din Karya. Cu acest prilej este promulgat acel celebru document doctrinar denumit *Tomul Aghriotic*, redactat chiar de Sfântul Grigore și semnat de toți participanții athoniți. "Astfel, comentează Meyendorff, întregul monahism athonit a luat poziție contra umanismului nominalist al lui Varlaam și a recunoscut în persoana lui Grigore Palama pe purtătorul lui de cuvânt autorizat (...). Sinodul l-a condamnat și pe ultimul adversar al lui Palama, filosoful Nicefor Gregoras. *Tomul Sinodal*, publicat de acest sinod, constituie manifestul oficial prin care Biserica Ortodoxă a aprobat doctrina lui Palama. Hotărârile sinodului au fost întărite în decursul secolului al XIV-lea de alte sinoade locale. Conținutul lor a fost reprodus în *Sinodicon*-ul ortodoxiei și a fost reluat de atunci încoace de cărțile liturgice"⁴⁴.

Prin acest act Biserica Răsăriteană a recunoscut indirect că temeiul ultim al strălucirii luminii dumnezeiești din trupurile sfinților și din însuși Iisus Hristos pe Tabor este lumina divină care strălucește din eternitate din Fiul în Sfânta Treime. În felul acesta, disputa în jurul caracterului necreat al lumii taborice se înscrie în prelungirea afirmațiilor despre strălucirea eternă a Duhului din Fiul, afirmații pe care patriarhul ecumenic Grigore Cipriotel le făcea deja în secolul al XIII-lea. Dar despre acestea în capitolul al treilea al acestei părți.

43. Vl. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, p. 136, 137.

44. J. Meyendorff, *Sf. Grigore Palamas și mistica ortodoxă*, p. 74-75, 81-82.

C. STRĂLUCIREA DUHULUI DIN FIUL ȘI CONSECINȚELE EI ASUPRA VIEȚII BISERICII

Premisele expuse anterior au permis în cele din urmă o formulare teologică mai precisă a relației Duhului Sfânt cu Fiul. O astfel de formulare o găsim la patriarhul ecumenic din secolul al XIII-lea Grigore Cipriotul. Îl găsim pe acest teolog bizantin în plină atmosferă antiunionistă. Sub presiunea răstălmăcirilor operate de patriarhul unionist Ioan Bekos și de mulți alții cu privire la sensul expresiei biblice "prin Fiul", Grigore Cipriotul s-a văzut obligat, deci, să formuleze o explicație ortodoxă în acest sens. Adversarii săi, punând semnul egalității între prepozițiile "prin" și "din", interpretau cauzal expresia "prin Fiul" în dorința lor de a forța unirea celor două Biserici, latină și greacă. Astfel ei susțineau că "Tatăl este cauzator al Duhului prin Fiul... De aceea Fiul e înfățișat și ca împreună cauzator cu Tatăl, contribuind cu acela la existența Duhului"⁴⁵.

De aici concluzia lor că Duhul purcede de la Tatăl prin Fiul, așa cum afirmase însuși Sfântul Ioan Damaschin în Dogmatica sa. După ce face mai întâi observația că nu acesta este sensul formulei la Damaschin, pentru că nu s-ar putea explica precizarea ulterioară tot din Dogmatică potrivit căreia Duhul purcede cauzal numai de la Tatăl și că pe Duhul Sfânt îl numim al Fiului, dar nu-i spunem din Fiul, Grigore Cipriotul oferă interpretarea sa în această problemă: Sfântul Ioan Damaschin nu vrea să spună că Tatăl dă existența Duhului prin Fiul, "ci e clar că voiește să înfățișeze arătarea, *ten phanerosin*, Duhului prin Fiul, care își are existența din Tatăl"⁴⁶.

Așadar, după Grigore Cipriotul arătarea sau strălucirea Duhului prin Fiul nu este o relație care se manifestă doar în timp, ci este o relație eternă. După el expresia "prin Fiul" folosită de unii Părinți indică strălucirea și arătarea aceluia (adică a Duhului, n.n.) prin El. Căci în mod recunoscut Mângâietorul strălucește și se arată etern prin Fiul, precum lumina din soare prin rază. (Expresia prin Fiul) indică și preocuparea și darea și trimiterea la noi; dar nu și că subzistă, *yphistatai*, prin Fiul și din Fiul și că își ia existența prin El și de la El"⁴⁷. De fapt, insistă Grigore, strălucirea Duhului din Fiul este o continuare a purcederii sale din Tatăl: "Căci cu proiectarea Duhului din Tatăl spre existență concurge arătarea aceluiași Duh prin Fiul în modul în care concurge cu strălucirea luminii din soare, ieșirea la iveală și arătarea luminii lui prin rază"⁴⁸.

Se pare că ideea lui că strălucirea și arătarea Duhului din Fiul nu este decât o prelungire a purcederii sale din Tatăl, nu oferea o garanție suficientă împotriva asimilării celor două acte într-o înțelegere a lor în sens cauzal. Din acest motiv, Grigore s-a trezit acuzat că gândește relația Duhului cu Fiul așa cum o gândesc latinii, adică în sensul lui filioque. În fața acestei acuzații din partea mitropolitu-

45. La Pr. prof. D. Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, rev. Ortodoxia, 1964, nr. 4, p. 507, n. 6.

46. Pr. prof. D. Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, p. 507, n. 7.

47. Pr. prof. D. Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, p. 507, n. 8.

48. Pr. prof. D. Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, p. 509, n. 13.

lui Efesului făcută chiar înaintea împăratului Grigore Cipriotul, s-a văzut nevoit să facă o precizare: "Purcezând și subzistând din Tatăl, din care și Fiul se naște (Duhul Sfânt), iese la iveală și strălucește prin Fiul, dar având subzistența desăvârșită din Tatăl însuși în felul în care și despre lumină se zice că e din soare prin rază având izvor și cauză a existenței sale soarele ca principiu natural al ei, dar trecând și ieșind la iveală și strălucind prin raza din care nu vine nici existența, nici ființarea luminii; ci (lumina) iese la iveală din ea, cum s-a spus, dar nu-și are principiul existenței nicidecum prin ea sau din ea, ci în chip curat și nemijlocit din soare din care e și raza însăși prin care se arată ieșind la iveală lumina"⁴⁹.

Concepția lui Grigore Cipriotul a reprezentat un progres considerabil în precizarea dogmei relațiilor dintre persoanele treimice. Pentru prima dată se sugera caracterul etern al relației de strălucire a Duhului din Fiul. În acest sens el invocă pe Sfântul Grigore de Nyssa și spune: "Iar Grigore (de Nyssa) unește cu însușirile proprii ale Duhului, care îl disting de Tatăl și de Fiul, și faptul că se arată și strălucește prin Fiul. De aceea, dacă nu știi niciodată pe Mângâietorul altfel decât cu însușirile Lui personale, nici arătarea lui prin Fiul, ca însușire proprie a lui ca unul care este veșnic, nu o vei mărturisi, dacă ai minte, că nu e veșnică"⁵⁰. Astfel, concludă Grigore Cipriotul, Duhul Sfânt are ca semn caracteristic al însușirii Sale ipostatice faptul că o face cunoscut cu Fiul și împreună cu El își are subzistența din Tatăl⁵¹. "Fiul e cel ce face cunoscut, *gnorizon*, prin Sine și cu Sine pe Duhul care purcede din Tatăl"⁵².

Comentând aceste dezvoltări teologice ale patriarhului Grigore, Părintele Stăniloae spune următoarele: "Duhul e Cel care strălucește, adică stă ca o lumină asupra lui Hristos, iar Hristos este Cel care ne este pus în lumină de Duhul. Dacă apostolii au cunoscut deplin pe Hristos ca Dumnezeu numai la Cincizecime, e pentru că numai prin înălțarea lui Hristos, Duhul ce se odihnea și strălucea peste El și din El ca Dumnezeu s-a revărsat deplin peste El și ca om. De aceea nu se vorbește în Scriptură de vederea Duhului pentru sine și nici chiar de vederea Duhului în general – afară de cazul când S-a arătat simbolic ca porumbel, ca limbi de foc, ca nor – ci se vorbește numai de vederea lui Hristos «în Duhul». Se vorbește de «primirea» Duhului, dar nu de «vederea» Duhului. Căci Duhul e numai lumina spirituală în care se «vede Hristos, cum se văd obiectele în lumina materială. Și cum nu se poate spune că se vede lumea materială, ci numai obiectele din ea, așa nu se spune că se «vede» Duhul, ci Hristos în Duhul sau prin Duhul. Duhul e mediul în care se «vede» Hristos, «mijlocul» cunoașterii Lui, mijlocul de sesizare și de trăire a prezenței lui Hristos, ca atare intră în aparatul subiectivității noastre perceptive, e puterea care se imprimă în această subiectivitate, înălțând-o. În sensul acesta Duhul «strălucește» și prin oamenii duhovnicești, prin sfinți"⁵³.

49. Pr. prof. D. Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, p. 509, n. 14.

50. Pr. prof. D. Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, p. 510, n. 17.

51. Pr. prof. D. Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, p. 510, n. 19.

52. Pr. prof. D. Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, p. 510, n. 18.

53. Pr. prof. D. Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, p. 512.

Ajunși la acest punct trebuie să ne punem câteva întrebări: care este lucrarea specifică Duhului Sfânt? Ce-l diferențiază cu adevărat de Fiul? Ce semnificație are strălucirea lui din Fiul pentru noi și pentru viața Bisericii? Căutând un răspuns acestor întrebări, mitropolitul Zizioulas remarcă faptul că întruparea este specifică Fiului: "... Numai Fiul devine istorie (...). Dacă introducem timpul sau istoria atât în privința Tatălui, cât și a Duhului Sfânt, în mod automat îi negăm pe ei și particularitățile lor iconomice (...). Dacă a devenit istorie, este particularitatea Fiului în iconomie, care este contribuția Duhului Sfânt? Ei bine, tocmai opusul: de a elibera pe Fiul și iconomia de sclavia istoriei. Dacă Fiul moare pe cruce, sucombând astfel în fața sclaviei existenței istorice, Duhul este cel care Îl înviază din morți, Duhul este dincolo de istorie și când lucrează în istorie, o face pentru a aduce în mijlocul ei zilele din urmă, *eshata*. De aici rezultă că prima particularitate fundamentală a pneumatologiei este caracterul eshatologic. Duhul îl face pe Hristos o ființă eshatologică, «Adam cel din urmă»⁵⁴.

Părintele Stăniloae exprimă același punct de vedere cu privire la lucrarea Sfântului Duh. "Duhul Sfânt, spune el, este puterea care susține în noi prin rugăciunea Bisericii tensiunea spre înviere. El este cel care va realiza învierea noastră prin care vom participa la trupul înviat deplin transparent al Domnului, prin trupurile noastre devenite ele însele pe deplin transparente în experiența plină de bucurie a comorilor iubirii lui. Biserica este comuniunea celor ce înaintează prin puterea Duhului lui Hristos spre învierea și plenitudinea negrăită a comuniunii desăvârșite cu Hristos și cu toți cei ce cred (...). Sfântul Duh este călăuză plină de putere care conduce creația spre Împărăția de acum deschisă lucrând îndeosebi în și prin acest câmp de forță divin care este Biserica"⁵⁵. "... Duhul Sfânt este persoana care face din om un rug aprins, care ne umple de lumina lui Hristos dacă încercăm fără încetare să trăim în Hristos având mereu în gândul nostru pe Iisus. Așa cum spune Olivier Clement, Biserica este în lume marele rug aprins al cărui foc nesfârșit nu este altcineva decât Duhul Sfânt"⁵⁶.

Duhul imprimă oamenilor tensiunea spre eshaton tocmai prin prezența sa în cultul la care aceștia participă. "Tocmai această prezență dinamică dă cultului tensiunea și deschiderea sa eshatologică care fac comunitatea să trăiască într-un anume fel în transparența Plinirii finale către care tinde susținută de Duhul vieții și a plinătății. Eshatonul va fi revelația deplină a Duhului ca energie și slavă dumnezeiască și îndumnezeitoare, care va depăși starea de separație a lumii căzute (...). Sfântul Vasile cel Mare în tratatul său despre Sfântul Duh a evocat cultul ca o deschidere asupra eshatologiei prin care primim adevărata înțelegere a istoriei și puterea de a participa pozitiv la ea (...). În cursul Liturghiei euharistice arătăm că suntem în mers, că nu avem aici cetate stătătoare (Evr. 13, 14), că nu ne fixăm definitiv în nici o situație a acestei lumi, ci că încercăm să mergem mereu mai departe, să depășim acest nivel atins «tinzând» mereu mai sus, cum spune și

54. Mitropolitul I. Zizioulas, *Ființa eclezială*, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 143-144.

55. Pr. prof. D. Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 110-111.

56. Pr. prof. D. Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, p. 101.

Sfântul Pavel (Filip. 11,14), cum spune și Sfântul Grigore al Nyssei în învățătura sa despre epectază⁵⁷.

Duhul reprezintă, așadar, slava eshatologică ce-L înconjoară pe Hristos atât ca om, cât și ca fiul lui Dumnezeu din eternitate. Același Duh este cel care iradiază din sfinți ca o arvună a vieții viitoare. Trebuie, astfel, să înțelegem că sfințenia Bisericii reprezintă slava dumnezeiască ce o înconjoară ca trup al lui Hristos și care o face să fie adevăratul rug aprins care nu se va stinge în veci. Rugul aprins din mijlocul căruia Moise a auzit glasul lui Dumnezeu era o anticipare a Bisericii; o formă și mai clară a acestei anticipări a fost revelarea slavei lui Dumnezeu în mijlocul israeliților pe muntele Sinai. Aici trebuie făcută o observație fundamentală: urcușul acesta în slava lui Hristos nu poate fi făcut individual, ci numai în aceeași formație "liturgică" în care Moise și bătrânii lui Israel s-au apropiat de slava dumnezeiască, Moise înconjurat de cei șaptezeci de prezbiteri, adică de bătrâni și urcând în slava Sinaiului este prefigurarea celor trei apostoli ce au urcat pe muntele Tabor și au văzut slava lui Iisus Hristos, dar și a fiecărui episcop ce urcă în aceeași slavă a lui Hristos înconjurat de prezbiterii Noului Israel care este Biserica creștină. De aceea marii asceți și mistici ai Orientului ortodox nu s-au desprins niciodată de Biserică, în ciuda viețuirii lor prin pustietăți ani de-a rândul în rugăciune și asceză.

57. Pr. prof. D. Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, p. 110-111.

UNIATISMUL EUROPEAN. BILANȚ ȘI PERSPECTIVE

Pr. lect. dr. EMANOIL BĂBUȘ

Ruptura din anul 1054, nu a fost decât începutul separării dintre Biserici. Ea a fost considerată mai degrabă un fel de separare cu caracter temporar între două scaune, așa cum mai avusese loc și în trecut. Încă din perioada constantiniană au început să apară o serie de neînțelegeri între partea orientală și cea occidentală a bisericii: Roma încearcă să-și impună tot mai clar o interpretare fără echivoc a papalității, ca un ansamblu de privilegii instituite de Dumnezeu, pentru episcopul Romei asupra Bisericii universale. Acest punct de vedere s-a consolidat după căderea imperiului Roman de Apus, când Biserica Romei a rămas singura "lumină" în haosul existent. Această teorie este exprimată în operele papei Leon cel Mare (440-461), punând în evidență contradicția dintre două ecesiologii, nu numai distincte, dar care se excludeau una pe cealaltă. Din păcate Orientul nu a văzut sau nu a vrut să vadă această teorie a "puterii" primatului papal asupra întregii Biserici exprimată în perioada sinoadelor ecumenice¹. Tocmai după anul 1204, sub influența cruciadelor ruptura a devenit definitivă, transformându-se chiar în ură etnică și religioasă. Odată cu cruciadele s-a pus pentru Imperiul Bizantin problema deosebit de complexă a Occidentului. Împărații secolului al XI-lea, care s-au apropiat de Occident, ca reacție la presiunile puternice venite din Asia, nu au înțeles perspectiva unei ieșiri fatale din acest proces. Solicitând ajutorul Occidentului, Bizanțul își arăta slăbiciunile și-l implica în problemele dificile cu care se confrunța. La acea vreme era greu pentru bizantini să-și dea seama că acest Occident pe care-l chemau în ajutor, era de mai multă vreme ieșit din anarhie și divizare. Bizanțul nu remarcase nașterea unei lumi noi, a cărei putere s-a manifestat deplin în timpul cruciadelor. Occidentul în care Bizanțul vedea numai un sprijin provizoriu împotriva Orientului asiatic, nu a întârziat să capete o semnificație nouă, plină de amenințare. Elocvent rămâne momentul 1204, manifestarea cea mai violentă a urii care însoțea întâlnirea dintre cele două părți separate ale lumii creștine. Ruptura dintre cele două Biserici înceta să mai fie o simplă dispută între ierarhi, o controversă teologică: timp de secole ea a afectat în permanență conștiința eclezială. "Latin" în Orient, "grec" în Occident au devenit adevărate injurii, sinonime ale urii, ale răului ereziei. De acum vor fi față în față nu numai ierarhi, dar și populația, iar la nivelul mentalităților separarea se va transforma într-o ură viscerală, în care loialitatea propriei credințe și rănile provocate de profanări se vor amesteca cu o respingere instinctivă a tot ceea ce este străin, fără distincție, între bun și rău.

Regretabil este și faptul că din momentul separării celor două Biserici, nu întâlnim nici un semnal de regret cu privire la acest moment, nici o nostalgie după unire, nici o conștiință a păcatului sau a anomaliei pe care o constituia schisma creștinilor. Atitudinea dominantă nu era dorința de a prefera unitatea, ci mai degrabă dorința descoperirii a cât mai multor puncte vulnerabile adversarului. Această mentalitate a conferit diferitelor încercări de unire care s-au succedat primei cruciade și până la căderea Constantinopolului un caracter ipocrit. Cauzele

1. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques. Eglises séparées*, Paris, 1905, p. 164-165.

acestor tentative sunt clare: în Occident avem de-a face cu ceea ce am putea numi aspirația teocratică a papalității, ajunsă la apogeul puterii sale în timpul lui Grigorie al VII-lea (1015-1085), dornic să supună întreaga creștinătate. Într-un anumit sens era vorba despre o aspirație către unitatea Bisericii, dar foarte departe de unitatea care inspirase Biserica primară. Dacă aceasta din urmă concepea unitatea mai întâi ca pe una de credință, de dragoste și de viață, Occidentul o reducea la o singură exigență: supunerea față de Roma, recunoașterea formală a primatului papal. La toate apelurile Bizanțului, răspunsul Romei era invariabil: recunoașterea autorității papei și întregul Occident va fi aliatul vostru. În contextul în care Imperiul Bizantin era amenințat de islam, este de înțeles cum din șirul nenumăratelor negocieri, controversate și promisiuni, lipsea esențialul: dorința sinceră de unitate, setea regăsirii valorilor primare ale Bisericii lui Hristos.

Seria încercărilor de unire a culminat cu Conciliul de la Ferrara-Florența din 1438-1439. La acea vreme Europa ortodoxă se afla sau urma să treacă sub dominația otomană. Din 1415, Regatul Poloniei și Marele ducat al Lituaniei au constituit o entitate politică *Rzeczospolita*, sau Statul polono-lituanian. Chiar dacă din punct de vedere politic Moscova și Lituania erau independente, ele erau unite prin apartenența comună la Patriarhia de Constantinopol, care desemna mitropolitul de la Kiev cu reședința la Moscova. Una din primele consecințe ale Conciliului de la Ferrara-Florența a fost ruptura acestei unități ecleziale.

Spațiul polono-lituanian

La început, ortodocșii moscoviți ca și cei din Statul polono-lituanian au primit favorabil ideea unui conciliu de unire. Spre deosebire de aceștia, catolicii polonezi acceptau sinoadele conciliariste de la Basel și Florența. Mitropolitului Kievului, grecul Isidor, i s-a dat misiunea de a reprezenta pe episcopul Avraam de Suzdal și pe ortodocșii din regiune la Ferrara-Florența. El s-a numărat printre semnatarii actului de unire a conciliului, iar la întoarcere a încercat să convingă ierarhia catolică și de a-i asigura pe ortodocși că totul va fi bine pentru ei. Lucrurile au luat însă o întorsătură neașteptată în momentul în care marele principe al Moscovei Vasile al II-lea (1425-1462) l-a închis pe Isidor, antrenând prin acest gest refuzul rușilor de a accepta unirea de la Ferrara-Florența. În aceste condiții a fost numit un nou mitropolit (1448) numai pentru Moscova, fiind consacrată astfel și o ruptură temporară cu Constantinopolul².

Acceptarea actului de unire de la Ferrara-Florența de către comunitățile ortodoxe ale Statului polono-lituanian crea o situație deosebit de dificilă: apropiate de Rusia din punct de vedere istoric, cultural și lingvistic aceste comunități se aflau din acest moment separate. Legăturile tradiționale cu Constantinopolul erau întrerupte, aceste comunități fiind obligate să treacă sub dependența ierarhilor uniți refugiați la Roma. Criticați de ierarhia latină a Poloniei care nu acceptase conciliul de la Florența și pentru care unirea ar fi însemnat în mod automat și latinizarea

2. J. C. Roberti, *Histoire de l'Eglise russe*, Paris, nouvelle Cité, 1989, p. 42. Ruptura de Constantinopol a provocat o depărtare de tradițiile bizantine și o înlocuire cu o tradiție de tip local, care fără o pregătire teologică corespunzătoare s-a redus adesea la un literalism conservator, foarte atent cu trecutul, dar și prin apelul ipocrit la Occident.

urmată de rebotez, membrii acestor comunități erau considerați cetățeni de rang inferior. De fapt comunitățile uniate erau confruntate cu trei probleme: expansiunea Reformei, recunoașterea lor de către Statul polonez și de către Biserica latină și situația lor canonică. În aceste condiții crearea unei Biserici uniate la sinodul de la Brest-Litovsk (1596) apare unora drept o soluție pentru găsirea unei rezolvări la diferitele probleme apărute în acest spațiu ecclizial după episodul Ferrara-Florența.

După pătrunderea relativ târzie a Reformei în Lituania, a apărut aici și o oarecare mișcare contestatară față de Biserica oficială. În cele din urmă a rezultat un puternic curent antitrinitar care s-a răspândit rapid printre ortodocși, fapt care a atras și o importantă acțiune misionară a ieziuiților, atât printre catolicii trecuți la Reformă, cât și printre ortodocși. Criticați de patriarhii orientali, respinși de ierarhia catolică, episcopii ortodocși ai Statului polono-lituanian, au considerat unirea cu Roma ca fiind un mijloc eficace pentru a scăpa acestei condiții și a primi un statut social și politic identic cu cel al episcopilor latini. Cu toate acestea atunci când ei au analizat situația în care se aflau, nu au ținut seama de schimbările apărute la Roma în urma Reformei sau a Conciliului de la Trident.

În cazul unirii de la Brest-Litovsk mai trebuie amintit faptul că unioniștii conduși de episcopii C. Terlecky de Luck și A. Pociej de Włodzimierz s-au declarat de acord cu unirea cu Roma, cu condiția păstrării ritului. La Vatican ei au propus 32 de articole sau "garanții cerute din partea Sfântului Scaun înainte de acceptarea unirii cu Biserica Romei"³. Printre aceste articole putem găsi refuzul față de filioque, mențiunea privind conservarea ritului bizantin, acceptarea noului calendar cu excepția datei Paștelui, căsătoria preoților, libertatea de a hirotoni episcopi fără recomandarea de la Roma, ocuparea unui loc în Senat pentru episcopii uniați, refuzul trecerii de la ritul bizantin la cel latin, ca și cel al ordinilor monahale occidentale și proiectul unor școli și seminarii în limbile greacă și slavă⁴. Aceste "negocieri secrete" care s-au finalizat nu numai cu acceptarea totală a hotărârilor conciliului de la Ferrara-Florența, dar și ale celui de la Trident, nu au reprezentat o adevărată unire între două Biserici-surori, ci un act de convertire însoțit de renegarea în fapt a Ortodoxiei, deoarece cei doi episcopi au fost obligați să depună o nouă mărturisire de credință în care se sublinia faptul că "în afara adevăratei credințe catolice (romane) nimeni nu se poate mântui"⁵.

După întoarcerea delegației, în catedrala din Brest-Litovsk, a fost convocat un sinod pentru recunoașterea unirii, la care au participat numai reprezentanții

3. Ambroise Jobert, *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté (1517-1648)*, Institut d'Etudes slaves, 1974, p. 339.

4. Idem, *op. cit.*, p. 339-340. Cele 32 de articole au fost clasate în arhive și despre ele nu s-a pomenit nimic pe parcursul ceremoniei oficiale de la Vatican din 23 decembrie 1595. În prezența colegiului cardinalilor și a unei numeroase asistențe de prelați și demnitari, Terlecki și Pociej s-au închinat la picioarele papei, cerându-i în numele mitropoliților și episcopilor ruteni, să fie primiți în Biserica romană. Papa Clement al VIII-lea le-a adresat câteva cuvinte de încurajare, după care a dat citire bulei *Magnus Dominus*. În acest act li se permitea rutenilor să-și păstreze ritul în cazul în care acesta nu era contrar adevărului și învățaturii catolice. Bula papei nu menționa nici o garanție cu privire la *filioque* sau la adoptarea în întregime a calendarului gregorian. Episcopii au mai solicitat, fără succes, și interdicția trecerii rutenilor la ritul latin.

5. Idem, *op. cit.*, p. 340.

regelui, prelați latini și șase episcopi trecuți la uniatism. În paralel cu acest eveniment a avut loc un alt sinod, care îi regrupa pe prințul Ostrojsky, pe trimișii patriarhatelor de la Constantinopol și Alexandria și pe doi episcopi care nu acceptaseră unirea. Cum era de așteptat, regele Sigismund al III-lea (1587-1632) confirma hotărârile primului sinod, ceea ce echivala cu interzicerea Bisericii Ortodoxe, care a durat mai bine de 30 de ani. În scurt timp unirea s-a dovedit un eșec. În naivitatea lor, prelații uniati au crezut că după alăturarea la Roma, Biserica lor ar putea obține din partea Statului și a ierarhiei latine o totală egalitate în drepturi și de asemenea onorurile Bisericii latine. Noua comunitate nu numai că nu era recunoscută cu drepturi egale de către Biserica latină, dar nu era admisă nici în Senat, mulți credincioși au trecut la Biserica latină, iar Biserica Ortodoxă nu a dispărut. În ciuda morții unuia dintre cei doi episcopi care refuzaseră unirea, prin hirotonirea în ascuns a unui nou mitropolit și a cinci episcopi de către patriarhul Ierusalimului, Teofan, s-a reușit restaurarea ierarhiei ortodoxe în statul polono-lituanian. Chiar dacă se opunea acestor hirotoniri, Sigismund a fost nevoit să le accepte în schimbul ajutorului cazac în lupta împotriva turcilor care amenințau frontierele de sud ale Statului.

Un climat de violență confesională s-a dezvoltat în Statul polono-lituanian, unul din principalii instigatori fiind episcopul unit de Polotsk, Ioasaf Kuncewicz (1580-1625). Persecuțiile sale împotriva ortodocșilor, i-au atras severe avertismente din partea autorităților Statului, iar deriva la care s-a ajuns a provocat în final asasinarea sa de către mulțime în localitatea Vitebsk⁶. Această stare de conflict religios a durat până la moartea lui Sigismund al III-lea (1632), după care fiul său Ladislau (1632-1648) a încercat să restabilească pacea confesională prin recunoașterea egalității dintre Biserica Ortodoxă și cea uniată.

În 1720, mitropolitul uniat Leon Kișka a convocat un sinod la Zamosc, prilej cu care s-a hotărât introducerea unor practici occidentale și generalizarea teologiei sinodului tridentin, care puna accent deosebit pe concepția de "antischismatic". După prima jumătate a secolului al XVIII-lea Biserica unită a Poloniei avea 8 dioceze cu 9.300 de parohii și peste 4.000.000 de credincioși, iar unicul ordin monahal uniat, vasilienii, aveau 191 de mănăstiri de bărbați și 35 de femei, în timp ce Biserica ortodoxă fusese redusă la o singură eparhie cu 273 de biserici și 50 de mănăstiri și 550.000 de credincioși, a căror situație depindea exclusiv de bunăvoința țarilor ruși⁷.

Răspândirea uniatismului în Europa

Odată cu slăbirea relativă a puterii otomane și cu creșterea Austriei și a Rusiei, în secolul al XVIII-lea, situația Europei Orientale, Centrale și Balcanice a înregistrat unele schimbări. Eșecul turcilor la Viena în 1683 a marcat debutul decadentei Sublimei Porți în Europa, iar după 1718 (pacea de la Passarowitz) Austria a devenit cel mai întins (600.000 km²) și cel mai populat Stat (25.000.000 locuitori). La rândul ei Rusia era cea de-a doua putere care se constituia în

6. G. Ivanoff-Trinadtsaty, *L'Eglise russe face à l'Occident*, Paris, OEIL, 1991, p. 315.

7. Susținuți de Petru cel Mare (1696-1725), ei au fost uitați de fiica sa Elisabeta (1741-1762).

Răsăritul continentului european, prin victoriile obținute asupra Suediei, revenindu-i Estonia, Carelia și jumătatea orientală a Finlandei, deci o importantă putere maritimă. Față de uniaticism cele două Imperii aveau o atitudine divergentă: Austria catolică vedea în uniaticism un bun mijloc de slăbire a comunităților ortodoxe, iar Rusia nu recunoștea dreptul de existență a uniaticilor. Cu toate acestea reformele bisericești ale lui Petru cel Mare și ale Ecaterinei a II-a (1762-1796) pe de-o parte și ale Mariei Tereza (1740-1780) și ale lui Iosif al II-lea (1780-1790) de cealaltă parte, au condus către un rezultat aproape identic: o supunere a Bisericii față de Stat, slăbirea dorită a monahismului, crearea unor structuri pedagogice (colegii, seminarii sau academii de teologie) supraviețuiește de puterea politică și transformarea sensibilă a rolului preoților din predicatori ai Evangheliei în comentatori ai politicii guvernamentale, în programatori ai cunoștințelor medicale sau agricole și în atacatori ai superstițiilor. Până la prima împărțire a Poloniei în 1772, Austria care nu avea comunități uniate pe propriul teritoriu, a creat două: la frontiera sârbească și în Transilvania. În privința Rusiei, aceasta avea un singur scop: protejarea ortodocșilor, îndeosebi a celor din Polonia.

Cu ajutorul armatei austriece, în secolul al XVIII-lea au fost implantate comunități uniate în regiuni tradițional ortodoxe precum Serbia sau Transilvania. În Serbia sub dominația otomană din 1459, eliberarea Ungariei și a Transilvaniei în urma tratatului de la Karlowitz (1699) a renăscut speranța unei viitoare independențe (confirmată în cele din urmă de pacea de la Passarowitz). Prin acest act Austria obținea o parte a Nordului Serbiei și putea juca rolul de protecție a creștinilor din această parte a Europei. Eșecurile militare care au readus pe turci în Serbia (pacea de la Belgrad din 1739) au exclus această posibilitate. În schimb regiunile eliberate și transformate în zone militarizate (Voevodina), austrieicii au instalat numeroși sârbi și o serie de misiuni iezuite. Aceștia au reușit să creeze câteva comunități uniate, iar Maria Tereza (1740-1780) a convins Roma de necesitatea creării unei episcopii la Krievici (Körös) în 1777. Cu toate acestea activitatea uniatică în Serbia a avut mai mult un caracter marginal.

În Transilvania eliberată de sub ocupația turcească, majoritatea populației, care era formată din români ortodocși, se afla în situația injustă de a face parte dintr-o Biserică tolerată. Confesiunile catolică, luterană, calvină și cea unitariană erau recunoscute, iar politica de latinizare și uniaticizare era sprijinită de decretul din 1692 semnat de Leopold I (1656-1705). În acest act se stipula că preoții și credincioșii ortodocși români care treceau la unirea cu Roma, se puteau bucura de aceleași avantaje ca și latinii.

Istoricii iezuiți au pretins că unirea românilor cu Roma s-ar fi hotărât în anul 1697 la un sinod prezidat de mitropolitul Teofil de la Alba-Iulia. Cercetările ulterioare au demonstrat însă că în anul mai sus menționat nu a avut loc nici un sinod, iar documentele prezentate de iezuiți erau false. Singurul act despre care s-a spus că exprimă voința clerului român de a se uni cu Biserica Romei este așa-numitul "manifest de unire" sau "cartea de mărturie" din 7 octombrie 1698, semnat de 38 de protopopi. Din textul acestui document, rezultă că protopopii acceptau de "bună voie" să se unească cu Biserica Romei, fără să se precizeze în ce condiții urma să se facă unirea. De asemenea rezulta și faptul că la baza acestei uniri se

aflau interese de ordin material și nu frământări de conștiință sau vreo nemulțumire a clerului împotriva legii lor. Dimpotrivă postscriptumul aflat pe prima pagină a actului preciza că unirea se făcea cu condiția expresă a păstrării integrale a învățaturii ortodoxe, a organizării bisericești (alegerea episcopului sau a protopopilor) și a cultului (slujba Bisericii, liturghia, calendarul și posturile). În final se adaugă încă o precizare ce nu trebuie omisă și anume nerespectarea tuturor acestor condiții anula întregul act de unire.

În Polonia situația s-a schimbat considerabil după împărțirile dintre Austria și Rusia (1772, 1794 și 1795) a teritoriilor locuite de mulți uniați. Spre deosebire de Austria care ducea o politică deschisă prozelitismului, Rusia nu a apelat la metoda convertirii prin forță a catolicilor latini. După prima împărțire a Poloniei din 1772, Rusia a intrat în posesia orașelor Vitebsk și Polotsk, catolicii de aici fiind trecuți sub ascultarea canonică a episcopului de Polotsk. În ciuda temerilor occidentale, guvernul rus s-a arătat destul de tolerant față de uniați, chiar dacă între 1780 și 1783 acesta a exercitat presiuni asupra Vaticanului în vederea acceptării unei structuri bisericești pentru latini, asemănătoare Bisericii sinodale Ruse. Această atitudine s-a schimbat după a doua împărțire din 1794, când Rusia a obținut Ucraina (fără Galiția), regiunea Minsk și Podolia. În acest sens a fost publicat un decret care prevedea trecerea uniaților la Ortodoxie. Această politică de rigoare s-a diminuat sensibil pe vremea țarului Pavel I (1796-1801), a cărui toleranță a dat mari speranțe Romei, iar din teritoriul anexat de către Rusia după 1795⁸, mai erau numai 160 de parohii uniate dintr-un total de 4.700 câte existau mai înainte.

În teritoriile anexate de către Austria situația era diferită. Aceasta primise cu ocazia primului partaj, Galiția (fără Cracovia, dar cu Lvov și Tarnopol), iar la a treia împărțire Galiția orientală cu Cracovia. Uniații au profitat din plin de această situație, ei fiind considerați în aceste teritorii egali cu latinii și având posibilitatea primirii unei mai bune formări teologice și pastorale.

Situația uniatismului până la primul război mondial

La sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, Rusia a dat dovadă de multă toleranță față de catolicism, manifestată mai ales pentru iezuiți al căror ordin fusese desființat de papă în 1773. În mod paradoxal expulzarea lor din 1820 a marcat o relaxare diplomatică a Imperiului rus față de catolici. Aceeași situație a fost înregistrată și în Polonia, unde după a IV-a împărțire, țara trecuse aproape în întregime sub dominația rusească. O schimbare importantă a avut însă loc după revolta de la Varșovia din 1830, care a dus la trecerea colegiului uniat sub jurisdicția directă a sinodului rus, iar în luna februarie a anului 1839 sinodul episcopilor uniați vota revenirea comunităților lor la Ortodoxie.

În Rusia legăturile cu Sfântul-Scaun, deteriorate după 1839, s-au mai ameliorat după vizita țarului Nicolae I la Roma în 1845. În 1847 a fost încheiat un concordat cu Vaticanul, prin care era permis completarea scaunelor episcopale vacante și deschiderea unor seminarii. Dacă politicile Rusiei și ale Vaticanului

8. Era vorba despre regiunile de la Niemen până la Bug, cea mai mare parte a Lituaniei, Polezia și Volinia.

erau opuse în privința diferitelor lor interese, în Polonia, după 1866 Rusia a denunțat concordatul, orice comunicare cu Roma trecând obligatoriu printr-un organism controlat de Stat, Colegiul bisericesc de la Sankt-Petersburg. Tensiunea a fost amplificată și de apariția unei mișcări reformatoare uniata, atât în Galiția austriacă, cât și în singura dioceză poloneză existentă, cea de la Șelm. În fața refuzului papei Pius al X-lea față de această reformă (1874), peste jumătate de preoți și o mare parte a credincioșilor diocezei de Șelm au cerut trecerea la Ortodoxie. Din acest moment în Imperiul Rus nu au mai existat comunități uniata⁹. În 1878 Vaticanul condamna din nou politica rusă ale cărei inițiative panslaviste și panortodoxe nelinișteau Sfântul Scaun.

La sfârșitul secolului al XIX-lea relațiile dintre Vatican și Rusia s-au ameliorat, exceptând anul 1883 când papa a denunțat din nou nedreptățile făcute unițiilor, precum și aniversarea a 50 de ani de la revenirea comunităților uniata la Ortodoxie în 1889. Momentul cel mai important al acestor fricțiuni a rămas însă refuzul politicos al rușilor, susținuți și de ierarhia latină din Polonia, de a instala un reprezentant al Vaticanului la Sankt-Petersburg sau acțiunea dinamică a Imperiul Rus în Palestina (creată în 1882), denunțată cu vigoare de către misiunile catolice și de către rezidenții francezi. Prin publicarea unui edict de toleranță în 1905, situația s-a ameliorat din nou, credincioșilor oferindu-li-se posibilitatea alegerii uneia dintre cele două comunități: ortodoxă și latină. Tot în 1905 a fost deschisă și o capelă uniata la Sankt-Petersburg¹⁰, iar credincioșii uniati puteau celebra slujbele nu numai în slavonă, ci și în rusă. În privința ucrainienilor, aristocrația trecuse la ritul latin, iar țărănimia rămăsese uniata.

După 1948, în România papa Pius al IX-lea a creat pe lângă Blaj alte două noi episcopii uniata la Gherla și la Lugoj, existând în această perioadă și patru școli de teologie, dintre care două erau în limba română și două în limba maghiară. După Conciliul I Vatican, latinizarea a făcut noi progrese prin înlocuirea cuvintelor slavone cu echivalente latine. Din 1909 clerul era plătit de Stat, ceea ce a permis Bisericii uniata din Transilvania să hirotonească preoți numai cu studii superioare de teologie.

În Serbia au existat de asemenea câteva mii de uniati, iar în Galiția austriacă marea majoritate a lor se găseau în diocezele din Przemysl și de la Lvov. La începutul secolului XX, în dioceza de la Lvov erau 1983 de biserici uniata și numai 312 latine¹¹. Dezvoltarea Bisericii uniata a atins la un moment dat și Bulgaria unde activitatea misionară latină a reușit înființarea în anul 1861 a unei Biserici uniata cu un sediu episcopal. În anul 1883 această comunitate a trecut printr-o gravă criză, provocată de trecerea arhiepiscopului Nil Izvorov la Ortodoxie. La sfârșitul secolului al XIX-lea, mai precis în anul 1894, colegii catolice au fost deschise la Adrianopole și Atena, papa interzicând trecerea unui oriental la ritul latin, autorizând însă pe preoții latini să săvârșească slujbele după ritul

9. Cu excepția unor grupuri clandestine.

10. Capela uniata de la Sankt-Peterburg a fost legalizată în 1912 sub numele de Biseica Ortodoxă-Catolică, iar comunitatea uniata din acest oraș publica și o revistă intitulată *Cuvântul Adevărului*. Tot cum au început și tratativele pentru crearea unor *mănăstiri catolice*.

11. J. C. Roberti, *op. cit.*, p. 90.

bizantin. Măsura părea contradictorie, în condițiile în care teritoriile ortodoxe nu erau considerate ca fiind zone de misiune. În privința iezuiților interziși în Rusia, putem aminti faptul că aceștia au încercat surmontarea acestui handicap prin formarea în Occident a preoților uniași pentru această țară, deposedând astfel clerul uniat de funcția sa misionară.

Situația uniatismului între cele două războaie mondiale

Căderea țarismului, considerat în Occident ca fiind singurul obstacol al misiunii catolice, a fost urmat de un decret dat de guvernul provizoriu al Revoluției din februarie 1917, privind libertatea de conștiință. În noile condiții asistăm la o intensificare a propagandei uniate, papa Benoit al XV-lea declarând în 1921: "actualele evenimente ne fac să privim plini de speranță către o întoarcere la unitatea catolică a popoarelor din Orientul slav"¹². O campanie de propagandă a fost lansată acum, fiind antrenate și unele țări occidentale precum Franța. Astfel într-un ziar francez (*Quest-Éclair*) din acei ani putem citi că "după căderea țarismului și venirea bolșevicilor în Rusia, situația catolicismului s-a îmbunătățit considerabil"¹³. "Mirajul rus" a declanșat o campanie de sensibilizare a Occidentului față de Orientul creștin, având loc numeroase conferințe, slujbe sau inaugurarea unor seminarii orientale pentru pregătirea viitorilor preoți ce urmau să fie trimiși în Rusia. Papa a aprobat tot acum și înființarea unui ordin monahal oriental, *studiiții*, și a unei mănăstiri la Uniow, care a primit un important ajutor material și spiritual din partea benedictinilor. Profitând de aceste bune relații cu unii conducători bolșevici, Sfântul-Scaun a creat în 1925 o comisie intitulată *Pro Rusia*, al cărei scop era instalarea unei ierarhii bazate pe o viitoare Biserică catolică, cu perspective îndrăznețe de constituire a unui patriarhat latin în Rusia. Condușă de părintele Michel D'Herbigny, hirotonit în secret episcop, această comisie a înregistrat chiar unele succese, dar misiunea ei a luat sfârșit în 1934, când Vaticanul a trecut la o politică antibolșevică.

Merită să semnalăm și încercările de uniatism din emigrația rusă. De fapt până în anul 1923 c.c.a 2.000.000 de emigranți au părăsit Rusia și au ajuns în Occident, îndeosebi în Franța, unde au devenit rapid o "țintă" tentantă pentru diferitele insituiții catolice, care sub acoperirea ajutorării materiale, doreau atragerea lor la Biserica latină. Au existat de asemenea și încercări de unire intelectuală și spirituală cum a fost cazul de la Amay, iar ceva mai târziu de la Chevetogne, unde este publicată până astăzi revista de înaltă ținută *Irénikon*.

În Polonia, după restaurarea Statului în 1918, au fost menținute trei dioceze: Lvov, Przemysl și Stanislawow, cu aproximativ 3.000.000 de credincioși, cifră care-i plasa cu puțin după ortodocși. Acești uniași profesau tendințe separatiste și erau susținuți de către Biserica. Mitropolitul Lvovului Andrei Szeptyckyj avea și calitatea de conducător politic al națiunii ucrainiene din Polonia. Pe fondul unui conflict care opunea ierarhia latină celei uniate au fost fondate în această perioadă unele comunități care săvârșeau slujbele conform ritualului bizantin, dar se aflau

12. Idem, *op. cit.*, p. 91.

13. E. Fouilloux, "De Gérard van Caloen à Lambert Beauduin: réalité et limites d'une influence", *Veilleur avant l'aurore*. Colloque Lambert Beauduin, Chevetogne, 1978, p. 158-159.

sub jurisdicție latină. Un noviciat iezuit de rit bizantin a fost creat în 1925 la Albertyn, iar o serie de congregații misionare feminine au apărut tot acum sub numele de inima lui Iisus sau fiicele Mariei.

După întemeierea Statului unitar român, Constituția din 1923 acorda deplina libertate de conștiință, considerând că Biserica Ortodoxă este confesiunea dominantă. Era recunoscută astfel și Biserica unită. După înființarea Patriarhiei din 1925, bula *Solemni Conventione* (1930) recunoștea existența în România a unei Mitropolii uniata de Alba Iulia și Făgăraș și a diecezelor de Oradea Mare, Cluj-Gherla, Lugoj și crearea unei noi dieceze pentru Maramureș. În urma recensământului din 1930, din 18.000.000 de locuitori, ortodocșii reprezentau 72% iar uniții 7,3%.

Între cele două conflagrații mondiale, a luat naștere în Grecia o mică comunitate uniata printre emigranții din Asia Mică. La Constantinopol a fost creată o astfel de comunitate în 1856 de către un preot latin J. H. Marangos. În 1920 membrii acestui grup au emigrat în Grecia și în ciuda importante activități caritative, numărul lor se limita la c.c.a 3.000 de credincioși.

În Bulgaria comunitatea uniata nu s-a dezvoltat, chiar dacă nu a avut de-a face cu o opoziție deosebită nici din partea guvernului, nici din partea Bisericii Ortodoxe¹⁴.

Uniatismul în timpul și după cel de-al II-lea război mondial

Pactul germano-sovietic din 1939 a permis U.R.S.S.-ului anexarea Ucrainei occidentale, fără a asista, în urma unei naționalizări forțate sau a închiderii unor mănăstiri și seminarii uniata, la declanșarea unei lupte antireligioase asemănătoare celei din Rusia. În schimb după agresiunea Uniunii Sovietice din 26 iunie 1941 și ocuparea Ucrainei de către trupele germane, ierarhii ortodocși și cei ai comunității uniata au colaborat cu ocupanții, iar mulți dintre ucrainenii regiunilor occidentale au intrat în serviciul german, jucând chiar un rol important în destinul evreilor din Polonia¹⁵. Ulterior ofensiva sovietică a adus o discretă eliminare a acestor colaboratori, iar în urma acordului de la Postdam din 1945, Țările Baltice, Bielorusia, Ucraina, Basarabia, Transnistria și Ucraina subcarpatică au revenit U.R.S.S.-ului. În această situație foarte mulți episcopi uniata au fost arestați și deportați sub acuzația de colaboraționism cu o putere străină, în cazul lor cu Vaticanul. Ei au fost amnistiați numai în 1955, iar alții au fost din nou arestați în 1957. A fost alcătuit și un Comitet de inițiativă pentru trecerea greco-catolicilor la Biserica Ortodoxă, iar sinodul local de la Lvov din 28 februarie-10 martie 1946, care a

14. Conform unei statistici publicată de J. C. Roberti în lucrarea pe care am citat-o, principalele comunități uniata din Europa din 1931 erau:

Bulgaria: 5.598 credincioși, 41 de preoți și 18 parohii; Galiția: 3.602.270 de credincioși, 2.672 de preoți și 2.369 de parohii; Grecia și Turcia: 2.148 de credincioși, 20 de preoți; Ungaria: 142.000 de credincioși, 82 de parohii; Polonia: 3.500.000 de credincioși; România: 1.362.000 de credincioși, 1.470 de preoți, 1.567 de parohii; Bucovina: 69.500 de credincioși, 31 de preoți, 38 de parohii; Cehoslovacia: 585.406 credincioși, 450 de preoți, 489 parohii; Yugoslavia: 41.600 de credincioși, 47 de preoți, 43 de parohii.

15. R. Hillberg, *La destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Fayard, 1988, p. 446.

reunit peste 200 de preoți uniști și 19 laici, a denunțat unirea de la Brest-Litovsk, hotărând unirea cu Biserica Ortodoxă.

După această dată aproape toate Bisericile uniaste din Europa au dispărut¹⁶, rămânând o serie de mici comunități: la Hajdudorog în Ungaria, Krijevtsi în Yugoslavia, în Bulgaria și Grecia. Reacția Vaticanului a fost promptă: enciclica *Orientalis omnes* din 23 decembrie 1945, deplângea situația deosebit de grea în care se aflau uniștii din Ucraina, scrisoarea apostolică *Veritatem facientes* a lui Pius al XII-lea era adresată românilor, cea intitulată *Orientalis Ecclesias* (1952), adresată poporului rus protesta împotriva trecerii forțate a uniștilor la Ortodoxie. Contextul războiului rece a împiedicat orice inițiativă concretă, Sfântul Scaun limitându-se la o posibilitate restrânsă de acțiune: reorganizarea comunităților uniaste din emigrație. Situația s-a schimbat după Conciliul II Vatican care a sensibilizat Biserica română față de ecumenism și față de propriile comunități din Estul Europei. Astfel în prima parte a capitolului al III-lea din decretul despre Ecumenism, se făcea o apreciere pozitivă asupra realității eclesiale a Bisericilor Ortodoxe. În aceste condiții creștinii orientali puteau obține mântuirea în cadrul Bisericii Ortodoxe, fără a fi atrași individual sau colectiv la Biserica Catolică, deoarece prozelitismul poate diminua efortul de reconciliere între "Bisericile surori", catolică și ortodoxă¹⁷. Pe 21 noiembrie 1964, Vatican II a promulgat un alt decret: *Despre Bisericile orientale catolice*. În paragraful 24 se afirmă următoarele: "Bisericilor orientale aflate în comuniune cu Scaunul apostolic roman, le revine sarcina de a promova unitatea tuturor creștinilor orientali, conform principiilor decretului acestui conciliu asupra ecumenismului"¹⁸. Acest text era diferit de primul, deoarece el favoriza o reînnoire a Bisericilor greco-catolice, fiind considerat de ortodocși drept o încercare de consolidare a strategiei "uniaste" în contradicție evidentă cu noile accente eclesiologice din decretul asupra ecumenismului. De aceea pentru ortodocși, Bisericile greco-catolice rămăneau după Vatican II un obstacol în raporturile cu Biserica Catolică.

Practic analiza celor discutate la Conciliul II Vatican cu privire la Bisericile orientale catolice a condus la următoarele nuanțe. Mai întâi Bisericile greco-catolice au luat naștere în urma unei eclesiologii incomplete care trecea cu vederea dimensiunea soteriologică a Bisericii Ortodoxe. Prin originea lor ele rămân un obstacol în restabilirea comuniunii dintre Biserica Ortodoxă și cea Catolică. În al doilea rând, Bisericile orientale catolice au drept la respect și libertate, dar trebuie să-și asume în mod deplin noile date eclesiologice elaborate la Conciliul II Vatican. În sfârșit, Bisericile greco-catolice au jucat uneori un rol de legătură între catolici și ortodocși, dar premisele pentru care au luat naștere nu ne permit să le considerăm astfel, ci mai degrabă ca pe niște obstacole¹⁹.

Mișcarea ecumenică inițiată de acest al II-lea Conciliu de la Vatican a permis intensificarea turismului și dezvoltarea unei mișcări harismatice, care au condus

16. În Ucraina subcarpatică în 1947, în România în 1948, în Slovacia în 1950.

17. Emmanuel Lanne, "Les Eglises orientales catholique pont ou mur entre les Eglises catholique et orthodoxe?", în *Communio*, nr. XVII, 6, noiembrie-decembrie, 1992, p. 75.

18. Idem, *ibidem*.

19. J. Thomas, *Le Concile Vatican II*. Cerf/Fides, coll. Bref. 1989, p. 53-54.

spre o deschidere a occidentalilor către Orientul creștin, îndeosebi cel care a păstrat tradiția bizantină. În acest sens putem aminti multiplicarea cărților despre Ortodoxie, despre spiritualitatea sa, despre teologia sa, atracția crescândă pentru icoana bizantino-slavă și crearea unor comunități monastice occidentale care săvârșesc slujbele conform ritului bizantin. Această apropiere a marcat profund catolicismul occidental, care nu mai putea da înapoi. În timpul pontificatului lui Paul al VI-lea accentul a fost pus pe apropierea dintre cele două Biserici, cea catolică și cea ortodoxă, în detrimentul comunităților uniaste marginalizate. În schimb odată cu "papa care venea din Polonia", Ioan Paul al II-lea, perspectiva vaticană s-a schimbat și acest lucru s-a putut vedea mai ales în privința uniastismului ucrainean. Imediat după alegerea sa ca papă, Ioan Paul al II-lea a trimis o scrisoare cardinalului Slipyj, în care chiar dacă refuza transformarea comunității ucrainiene în patriarhat, el definea clar principiile viitoarei sale politici față de Patriarhia Moscovei. În ciuda îngrijorării ortodoxe, a fost inaugurat un dialog constructiv, cu unele perioade tensionate datorită problemei uniaste.

Marile schimbări politice din Estul Europei au atras după sine și revalorificarea situației confesionale din această zonă, cu unele deformări mediatice privind realitatea din teren. Astfel s-a ajuns să se afirme că uniastii din Ucraina, prin comuniunea cu Roma erau descendenții direcți ai celor botezați cu prilejul creștinării rușilor din 988. Această afirmație omitea faptul că la momentul respectiv, pământul rus cuprindea orașe precum Novgorod și Pskov, care nu au făcut niciodată parte din Ucraina. De aceea personalitatea papei Ioan Paul al II-lea și necunoașterea istoriei acestor regiuni de către mass-media occidentală a condus către o maximalizare a comunității uniaste ucrainiene, asimilând adesea această țară cu catolicismul.

În ciuda unor violențe verbale și chiar fizice, situația din România a fost mai puțin complexă, deoarece lăcașurile de cult de la noi nu aparțin nici Statului, nici ierarhiei, ci comunității. Fenomenul uniast a rămas în România limitat la cercurile intelectuale din mediul urban, mulți dintre locuitorii de la sate preferând să rămână ortodocși, chiar dacă ei sau părinții lor au fost mai înainte de 1948 uniști. În zona orașului Baia-Mare, unde uniastii reprezentau înainte de război 98% din populație, numai 8% au preferat să revină la uniastism. Cu toate acestea ierarhia uniastă continuă să dorească restituirea bisericilor.

În Slovacia, Parlamentul țării a decis pe 29 mai 1990 restituirea completă a proprietăților parohiale uniastilor, ceea ce a creat unele tensiuni datorate schimbării de mentalitate.

Conflictul dintre Biserica Ortodoxă și cea catolică în unele zone a fost complicat și datorită unor ambiguități ale politicii romane. Teologii ortodocși și cei catolici care s-au întâlnit la Viena în 1990 au recunoscut că uniastismul a fost o eroare care a accentuat conflictele și neînțelegerile dintre Biserici. Cu toate acestea după această dată am asistat la un fel de "miraj ortodox" în urma căruia în unele țări tradițional ortodoxe s-a început o puternică campanie de evanghelizare, nuanțat în România după vizita istorică a papei Ioan Paul al II-lea.

Uniatismul non roman

Uniatismul roman disimulează de multe ori existența unor încercări, destul de rare, de uniatism non roman. Este vorba despre acele cazuri de apropiere sau de trecere la Ortodoxie a unor grupuri mai mult sau mai puțin importante ce provin din Bisericile Occidentale. Ce mai veche tentativă în acest sens datează din secolul al XV-lea, fiind vorba de husiți de origine greacă care ajung la Constantinopol, unde trec la Ortodoxie. În secolul al XVII-lea un mic grup de anglicani au intrat în contact cu patriarhul Alexandriei, nefinalizarea acestui început de apropiere fiind datorat unor probleme de ordin doctrinar. Secolul următor, a cunoscut primele contacte dintre janseniști și țarul Petru cel Mare, dar tentativa a fost fără rezultat. La sfârșitul secolului al XIX-lea este bine să-i amintim pe doi preoți occidentali: V. Guetté (1816-1892) și J. Overbeck (1821-1905), care au devenit ortodocși și au obținut din partea Sfântului Sinod al Bisericii Ruse, recunoașterea liturghiei romane (1870) și a celei galicane (1874), cea din urmă fiind celebrată în biserica Academiei de Teologie din Sankt-Petersburg. Aceste tentative uniatizante nu au supraviețuit inițiatorilor lor. Mai putem menționa și pe așa-numiții *episcopi vagantes*, precum Jules Ferrette care a ajuns să fie numit episcop sub numele de Marc Julius (1886) și a creat în Anglia un "patriarhat" de Glastonbury, din care ulterior s-au format comunități mici, jumătate occidentale, jumătate orientale, ce mai există și astăzi în Anglia, Franța și Statele Unite.

Cazul Bisericii naționale cehe (1921) sau al Bisericii catolice poloneze (1923) sunt particulare, pentru că aceste două comunități s-au desprins la un moment dat din catolicismul roman și au intrat în comuniune ortodoxă prin adoptarea liturghiei bizantine.

În afara acestor câtorva exemple foarte interesante este și cel al Ortodoxiei occidentale, care s-a dezvoltat îndeosebi în Franța și în Statele Unite. Ideea unei Ortodoxii occidentale a apărut pentru prima dată în 1925 și a reprezentat inițiativa unor tineri teologi din rândul emigrației ruse, reuniți în Confreria Sfântul Fotie. Ei au pornit de la faptul că prezența lor în Occident era un semn profetic și au organizat în 1927 o parohie franceză în sânul căreia doreau să dezvolte "un tip de Ortodoxie proprie Occidentului, iar prin întoarcerea la tradițiile locale, aceasta putea fi diferită în anumite privințe de cea de tip oriental"²⁰. Victimă a disensiunilor din cadrul emigrației ruse, această parohie a dispărut înainte de începutul celui de-al doilea război mondial, iar ideea unei Ortodoxii occidentale nu a mai fost susținută decât de teologii atașați Patriarhiei Moscovei. Nucleului comunității ortodoxe occidentale i se va alătura în 1937 grupul numit al Bisericii Catolice Evanghelice, condus de un fost preot catolic, Louis Winnaert, ce trecuse mai înainte pe la reformați, anglicani și pe la Biserica catolică Liberală²¹. Noua comunitate a beneficiat și de sprijinul unui preot ortodox rus, Evgraf Kovalevsky, care în scurt timp a devenit teoreticianul și liderul ei harismatic.

20. Elisabeth Behr-Sigel, *Un moine de l'Eglise d'Orient, la père Lev Gillet*, Cerf, Paris, 1993, p. 199-200.

21. Un amestec de vechi-catolicism și ocultism, la care Louis Winnaert a ajuns la un moment dat episcop.

Ideea principală care structura comunitatea ortodoxă occidentală, autointitulată succesiv Biserica ortodoxă a Franței (1946), Biserica catolică ortodoxă a Franței (1960) și Episcopia catolică ortodoxă a Franței (1972), era reînălțarea dintre Orient și Occident. Pentru aceasta era însă nevoie de afirmarea universalismului Ortodoxiei, de găsirea unei expresii liturgice occidentale. În acest sens au fost propuse mai multe soluții: liturghia galicană a părintelui V. Guetté, liturghia benedictină a părintelui D. Chambault și ritul galican care a devenit destul de repede expresia majoră a acestei comunități. Este destul de greu să nu constatăm existența la acest grup de ortodocși occidentali a unor caracteristici uniatizante îndeosebi în eclesiologia sa și în scurta ei istorie²².

Patriarhia Moscovei, minoritară în emigrația rusă din Occident și persecutată în U.R.S.S. nu putea să fie dezinteresată în susținerea acestei experiențe. Aceasta i-a permis creșterea reprezentativității în rândul emigranților și crearea într-o țară latină a unei comunități ortodoxe occidentale ca răspuns la încercările uniaste din spațiul rus. Este suficient de amintit atitudinea uniatizantă a Sfântului Sinod al Bisericii Ruse, care urmând exemplul Romei, recunoștea validitatea riturilor occidentale detașate de contextul lor teologic și eclesiologic; era vorba și despre acceptarea concepției romane de universalitate – într-un caz pentru Catolicism, în altul pentru Ortodoxie – concept binecunoscut tradiției ortodoxe care se referă mereu la acela al catolicității ca plenitudine a Revelației.

Din păcate laxismul disciplinar, ignorarea Bisericilor din emigrație, refuzul ecumenismului și revendicările naționaliste au condus această comunitate spre o neliștitoare derivă canonică, încheiată în 1972 cu atașamentul la Patriarhia Română.

Prin apariția lor, aceste câteva cazuri de uniatism non roman au fost mai degrabă împrumuturi conjuncturale și limitate modelului roman.

C o n c l u z i i

Într-o Europă care se dorește unită, divizată într-o Europă catolică, una protestantă, una ortodoxă și una musulmană, dar în care separarea dintre Europa de Vest și cea de Est, sau dintre Sud și Nord încep să dispară, recursul nostalgic la uniatism ca mișcare productivă este un proces încheiat demult. Elaborat într-o perioadă (secolele XIII-XVI) în care pentru occidentali, comuniunea cu Biserica romană era singurul criteriu de apartenență la Biserică, uniatismul consta în atașamentul canonic la Sfântul Scaun al unei comunități ieșite din Biserica Ortodoxă, conservând însă, cel puțin teoretic, specificul liturgic, spiritual și cel instituțional. De aceea mișcarea uniată rămâne limitată în timp și spațiu, expansiunea sa modernă fiind de aproape două secole (1596-1779). De atunci și până astăzi, exceptând unele extinderi reziduale (Bulgaria, Grecia, Serbia), comunitățile uniaste au prezentat în Europa o evidentă stabilitate geografică, pierzându-și în timp propriile tradiții și devenind un fel de hibrid latino-oriental. Comunitățile uniaste din Europa prezintă diferențe importante față de Bisericile de origine, îndeosebi în domeniul liturgic, spiritual și teologic. De fapt afirmația binecunoscută conform

22. M. Kovalevsky, *Orthodoxie et Occident. Renaissance d'une Eglise locale*, Paris, Carbonel, 1990, 451 p.

căreia ele ar fi păstrat practici liturgice și instituționale, este departe de a corespunde realității. În privința uzanțelor liturgice, acestea au fost în bună parte latinizate; a fost introdus adaosul Filioque, adorarea Sfintei Inimi a lui Hristos, schimbarea practicii postului, folosirea mesei cotidiene și chiar introducerea ceelibatului preoților.

În privința datelor statistice acestea variază între 4% și 10% din numărul total al credincioșilor ortodocși. Astfel R. Janin afirma între cele două războaie mondiale că uniții ar fi 4,6% dintre creștinii orientali²³. Lucrările moderne precum cele ale lui H. Legrand sau E. Said evaluează numărul total al uniților (nu numai din Europa) la 9.736.000 respectiv 12.882.500 de credincioși, adică între 9,9% și 10,3% din numărul total al ortodocșilor²⁴.

Din păcate istoria relațiilor dintre uniți și ortodocși poartă și astăzi marca a prea multe violențe, iar după adoptarea documentului de la Balamand (Liban, 1993), lucrurile par să fi avansat destul de puțin. Problema restituirii proprietăților parohiale vechilor proprietari, a provocat tensiuni grave între greco-catolici și ortodocși în Ucraina, România și Slovacia. O perioadă de 40 sau 50 de ani înseamnă mult, iar pentru a reveni la o situație anterioară este greu. Condițiile sociale și mentalitățile s-au schimbat. Cui ar servi acum în 2002 atribuirea bisericilor revendicate de ierarhia uniată? Această problemă este și mai complicată în acele locuri unde procentul de credincioși ortodocși și uniți este sensibil egal. În speranța că frații întru aceeași credință își vor regăsi unitatea și liniștea pierdute în urmă cu câteva secole, nu putem încheia studiul nostru fără a spune că uniatismul nu reprezintă un model pentru realizarea comuniunii depline dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică.

23. R. Janin, *Les Eglises orientales et le rites orientaux*, Paris, Maison de la Bonne Presse, 1933, p. 58.

24. H. Legrand, "Uniates", *Encyclopedia Universalis*, 1980; E. Said, *Grand Atlas des Religions*, Paris, 1990.

SFÂNȚA TREIME ȘI CREAȚIA ÎN GÂNDIREA PĂRINȚILOR BISERICII

Pr. conf. dr. STEREA TACHE

Relația Dumnezeu-om-creație nu poate fi sesizată în dimensiunea sa reală, deci conform Revelației divine, decât plecând de la dogma Sfintei Treimi. Din această cauză, modul de înțelegere a Treimii și-a pus amprenta specifică asupra doctrinelor confesionale și a vieții creștine în istorie. Iar când această înțelegere nu s-a conformat Revelației, consecințele nefaste nu au întârziat să apară, afectând pe de o parte unitatea Bisericii, iar pe de altă parte provocând antagonisme între spiritualitate și responsabilitate.

Sintetizând învățătura Părinților, Părintele Stăniloae spune că numai Treimea, ca existență plenară, identică cu binele desăvârșit, trăit de Tatăl ca veșnică dăruire de Sine și de Fiul, ca veșnică primire fericită a Tatălui, având fiecare participant la bucuria Unuia de Altul pe Duhul Sfânt, umple de sens existența. Numai Treimea astfel înțeleasă explică și existența deosebită de Ea, care nu putea ajunge la existență decât din nimic. Caci dacă ar fi din altă ființă, n-ar fi nici Treimea, și nici acea altă ființă existența desăvârșită și nu s-ar putea duce creația la desăvârșire. Iubirea dintre cele trei Persoane dumnezeiești este singura explicare a creării unei alte existențe, deosebită de propria Lor existență. "Dumnezeu n-ar fi Creator, dacă n-ar fi bun, iar bun n-ar putea fi, dacă n-ar fi Persoană, în relație conștientă cu alte persoane, din veci. N-ar fi Creator, dacă n-ar fi Treime, dar și lumea n-ar fi creată, dacă n-ar exista un Dumnezeu bun, conștient și liber"¹.

În special asupra acestor calități ale lui Dumnezeu insistă Sf. Maxim Mărturisitorul, atunci când răspunde problemelor legate de creație și de Creator. Numai atotputernicia lui Dumnezeu poate explica totul, iar ignorarea acesteia este specifică celor necredincioși. Frumusețea, diversitatea și bogăția creației, precum și complexitatea ființei umane rămân inexplicabile acolo unde nu este recunoscută bunătatea, atotputernicia, înțelepciunea și cunoașterea lui Dumnezeu, care depășesc rațiunea umană.

Dumnezeu a posedat cunoașterea lucrurilor din eternitate, iar această cunoaștere devine realitate sau este adusă la ființă atunci când El voiește. "Dumnezeu, fiind Făcător din veci, creează când vrea prin Cuvântul Cel de o ființă și prin Duhul, pentru bunătatea Sa nemărginită"².

Răspunzând doctrinelor gnostice care considerau materia eternă, Sf. Maxim precizează că mărginitul nu poate exista din eternitate, cu Cel întru totul nemărginit. "Sau cum mai sunt propriu-zis făpturi, dacă sunt împreună veșnice cu Făcătorul? Dar aceasta este învățătura elinilor, care nu socotesc pe Dumnezeu Făcător al ființelor, ci numai al însușirilor. Dar noi cunoscând pe Atotputernicul Dumnezeu, zicem că El este Făcătorul nu al însușirilor, ci al ființelor străbătute de însușiri. Iar dacă e așa, făpturile nu există împreună cu Dumnezeu din veci"³.

1. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime și creația lumii din nimic în timp*, în rev. "Mitropolia Olteniei", XXXVIII (1987), nr. 2, p. 41.

2. *Filocalia*, II, Sibiu, 1947, p. 99-100.

3. *Ibidem*.

Comentând textul de la Rom. 1, 20, Sf. Maxim spune că "*cele nevăzute ale lui Dumnezeu*" sunt rațiunile lucrurilor existente din eternitate în Dumnezeu, numite și "bune-voiri". Acestea sunt descoperite prin cugetare din fapte, pentru că tot ce există are o logică specifică. Evidențierea acesteia este sinonimă cu afirmarea lui Dumnezeu Cel în Treime: "Din contemplarea înțeleaptă a creației, desprindem rațiunea care ne luminează cu privire la Sfânta Treime, adică la Tatăl, la Fiul și Duhul Sfânt. Căci veșnica putere a lui Dumnezeu este Cuvântul Cel de o ființă cu El, iar veșnica dumnezeire este Duhul Sfânt... Căci însăși zidirea își strigă prin faptele din ea și își vestește celor ce pot să audă cu mintea cauza sa, preamărind-o în chip întreit, descoperind adică pe Dumnezeu și Tatăl și puterea Lui negrăită și dumnezeirea sau pe Fiul Său Cel Unul Născut și pe Duhul Cel Sfânt. Acestea sunt cele nevăzute ale lui Dumnezeu, văzute prin înțelegere de la întemeierea lumii"⁴.

Bunătaea sau existența plenară a lui Dumnezeu ca Treime nu-L silește să creeze lumea, pentru că în acest caz, ea ar fi mai mult o emanație a unei esențe. Numai Sfânta Treime explică atât existența lumii, cât și deosebirea acesteia de dumnezeire, după ființă. Pentru acest motiv învățătura creștină susține perfecțiunea lui Dumnezeu, cât și insuficiența lumii prin ea însăși, în calitate de existență creată, dar capabilă de a se bucura de desăvârșirea în Dumnezeu, prin libertate.

Exprimarea explicită a deosebirii între ființa și lucrările dumnezeiești, dependente de voia lui Dumnezeu și care fac posibilă aducerea la existență a lumii create, este o caracteristică a gândirii răsăritene. Astfel, pentru părinții capadocieni, în mod paralel cu structura care există între Persoanele Treimii și care arată relația și consubstanțialitatea lor, descoperite prin iconomia divină, există și un alt mod care arată relația Treimii cu creația. Această relație este stabilită prin energia persoanelor divine. Această energie, având ca principiu pe Tatăl, creează prin Fiul și desăvârșește prin Duhul Sfânt. Deci, Dumnezeu creează lumea prin energia Sa divină. Structura relațiilor Creatorului cu creatura are la bază energiile divine, în timp ce structura relațiilor intratrinitare o are pe cea a substanței divine⁵.

Sf. Maxim Mărturisitorul aprofundează relația energie divină-creație. Dumnezeu nu ar putea fi Creator dacă ar fi lipsit de voință și de energie, pentru că a făcut lumea fiindcă a vrut, nu din necesitate. Voința și energia exprimă libertatea lui Dumnezeu și sunt cauza creației lumii. "Căci în El sunt fixate rațiunile tuturor și despre aceste rațiuni se spune că le cunoaște pe toate înainte de facerea lor, în însuși adevărul lor, ca pe unele ce sunt toate în El și la El, chiar dacă acestea toate, cele ce sunt și cele ce vor fi, nu au fost aduse la existență deodată cu rațiunile lor, sau de când sunt cunoscute de Dumnezeu, ci fiecare își primește existența efectivă și de sine la timpul potrivit, după înțelepciunea Creatorului, fiind create conform cu rațiunile lor. Fiindcă Făcătorul există pururea în mod actual, pe când faptele există în potență, dar actual încă nu"⁶.

Și Sf. Grigore Palama accentuează deosebirea între ființa și lucrările lui Dumnezeu: "Căci numai o cugetare neroadă și dobitocescă nu vede din creaturile

4. *Răspunsuri către Talasie*, în Filocalia, III, p. 46.

5. Vasilios Karayiannis, *Maxime le confesseur; Essence et énergie de Dieu*, Beauchesne, Paris, 1993, p. 199.

6. *Ambigua*, trad. de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, București, 1983, p. 83.

Celui ce prin lucrarea Lui ne-a adus la existență, lucrarea Lui, ci sau o confundă cu creaturile sau o identifică cu ființa lucrătoare"⁷.

Disponibilitatea lui Dumnezeu de a înzestra lumea creată cu darurile necreate aruncă o punte între Dumnezeu Cel necreat și lumea creată, dar arată și că Dumnezeu a făcut lumea capabilă de a recepta viața Lui necreată. Deosebirea între lucrările alese și folosite de voința Lui Dumnezeu și între ființa Lui arată că Dumnezeu are caracter personal sau că este o Treime de Persoane. Pentru acest motiv, creația, ca operă a lucrării dumnezeiești este opera Sfintei Treimi.

Introducerea de diviziuni în Sfânta Treime de către teologia apuseană, sub influența gândirii substanțialiste a lumii precreștine, a transformat doctrina trinitară, din taină a comuniunii și a iubirii supreme, în obiect de speculație teologică, închis într-o transcendență inaccesibilă și lipsită de interes și de semnificație pentru viața creștină. În acest sistem, substanța divină dobândește prioritate față de persoane: ea este "natură pură", nealterată de proprietățile personale ale Sfintei Treimi, plasate după substanța unică a divinității. Teologul Karl Rahner recunoaște starea de fapt și consecințele care decurg din aceasta: "Separarea dintre natură și persoană a obligat teologia trinitară să împingă pe plan secundar pe Dumnezeu Tatăl, ca principiu nenăscut în divinitate și să pună accentul, pentru cauze care nu sunt clarificate încă, pe natura comună celor trei Persoane. Pe această cale, Treimea a fost închisă într-o splendidă izolare, care implică riscul de a fi resimțită fără interes pentru existența religioasă"⁸.

Pentru Părinții răsăriteni, natura lui Dumnezeu este comuniunea, în care unitatea substanței coincide cu comuniunea dintre persoanele Sfintei Treimi. S-a înlocuit astfel conceptul de "natură pură" cu conceptul de "natură-comuniune", ca temei al iubirii perihoretice dintre Persoanele divine.

Datorită separării dintre natură și persoane, teologia apuseană nu mai concepe creația ca rezultat al unirii dintre libertatea și iubirea lui Dumnezeu. Deși se afirmă că lumea este numai analoagă cu Dumnezeu și că Dumnezeu a creat-o "după toată substanța ei", această teologie este expusă pericolului panteizant, nefăcând deosebirea între ființa și lucrările lui Dumnezeu. Este vorba de așa-zisul "emanationism".

Teologia protestantă a oscilat în a vedea creația fie ca o emanație din ființa lui Dumnezeu, fie ca produsul unui act creator, care nu are la bază decât o decizie discreționară a lui Dumnezeu, din reacție extremă față de emanationism⁹.

Astăzi se încearcă o apropiere de teologia Părinților și aceasta o face – între alții – și Jürgen Moltmann: "Lumea n-a fost creată dintr-o materie preexistentă, nici din natura divină. Ea a fost chemată la existență prin voința liberă a lui Dumnezeu... Dacă a fost creată prin voința liberă a lui Dumnezeu..., atunci actul creator trebuie să se fondeze pe decizia divină liberă de a crea... Dacă creația nu poate fi concepută ca o emanație din Ființa Supremă, cu atât mai mult nu se poate admite ideea unui demiurg arbitrar, capricios... Iată pentru ce, atunci când zicem:

7. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigore Palama*, Sibiu, 1938, p. 144.

8. Karl Rahner, *Quelques remarques sur le traité dogmatique De Trinitate*, in *Ecrits théologiques*, vol. III, Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1967, p. 115.

9. Ioan Gh. Savin, *Mistica apuseană*, Sibiu, 1966, p. 123-128.

Dumnezeu a creat în mod liber lumea, trebuie să adăugăm imediat: din dragoste. Creația nu este demonstrația atotputerniciei Sale nelimitate, ci comunicarea iubirii Sale necondiționate¹⁰.

Accentuarea unilaterală a naturii divine în detrimentul persoanelor a transformat divinitatea într-un obiect impersonal, închis într-o transcendență aproape inaccesibilă. Pentru a ajunge la divinitatea astfel concepută creștinii sunt obligați să urmeze o mișcare ascendentă strict intelectuală, care îi determină să uite lumea și problemele ei. De aici, concluzia pripită pe care unii s-au grăbit s-o tragă: Treimea în special și divinitatea în general au devenit obstacole în calea împlinirii responsabilității creștine față de lume.

Teologia ortodoxă n-a socotit niciodată natura divină ca o relație disociată a persoanelor trinitare, ci dimpotrivă, datorită unei gândiri integrative și reconciliere, aceasta este integrată în persoane, iar persoanele în natura divină. Din această cauză, Treimea nu mai este considerată ca un obiect al gândirii umane închis în transcendență, ci comuniunea supremei iubiri, care se deschide față de Biserică și față de lume, în calitate de produs al Ei.

Pentru aceste motive, Sf. Atanasie cel Mare apără învățătura despre Sfânta Treime, pentru că pe ea s-a întemeiat Biserica și cel ce iese din comuniunea cu ea nu se mai poate numi creștin. Această Treime este sfântă și desăvârșită, mărturisită în Tatăl, în Fiul și în Duhul Sfânt, neavând în structura Ei ceva din afară. De asemenea, în Treime nu există un factor creator și un altul creat, în integralitate fiind creatoare și făcătoare. Persoanele sunt nedespărțite prin fire, iar lucrarea Ei este una, "Căci Tatăl face toate prin Fiul în Duhul Sfânt. Și așa se păstrează unitatea Sfintei Treimi. Și așa se propovăduiește în Biserică un Dumnezeu Cel peste toate și prin toate și în toate (Efes. 4, 6); peste toate ca Tată, ca origine și izvor; prin toate, prin Cuvântul, în toate, în Duhul Sfânt. E Treime nu numai după nume și după vorbă închipuită, ci într-un adevăr și subzistență. Căci precum Tatăl e Cel ce este, așa și Cuvântul Lui e Cel ce este și Dumnezeu peste toate. Și Duhul Sfânt nu e subzistență, ci există și subzistă cu adevărat... Și că aceasta este credința Bisericii, poți afla din aceea că Domnul, trimițând pe apostoli, a pus-o pe Ea, Treimea, ca temelie a Bisericii, zicând: *"Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh"* Mat. 28, 19). Iar apostolii, mergând, așa au învățat. Și aceasta este propovăduirea întregii Biserici de sub cer"¹¹.

Data fiind unitatea din Sfânta Treime, persoanele nu pot fi despărțite și nu se pot concepe că Fiul e de altă ființă decât Tatăl sau că Duhul Sfânt e străin de Fiul. Pentru acest motiv, atunci când se spune că Duhul Sfânt este în noi, se înțelege implicit că în noi este și Fiul și Tatăl, datorită unității de natură. Dacă Treimea este una și se manifestă în unitate, înseamnă că firea rămâne în veci neschimbată, ca și sfințenia și eternitatea Ei. "Căci precum credința în Treime, predată nouă, este una, și ea ne leagă de Dumnezeu, cel ce sustrage ceva din Treime și se botează numai în numele Tatălui, sau numai în numele Fiului, sau în Tatăl și Fiul fără

10. *Dieu dans la création – Traité écologique de la création*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1988, p. 109-110.

11. *Epistola întâia către Serapion*, în Sf. Atanasie cel Mare. Scrieri, partea a doua (P.S.B. 16), Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1988. p. 58-59.

Duhul, nu ia nimic, ci rămâne gol și nedesăvârșit atât el însuși, cât și cel ce pare să dea. Căci în Treime este desăvârșirea. Astfel, cel ce desparte pe Fiul de Tatăl, sau coboară pe Fiul între creaturi, nu are nici pe Fiul, nici pe Tatăl, ci este fără Dumnezeu și mai rău ca un necredincios și orice mai degrabă decât un creștin. Și pe drept cuvânt. Căci precum unul este Botezul dat în Tatăl și în Fiul și în Duhul Sfânt și o singură credință în Ea, cum a zis Apostolul (Efes. 4, 5), la fel și Sfânta Treime, fiind una în Ea însăși și unită cu Ea, nu are nimic în ea din cele create. Aceasta este unitatea neîmpărțită a Treimii și una este credința în Ea¹².

Accentuarea unilaterală a naturii în detrimentul persoanelor a făcut ca aceasta să fie pusă într-o relație individualistă fie numai cu Tatăl, fie numai cu Fiul sau cu Duhul Sfânt.

Urmând structura Simbolului de credință, care vorbește mai întâi de Tatăl, apoi de Fiul și la urmă de Duhul Sfânt și fără a ține seama de indivizibilitatea lucrării trinitare ad extra, afirmată de Simbol, creația a fost pusă în relație exclusivă cu Tatăl. La fel, lucrarea răscumpărătoare a fost pusă în aceeași relație cu Fiul întrupat, ca și sfințirea creației în Biserică prin Duhul Sfânt.

Este adevărat că primul articol al Simbolului de credință pune creația în relație cu Dumnezeu Tatăl, "Făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute". Dar aceasta nu înseamnă că Fiul și Duhul Sfânt n-au participat la crearea lumii. În al doilea articol al Crezului, pe baza prologului Evangheliei după Ioan, se spune că toate au fost create prin Fiul, care este consubstanțial cu Tatăl. Consubstanțialitatea trinitară constituie baza participării Fiului în actul creației. În aceeași perspectivă, se spune și despre Duhul Sfânt că este "închinat și mărit" împreună cu Tatăl și cu Fiul și că este "de viață făcător". Concluzia care se impune este următoarea: nu putem face nici o separație între lucrarea Duhului Sfânt și cea a Tatălui și a Fiului. Inițiativa creației aparține Tatălui, dar Acesta a creat totul prin Fiul, în Duhul Sfânt. Rolul Duhului este de a ridica creația prin Biserică, spre plenitudinea vieții dată în Hristos. Dacă Hristos a venit tocmai pentru a da lumii slăbite de păcat plenitudinea vieții, acest lucru a fost posibil tocmai datorită faptului că Duhul, care la începutul creației se purta pe deasupra apelor, umple firea umană a lui Hristos prin prezența Sa, făcând-o pângă umaniității răscumpărate și îndumnezeite. Lucrarea Duhului nu se referă numai la om, ci la întreaga creație: "Pentru că făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtașă la libertatea mării fiilor lui Dumnezeu. Căci știm că toată făptura împreună suspină și împreună are dureri până acum. Și nu numai atât, ci și noi, care avem pârga Duhului, și noi înșine suspinăm în noi, așteptând înfierea, răscumpărarea trupului nostru" (Rom. 8, 21-23)¹³.

Deci, separarea artificială între persoanele Treimii și lucrarea Lor, și în special separarea între lucrarea Mântuitorului Hristos și cea a Duhului Sfânt nu are nici o relevanță biblică. În virtutea comuniunii trinitare, Duhul rămâne mereu în Fiul. Iată motivul pentru care Noul Testament ne prezintă persoana lui Hristos ca "plină" de Duhul Sfânt.

12. *Ibidem*, p. 61-62.

13. *La puissance reconciliatrice de la Trinité*, Rapport d'un colloque de la Conférence des Eglises européennes du 22 au 26 novembre 1982, Goslar..., p. 7-16.

Așa cum am văzut, gândirea părinților nu iese din dreptarul Bisericii privind Sfânta Treime și iconomia Acesteia.

În acest sens, Sf. Atanasie este completat în mod magistral de Didim cel Orb, de Sf. Vasile și de Sf. Grigorie de Nazians.

Didim cel Orb, supranumit teologul Treimii și-a exprimat gândirea teologică prin formula: "o singură natură, trei ipostasuri". Pornind de la această unitate de natură, el demonstrează că în Treime nu se poate vorbi decât de o lucrare comună a celor trei persoane sau deduce unitatea naturii din unitatea lucrării: "De vreme ce ipostasele posedă aceeași cinstitură și lucrare, ele cer aceeași natură, nediferind între ele nici în ceea ce privește divinitatea, nici în ceea ce privește puterea...". În Providența divină se sesizează cel mai bine lucrarea comună, ca urmare a unității de natură. Bineînțeles, această unitate absolută de natură, de voință și de lucrare transcende rațiunea umană. "Așadar, cine se împărtășește de Duhul Sfânt, în același timp se împărtășește (are parte) de Tatăl și de Fiul. Și cel care are iubirea tatălui o are pe aceasta în Fiul, dăruită prin Duhul Sfânt. Dar cel ce se împărtășește de harul lui Iisus Hristos are același har dat de la Tatăl prin Duhul Sfânt. Așadar, se arată că în toți este aceeași lucrare (energie) a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt. Dar, întrucât lucrarea (energia) una este, una este și ființa, pentru că cele care au aceeași fire sunt homoousia, au aceleași lucrări după cum și cele care sunt de natură diferită și anhomousia sunt diferite și diverse"¹⁴.

Raportul dintre ceea ce este comun și ceea ce este particular este același ca și cel dintre ființă și ipostas. Fiecare dintre noi participăm la ființă prin ceea ce avem în comun; în schimb, însușirile individuale sunt specifice fiecăruia în parte. "De aceea și aici termenul "ființă" este comun tuturor persoanelor treimice, cum este cazul cu sfințenia, cu dumnezeirea și cu orice s-ar mai putea înțelege, pe când însușirile specifice le are fiecare separat: cea de părinte, de fiu sau de putere sfințitoare. De aceea, dacă s-ar spune că persoanele sunt fără ipostas, o astfel de afirmație e ceva absurd, iar dacă am accepta ca adevărate toate trei ipostasele, atunci atâtă mărturisim câte și numărăm. În chipul acesta, prin învățătura despre "deoființime" se asigură și unitatea dumnezeirii, dar și recunoașterea Treimii, adică existența concomitentă a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt"¹⁵. Dacă nu se admite comuniunea ființei, se cade foarte ușor în politeism, tot așa cum dacă nu se admite deosebirea ipostaselor se cade în iudaism. Dacă nu se admite paternitatea, nu se poate vorbi nici de Dumnezeu Tatăl. Nu este suficientă simpla enumerare a diferențelor dintre persoane, ci trebuie precizat și faptul că fiecare persoană există într-un ipostas. "Sabelie însuși nu a renunțat la ficțiunea fără consistență a persoanelor (înțelese ca mască) atunci când afirma că Dumnezeu Însuși, fiind Unul, se schimbă de fiecare dată, potrivit necesității momentului, astfel încât poate vorbi când în calitate de Tată, când de Fiul sau de Duh Sfânt. Inventatorii acestei incalificabile erezii reînnoiesc o veche greșală, de vreme ce resping ipostasele și neagă numele Fiului lui Dumnezeu"¹⁶. Sf. Grigorie de Nazians îi revine

14. *Despre Duhul Sfânt*, București, 2001, p. 103.

15. Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a treia (P.S.B. 12), *Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, EIBMO, București, 1988, p. 441.

16. *Ibidem*, p. 434.

meritul de a fi lămurit odată pentru totdeauna relația între natură și persoane. În Treime există trei individualități sau ipostasuri, dar și raportare la natură, divinitatea este una. Ipostasele sau persoanele sunt împărțite fără a fi separate. Divinitatea este una în trei persoane și cele trei persoane formează o unitate. Unitatea nu trebuie să fie sinonimă cu confuzia și nici împărțirea cu separarea. Caracterele distinctive ale persoanelor divine sunt: nenașterea, nașterea și purcederea: "Numele propriu al celui ce este fără origine este Tatăl; numele propriu al celui care este născut din eternitate este Fiul, iar numele celui care purcede sau vine fără a fi născut este Duhul Sfânt"¹⁷.

Pe lângă dificultățile teologice propriu-zise, separarea lucrării Mântuitorului Hristos de cea a Duhului Sfânt și invers a provocat în domeniul spiritualității nașterea a două mișcări contrare: pietismul și secularizarea. Pietismul acordă un interes exclusiv realităților spirituale, provocându-l pe credincios să ignore realitățile materiale. Dimpotrivă, secularizarea acordă o importanță deosebită preocupărilor față de realitățile materiale, ignorându-le pe cele spirituale. Antagonismul acestor două mișcări era ireductibil. Raportat la secularizare, pietismul presupune o unică bază pnevmatologică, tot așa cum raportată la pietism, secularizarea este animată de presupuziții pur hristologice. Făcând abstracție de Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, pietismul fuge din fața realităților lumii și a secularizării, iar secularizarea, făcând abstracție de Duhul Sfânt, pierde relația cu transcendența lui Dumnezeu. Ambele mișcări sunt bazate pe separarea între lucrarea lui Hristos și cea a Duhului Sfânt¹⁸.

Datorită acestei abordări, relația între Biserică și lume a început să fie concepută în termeni exteriori, care au dus, în cazul pietismului, la opoziția dintre Biserică și lume sau la identificarea facilă a lumii cu păcatul, iar în cazul secularizării la scoaterea lui Dumnezeu din lume sau la marginalizarea Lui la nivelul conștiinței. Abordarea relației dintre Biserică și lume trebuie făcută în termeni care presupun interioritatea: creația are raționalitatea sa internă, ca expresie a raționalității divine, imprimată în structura ei de către Duhul Sfânt. Rolul Bisericii este de a lupta împotriva păcatului și nu împotriva lumii, pentru că și aceasta, în calitate de lucrare a lui Dumnezeu aspiră spre "mărirea fiilor lui Dumnezeu".

Dacă teologia apuseană, prin accentuarea unilaterală a naturii divine în detrimentul persoanelor a creat o spiritualitate care se bazează pe mișcarea ascendentă a credinciosului spre Treime – ca obiect al gândirii umane și provoacă fuga de lume și de problemele ei, teologia ortodoxă, care vede Treimea drept structură a supremei iubiri, care se deschide spre Biserică și spre lume, a susținut o spiritualitate bazată pe mișcarea descendentă a Treimii în viața Bisericii și a lumii. Numai această coborâre este capabilă să susțină în egală măsură ridicarea spirituală a credincioșilor spre Dumnezeu și responsabilitatea față de lume. Mai mult, respon-

17. Cf. Johannes Quasten, *Imitation aux Pères de l'Église*, vol. III, Les Éditions du Cerf, Paris, 1987, p. 359.

18. *Le soupir de la création. Les chrétiennes d'Europe à la recherche de leur responsabilité aujourd'hui*. Rapport d'une colloque de la Conférence des Églises européennes du 22 au 26 mars 1982, Bucarest, Roumanie, p. 19-26.

sabilitatea creștină față de lume este răspunsul provocat de ridicarea spirituală, ca urmare a coborârii Treimii în viața Bisericii și a lumii. Ca structură a supremei iubiri, care depășește dilema dintre individualism și colectivism, prin integrarea persoanei în natură și a naturii în persoană, Treimea rămâne baza lucrării sociale și politice a creștinilor în lume. Acesta este motivul care a provocat afirmația că Treimea este sau sintetizează programul socio-politic creștin¹⁹. Deci, opinia că spiritualitatea și responsabilitatea sunt două preocupări diferite sau contradictorii nu poate avea fundament teologic real: Mântuitorul Hristos condiționează fericirea eternă de solitudinea față de nevoile aproapelui, în a cărei față trebuie văzută chiar fața Lui. După Sf. Chiril al Alexandriei, în fața umană a lui Hristos și uniți cu El în disponibilitatea față de alții, Dumnezeu Tatăl ne vede și pe noi înșine, tot la fel cum în aceeași față a lui Hristos și uniți cu El, noi Îl vedem pe Dumnezeu²⁰.

Această responsabilitate vizează nu numai omul, ci și creația întreagă, care trebuie văzută drept darul lui Dumnezeu, menit să cultive comuniunea și solitudinea. Când aceasta este sesizată ca o pradă este golită de sens și din mijloc de cultivare a comuniunii devine mijloc de învrăjbit și de dispute. Ierurgiile care privesc creația vor să asigure tocmai această folosire respectuoasă a darului lui Dumnezeu, prin invocarea puterii Duhului Sfânt împotriva forțelor distructive, mulțumind pentru darul primit și susținut în existență.

Filosofia greacă, inspirându-se din dualismul gnostic, a impus o strictă separare între spirit și materie. Pe baza acestui antagonism a fost elaborată cosmologia ptolomeică care a provocat în domeniul gândirii o profundă ruptură între realitățile cerești și realitățile pământești sensibile. În această cosmologie, lumea spirituală a ideilor eterne și lumea empirică a materiei, eternă ea însăși, apar ca două realități paralele, fără nici o relație internă.

Raportându-se la această cosmologie care consideră că orice raționalitate rămâne exterioară lumii empirice, de unde dualismul între spirit și materie, părinții Bisericii au pus la baza materiei o raționalitate ca expresie sau reflex -- prin puterea Duhului Sfânt -- a raționalității divine, personificată în Logos, ca Fiul al lui Dumnezeu întrupat. După natura Sa, Dumnezeu este transcendent față de lume, prin energiile divine necreate este prezent și lucrător în lume. Realitatea energiilor divine necreate demonstrează că lumea vizibilă nu este constituită dintr-o materie amorfă, opusă spiritului, pentru că dispune de o raționalitate care face posibilă unirea între spirit și materie în Mântuitorul Hristos²¹. Din această cauză, Părintele Stăniloae a spus că întreaga creație este o rațiune divină plasticizată²².

Separarea radicală între spirit și materie ilustrează o idee platoniciană care nu are nimic comun cu Scriptura. Conform acesteia, omul reprezintă o unitate orga-

19. *Ibidem*.

20. *Închinarea și slujirea în Duh și adevăr*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1991, p. 259.

21. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, București, 1996, p. 186.

22. *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1978, p. 345-358.

nică ca rezultat al interpenetrării dintre spirit și materie. Fiul lui Dumnezeu Se întrupează din Fecioara Maria, prin puterea Duhului Sfânt. Aceasta înseamnă că Duhul Sfânt are capacitatea de a coborî în natura umană și că aceasta are ea însăși capacitatea de a se lăsa penetrată de Duhul. Grație acestei realități, omul poate deveni, prin Duhul Sfânt, o nouă creație în Hristos. În aceasta constă forța spiritualității creștine și dacă am pierdut-o, trebuie să o redescoperim.

Prin toate actele împlinite în vederea mântuirii noastre, Mântuitorul Hristos a transfigurat prin Duhul Sfânt trupul pe care l-a asumat prin întrupare, cu scopul de a-l oferi ca izvor de viață și de transformare spirituală pentru cei care cred: *"Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip, din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului"* (II Cor. 3, 18).

Sușinerea transcendenței lui Dumnezeu a dezvoltat în mintea omului modern ideea absenței lui Dumnezeu din creație, "fapt care s-a soldat cu procesul de secularizare a lumii și a dus la golirea materiei de orice conținut sau semnificație spirituală"²³. Secularizarea introduce la rândul ei și separarea dintre om și natură, sau în termeni filosofici dintre "res cogitans" și "res extensa". Această ultimă disociere susține în continuare criza ecologică și pentru a o depăși este nevoie de schimbarea mentalității, prin trecerea de la o gândire dualistă la o gândire integrativă.

Această sarcină este ușurată astăzi de cercetarea științifică care a descoperit că materia are o ordine logică interioară, care depășește opoziția dintre spirit și materie. Din această cauză, în lumea științifică se vorbește despre electron ca despre un "purător" de Duh. Revelația a anticipat cu mult timp înainte această descoperire modernă a științei, afirmând că lumea a fost creată prin Logos. Or, dacă Logosul înseamnă Cuvânt, Rațiune și Raționalitate, înseamnă că întreaga creație presupune o raționalitate, o ordine logică interioară, ca structură a materiei²⁴. Prin această ordine logică internă a naturii care constituie fundamentul relației între Duhul Sfânt și creație, se poate depăși criza trinitară provocată prin disocierea între natură și persoane, criza modelului unității Bisericii favorizată de separarea între diversitate și unitate, ca și criza spirituală fundamentată pe disocierea între spirit și materie. Din această perspectivă, este posibil să descoperim puterea reconciliatoare a Treimii în viața Bisericii și a lumii și de a da un nou impuls ecumenismului, ca și responsabilității creștine față de lume.

În sfârșit, puterea reconciliatoare a Treimii la nivelul subconștientului uman este bazată pe o profundă viață de acțiune și de rugăciune. Aceasta elimină ideea de refulare sau de mortificare a instinctelor prin conversiunea violenței în dragoste și a fricii de moarte în speranța vieții în Mântuitorul Hristos înviat. Spiritualitatea creștină se adresează omului întreg, spiritului și

23. Pr. prof. dr. Dumitru Gh. Popescu, *Teologie și cultură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1993, p. 119.

24. *Ibidem*, p. 97-112.

trupului, și implică în același timp reînnoirea vieții atât la nivelul conștientului, cât și la nivelul subconștientului.

Printr-o asemenea spiritualitate se poate lupta atât împotriva crizei spirituale, care amenință securitatea interioară a omului, cât și împotriva crizei politice, care amenință securitatea lumii. Mișcarea descendentă a puterii reconciliatoare a Sfintei Treimi până în profunzimile subconștientului uman constituie forța ridicării spirituale ca și a responsabilității creștine în lume. Adevărata relație între spiritualitate și responsabilitate se descoperă în profunzimea ființei umane.

Sfânta Treime, înțeleasă ca expresie a comuniunii supreme, nu se confundă cu creația, dar este prezentă în creație prin energiile necreate. Acestea fac posibilă transfigurarea creației în Hristos și Biserică, prin Duhul Sfânt, iar în acest proces omul are un rol deosebit, pentru că atât el, cât și creația în general nu au fost aduși la existență pentru autonomie și secularizare, ci pentru transfigurare și comuniune cu Dumnezeu. Cerul nou și pământul nou de care vorbește Scriptura sunt realitățile finale în care comuniunea cu Dumnezeu și implicit transfigurarea vor constitui nota dominantă a veșnicei existențe fericite în Hristos, prin Duhul Sfânt.

CREȘTINISMUL ARAB ÎNTRE TRADIȚIE ȘI TERITORIALITATE

Pr. lect. dr. EMANOIL BĂBUȘ

Încercarea de a vorbi despre creștinii din Orientul Mijlociu, sau mai bine zis despre arabii creștini încadrați în lumea musulmană începând cu secolul al VII-lea, poate părea un lucru îndepărtat de spațiul geografic tradițional creștin. Ce au însemnat arabii în istoria umanității, se cunoaște foarte bine, au realizat lucruri remarcabile în domenii dintre cele mai diverse, plecând de la descoperirile arheologice și continuând cu înfăptuiri deosebite în matematică, medicină, filosofie, literatură, arte, etc¹. Din păcate creștinii din Occident sau chiar cei din Europa de Est și Rusia uită uneori că religia creștină s-a născut în Orient, iar când vorbesc despre Orientul Apropiat sau cel Mijlociu se gândesc aproape în exclusivitate la arabii musulmani. De asemenea impresiile despre acest spațiu sunt adesea deformate de mass-media, de o literatură românească, de o informație lipsită de obiectivitate, sau de o impresie superficială ce poate proveni dintr-o scurtă călătorie turistică sau de afaceri². De aceea este necesar un studiu mai îndeaproape al tradiției arabe creștine, care se întinde din Orientul Apropiat până în Spania; cultural ea se întâlnește cu tradițiile siriacă, latină sau armeană, distingând și filoane maronite, caldee sau asiriene.

Din punct de vedere dogmatic tradiția araba creștină se împarte în trei confesiuni:

– cea *melkită* atașată hotărârilor de la Calcedon din 451 și învățaturii cu privire la *unicul ipostas al lui Hristos cu cele două firi*. În arabă credincioșii melkiți mai poartă și numele de Rum, adică romani, în calitate de moștenitori ai creștinilor bizantini "romani".

– *iacobiții* care vorbesc despre *un singur ipostas cu o singură fire a lui Hristos*; siriacii, coptii și armenii care sunt de acord cu ei se consideră "monofiziți".

– *nestorienii* care susțin existența lui Hristos a *două ipostase și două firi*, doctrina este îmbrățișată de asirieni.

În forma ei eclesială tradiția arabă își găsește cea mai bună expresie în Biserica coptă din Egipt, cea mai mare dintre Bisericile vechi-orientale ca număr de credincioși și ca influență. Biserica asiro-caldeeană își are centrul în Irak, Bisericile siriacă și melkită sunt concentrate în Siria, iar cea maronită în Liban³.

Originalitatea tradiției arabe creștine este cu atât mai evidentă cu cât ea este anterioară islamului. Prima scriere arabă provine din siriacă și ar fi opera mediuului creștin, deoarece cele mai vechi vestigii au fost descoperite în preajma unor biserici ca cea de la Zebd, la sud-est de Alep, unde există inscripții trilingve, în greacă, arabă și siriacă. Prin învățământul practicat pe lângă Biserică, scrierea va ajunge până în Bahrein sau în regiunile de coastă ale Golfului Persic, unde erau instalate comunități de creștini⁴. Astfel obiecția venită din partea arabilor musul-

1. Mehmet Ablai, *Arabii. De la Meca la Cordoba*, București, 1968, p. 7.

2. M. Crmonese, G. Porzio, *Guida ai paesi arabi*, Milano, 1983, p. 11.

3. Kegham Abgar, "La tradition arabe chrétienne" în *Communio*, nr. XVII, 1992, p. 68.

4. S. Khalil, "Les caractéristiques de la tradition arabe chrétienne" în *Theological Review*, Beyrouth, 1982, vol. 5/2, p. 188-190.

mani cum că arabii creștini nu ar fi indigeni, adică arabi, nu are nici un fundament istoric. Această remarcă se poate sprijini parțial pe refuzul "arabicității" câtorva grupe de creștini, cărora le place uneori să accentueze apartenența lor etnică mai veche, identificând religia cu etnia⁵. Fiecare dintre contestatari uită că acești creștini erau arabi înainte de secolul al VII-lea, când a început epoca islamică. Examinând bine arabicitatea și islamitatea, putem releva o diferență apreciabilă: cea mai mare parte a musulmanilor nu sunt arabi, aceștia reprezentând practic numai 17% din totalul lor. Cele mai mari state musulmane nu sunt cele arabe ci: Indonezia, Pakistanul, Bangladeshul și India. În sfârșit marele număr de creștini arabi, moștenitori în secolul al IV-lea ai prozelitilor arabi de care vorbește Faptele Apostolilor, demonstrează că nu putem identifica religia cu națiunea. De altfel arabicitatea nu poate indica o rasă sau o religie, ci o cultură, o istorie și un destin comun⁶.

În secolul al IX-lea întâlnim foarte multe lucrări ale comunităților arabe creștine, care își exprimă acordul lor asupra dogmei și dezacordul asupra termenilor filosofiei folosiți în exprimarea ei. De exemplu un scriitor siriac din secolul al XI-lea, Ali ben Arfadi, care locuia nu departe de Alep, ilustrează raportul dintre creștini prin următoarea imagine: "trei persoane escaladează un munte fiecare dorind să ajungă în vârf, acest vârf este Hristos spre care tindem cu toții. În ciuda diferențelor noi suntem cu toții de acord asupra lui Hristos"⁷. O încurajare a acestei apropieri a fost și folosirea unei singure limbi, araba, de către toate comunitățile creștine din această zonă. De altfel disputele dintre creștini, pentru motivele politice, culturale sau filosofice, într-un cuvânt între culturile acestor comunități, au permis diviziunile din secolul al V-lea. Fiecare comunitate avea limba sa: greacă, siriacă, coptă, armeniană, împreună cu cultura corespunzătoare. Astfel în disputele hristologice calcedoniene și postcalcedoniene pentru exprimarea credinței unice în Hristos s-a resimțit dificultatea de înțelegere a termenilor teologici, diferiți în fiecare comunitate.

Odată cu expansiunea musulmană, limba arabă va câștiga întregul Orient-Apropiat, ceea ce-i va determina treptat pe creștini să-și abandoneze limba, scrierea, și să vorbească araba, folosită și la Sfânta Liturghie. Astfel fără a se converti la islam, creștinii s-au arabizat în Egipt, Mesopotamia și întregul Orient-Apropiat. De aceea limba arabă a devenit practic un mijloc de comunicare pentru întreaga regiune între creștinii, care au înțeles că nu trebuie să rămână izolați. Cultura și limba arabă au fost factori de unitate a creștinilor din zonă.

Nu trebuie uitată nici legătura istorică a arabilor creștini cu lumea bizantină din care provin în chip parțial, sau implicarea lor începând din secolul al XIX-lea în problema Orientului și jocul marilor puteri în regiune (Franța, Marea Britanie, Rusia, Statele Unite ale Americii). Toate acestea au făcut ca diversitatea proble-

5. Este vorba despre copti, asirieni, caldei sau fenicieni.

6. Un studiu interesant despre teologia arabilor ortodocși are Î. P. S. Nicolae, Mitropolitul Banatului, publicat în revista "Ortodoxia", nr. 1, ianuarie-martie, 1984, p. 115-120.

7. Cf. S. Khalil, "La culture arabe chrétienne ancienne et son interaction avec la pensée arabe musulmane", în Islamocristiana, Roma, 1982, nr. VIII, p. 4-5.

melor unor comunități arabe creștine să evidențieze relația dintre teritoriu și identitate⁸, despre care vom încerca să vorbim în prezentul studiu.

Am văzut că în momentul cuceririi musulmane creștinii din această parte a lumii erau deja divizați, între ortodocși rămași fideli Imperiului bizantin și melkiți⁹, nestorienii¹⁰ sau monofiziți din regiunile periferice ale Imperiului și de dincolo de el, din Armenia, Egipt sau Siria. Aceste segmentări confessionale stabilite în urma unor divergențe de ordin hristologic, creau noi diviziuni profunde de genul celor de ordin politic sau cultural între diferitele populații semitice. În cadrul Imperiului otoman minoritățile arabo-creștine erau sub autoritatea patriarhului de la Constantinopol, secondat de patriarhul Alexandriei pentru Africa, și de cei ai Antiohiei și Ierusalimului pentru Orientul Apropiat. Caracteristica acestor ortodocși arabi era faptul că ei aveau episcopi greci, iar preoții și diaconii erau arabi. Creștinii monofiziți erau conduși pentru Egiptul copt, de către patriarhul copt de la Alexandria, iar pentru restul Imperiului de către patriarhul armean a cărei autoritate se întindea și asupra siriacilor-iacobiți, ca și asupra nestorienilor de la frontiera turco-persană, vorbitori ai limbii arameene.

Maroniții proveneau dintr-o erezie ieșită din monofizism, numită monoteism, care accepta în persoana lui Hristos o singură voință, cea dumnezeiască. Ei erau situați din punct de vedere geografic în regiunea Libanului de astăzi și se vor alătura Romei în perioada cruciadelor.

Creștinii arabi sau arabizați trăiau îndeosebi în valea Nilului sau în zonele fertile ale Palestinei, Siriei și Mesopotamiei. În cazul ortodocșilor ei erau în marea majoritate urbanizați, iar alții precum maroniții locuiau în zonele muntoase. Începând cu secolul al XVII-lea, fiecare din aceste Biserici a cunoscut un proces de uniatizare, adică de atașament al clerului și credincioșilor față de Roma. Ex-

8. Menționăm aici câteva lucrări cu caracter general pe care le-am consultat pentru a înțelege mai bine cele două concepte, identitate și teritorialitate: François Thual, *Les conflits identitaires*; Ellipses, 1995; Setton-Watson Hugh, *Nations and states*, Maww press, 1977; François Thual, Chaurade Aymeric, *Dictionnaire de géopolitique*, Ellipses, 1995.

9. Denumirea de melkiți este dată creștinilor din Siria și Egipt care au acceptat hotărârile sinodului de la Calcedon din 451, cu privire la cele două naturi, cea umană și cea divină în persoana lui Hristos. Numele de melkit vine din siriacul malka (regele) desemnându-i pe așa-numiții "valeți ai împăratului". Termenul de melkit a fost la început atribuit numai creștinilor din Egipt, fiind ulterior aplicat tuturor calcedonienilor din Orientul Mijlociu și a sfârșit prin a-i desemna pe credincioșii patriarhatelor de Alexandria, Ierusalim și pe cei din Antiohia. După schisma din 1054, patriarhii de la Antiohia au încercat să refacă unitatea cu Roma, luând naștere mici grupe de melkiți catolici. În 1724, un catolic, Chiril al VI-lea a fost ales pe scaunul patriarhal de la Antiohia, alături de el fiind mai mulți episcopi și aproximativ un sfert dintre credincioși. Ortodocșii care erau împotriva unirii cu Roma și-au ales propriul patriarh și au primit din partea guvernului otoman recunoașterea oficială care le garanta autonomia. Convertiri la catolicism au fost relativ rare în patriarhatele de Alexandria și Ierusalim, existând numai un singur patriarh melkit catolic ce poartă titlul de "patriarh al Antiohiei, Alexandriei, Ierusalimului și întregului Orient". Melkiții catolici săvârșesc Sfânta Liturghie bizantină, în limba arabă vorbită în regiune și au circa 250.000 de credincioși în Orient și aproape 50.000 de emigranți în Brazilia, Argentina, Statele Unite și Canada.

10. Adepți ai învățaturii lui Nestoric. Persecutat fără cruțare, nestorianismul și-a găsit refugiu după 431, la școala de la Edesa, la marginea Imperiului Bizantin. În 489, școala a fost închisă din ordinul împăratului Zenon (474-491), nestorienii fiind nevoiți să treacă în Persia, unde au înființat școala de la Nisibi. Din Persia nestorianismul s-a întins în Mesopotamia, Arabia, India sau Vestul Chinei.

pansiunea romană a reprezentat un semn al sosirii marilor puteri în zonă, în lupta lor pentru recucerirea și dezmembrarea Imperiului otoman. Folosirea factorilor religioși urma o schemă simplă: Franța îi proteja pe catolici (maroniți și uniți de toate tendințele), Rusia pe ortodocși, privilegiind în mod sistematic elementul arab și determinându-l să se opună ierarhiei grecești, observând în acest gen de pan-ortodoxie un complement la politica sa în Balcani, cu perspectiva deschiderii la Marea Mediterană. Tot Rusia a depus eforturi deosebite și pentru apropierea Bisericii copte din Etiopia și posibilitatea instalării la Marea Roșie, ceea ce i-ar fi permis accesul la Africa.

În secolul al XIX-lea alte puteri pătrund în Orientul Apropiat prin intermediul religiei. Austria apare ca protectoare a greco-catolicilor, iar Marea Britanie și Statele Unite ale Americii își vor întinde misiunile protestante peste tot. La sfârșitul secolului vom asista în Mesopotamia la o veritabilă cursă de "misiuni" printre populațiile creștine locale, acțiune accelerată și de descoperirea unor însemnate zăcăminte de petrol.

Înainte de a trece la prezentarea modului de funcționare identitară a acestor creștini arabi în perioada declinului Imperiului otoman, ca și a creșterii sentimentului național arab, credem că este util să ne oprim puțin asupra aspectului sociologic al acestor comunități.

Supuse statului juridic rezervat non-musulmanilor de către musulmani, aceste comunități creștine formează așa-numitele micro-societăți închise, adesea delimitate teritorial în zone muntoase de refugiu, ceea ce permitea dezvoltarea unui sentiment identitar deosebit de puternic, întărit și de ostilitatea ambiantă. Unele dintre ele se aflau în zone care făceau obiectul unor intense rivalități între puterile europene: rivalitatea dintre Franța și Anglia din Egipt, în regiunea siro-palestiniană și Mesopotamia, germano-engleză și ruso-engleză în Mesopotamia.

În aceste condiții minoritățile creștine ca și cele musulmane (druzi, alaouți, șiiți etc) din Orientul Apropiat devin un punct de sprijin pentru diferitele puteri în rivalitățile dintre ele. În schimb această instrumentalizare, se va traduce printr-o consolidare a identității acestor comunități-națiuni și prin adoptarea pentru unele dintre ele a unui model politic european de genul Stat-națiune. În general aceste tentative vor fi destinate eșecului.

Ortodocșii arabi nu au manifestat niciodată veleități naționaliste. Populațiile urbanizate cu o situație materială bună din vremea lui Petru cel Mare, influențate de propaganda rusă, anti-greacă, trăiau într-o relativă bună înțelegere cu otomanii. La începutul secolului al XX-lea ei aleg mai degrabă cauza arabă decât particularismul ortodox și militează de partea naționaliștilor arabi împotriva otomanilor, a francezilor sau a englezilor. Astfel unul dintre fondatorii partidului Baas a fost un ortodox, Michel Aflak. Răspândirea ortodocșilor arabi în orașele Siriei otomane (Liban, Siria, Palestina, Iordania) excludea orice posibilitate de teritorializare a identității lor, care se va îndrepta în aceste condiții către formele unui militanțism arab mai mult sau mai puțin laic.

Unii ortodocși precum melkiții, foarte marcați de influența franceză și cea austriacă, se vor atașa Romei în secolul al XVIII-lea, pentru a se desprinde de episcopatul grec. Aceștia vor juca un rol foarte important în procesul de reînnoire

al culturii arabe și al renașterii sentimentului național arab. Din perioada napoleoniană acești uniți arabi vor participa la dezvoltarea Egiptului și a Siriei. Orientarea lor pro-occidentală va declanșa însă o atitudine reținută față de ei din partea turcilor. Același fenomen s-a petrecut și cu monofiziții arabi, numiți iacobii, dintre care o parte sunt atașați Romei, fiind răspândiți în Siria otomană: aceștia au cunoscut în vremea primului război mondial un început de genocid cu caracter religios. Astfel risipirea diferitelor minorități creștine în Orientul Apropiat le-a diminuat posibilitățile reale de teritorializare a propriei lor identități comunitare, conducându-le spre un naționalism arab radical.

Monofiziții copti s-au separat de Bizanț în secolul al VI-lea pentru a scăpa de presiunile fiscale și politice ale Imperiului bizantin. Coptii, nume care vine din limba greacă și înseamnă pur și simplu "egiptean", i-au primit în 640 pe arabii musulmani ca pe niște eliberatori. Treptat ei au fost arabizați, suportând destul de greu condiția inferioară de *dhimma*, într-un context amestecat de toleranță și persecuție. Chiar dacă au reușit să-și păstreze credința, ei erau cetățeni de rangul al II-lea în sânul Imperiilor arabe și a celui otoman. O parte din acești copti se vor atașa Romei în secolul al XVII-lea. În secolul al XIX-lea coptii au participat la trezirea sentimentului național arab-egiptean, care avea ca principal scop construirea unui mare Imperiu arab pornind de la Cairo. Această atitudine se va menține de-a lungul întregului secol al XIX-lea, coptii opunându-se și prezenței britanice din secolul al XX-lea. Concentrați din punct de vedere istoric în nordul Egiptului, modernizarea acestei țări îi va determina să se deplaseze către marile orașe egiptene precum Cairo sau Alexandria. Asemenea altor comunități creștine arabe, răspândirea lor geografică precum și amestecul cu alte popoare musulmane majoritare în zonă, nu vor face altceva decât să împiedice orice idee de regrupare națională. Această situație îi va conduce pe copti spre un naționalism laic, multi-confesional. De asemenea înlocuirea monarhiei cu sistemul republican va deschide pentru ei o perioadă dificilă. În confruntarea sa cu lumea occidentală nasserismul¹¹, a avut mereu tendința să-i acuze pe acești creștini că ar fi agenți ai Occidentului, acel Occident frâncobritanic care în alianță cu Israelul va ataca Egiptul în 1956, ca urmare a naționalizării canalului Suez. Naționalismul laic al lui Nasser va da dovadă mereu de reținere față de copti, considerați a fi a V-a coloană a Occidentului. Această mișcare se va radicaliza în vremea lui Sadat, fiind preludiul unei puternice emigrații copte spre țările occidentale. În 1998, mai mult de 2.000.000 de copti trăiau în Europa și America. Astăzi creșterea islamismului în Egipt nu face decât să accentueze această tendință emigraționistă, chiar dacă guvernul dorește să se folosească de copti pentru blocarea extremismului islamic.

Exodul creștinilor arabi în afara lumii arabe este un fapt major al secolului al XX-lea. Părăsind Egiptul, Libanul, Irakul, Siria, Iordania și Israelul, creștinii arabi sunt astăzi mai numeroși în afara lumii arabe decât în locurile istorice de origine. Acest exod al vechilor arabi creștini reprezintă una dintre principalele caracteristici ale istoriei arabo-creștine actuale și una dintre consecințele imposibilei teritorializări a acestor diferite comunități.

11. Adepții regimului fostului președinte al Egiptului Gamal Abdel Nasser (1918-1970), care a avut ca principale direcții în politica sa: socialismul și unitatea arabă.

Din partea lor, maroniții trăiau în munții Liban, amestecați cu populațiile druze care-i dominau din punct de vedere social. Ruperea echilibrului dintre cele două comunități se va produce în momentul invaziei Siriei de către trupele lui Mehmet Ali, pașa Egiptului susținut de Franța și care dorea să alcătuiască un vast Imperiu arab modern, în detrimentul Imperiului otoman. Conducătorii maroniți au susțineră tentativa sa și vor colabora cu el în timp ce druzii sprijiniți de Londra, susțineau Istanbulul. Interesele diferite au condus la confruntări și masacre importante, relațiile dintre cele două comunități fiind puternic afectate. Sub presiunea Marilor Puteri, neliniștite de creșterea influenței Franței în Orientul Apropiat, este găsit un modus-vivendi între diferitele confesiuni din această zonă. Din păcate în 1860, ca urmare a intrigilor engleze în dorința de a controla drumul Indiilor și a menține integritatea Imperiului otoman, războiul civil dintre cele două comunități reizbucnește, aspectul său brutal fiind ilustrat de masacrarea maroniților de către druzi¹². Aceasta va produce în Europa o emoție puternică și va conduce la intervenția militară în Liban, a Franței secundată de Austria, susținătoare a melkiților catolici. Cei 20.000 de morți ai acestui război civil a permis recunoașterea în sânul Imperiului otoman, a unei specificități maronite cu o structură administrativă proprie și mai ales susținerea continuă a Franței pe plan politic, cultural și religios. Această pace precară a avut de asemenea drept consecință formarea unei diaspore maronite caracterizată prin deplasarea acestei populații din zona muntoasă către Beyrouth și spre orașele de coastă ale actualului Liban; în acea vreme Beyrouth era un oraș dominat și populat de suniți și de ortodocși. Criza va deschide și calea exilului în afara Imperiului otoman. O altă consecință ceva mai îndepărtată, dar de care trebuie să ținem seama, a fost formarea în sânul inteligenței maronite a unui curent naționalist arab, care împreună cu ortodocșii și greco-catolicii, vor forma alături de mediile musulmane, una din componentele renașterii naționale identitare arabe. Elita maronită forma o elită pentru Liban și o alta pentru lumea arabă, un exemplu interesant în acest sens fiind mențiunea că primul dicționar de limbă arabă a fost scris de maroniți.

Pentru a înțelege mai bine deșteptarea sentimentului arab, este bine să ne amintim că în 1914, după emanciparea Balcanilor, o parte considerabilă din populația Imperiului otoman era arabă; de aici miza considerabilă reprezentată de creșterea sentimentului național arab pentru viitorul Imperiului turc și de asemenea violența represiunii turcești care s-a abătut nu numai asupra armenilor și grecilor, dar și împotriva arabilor creștini, în special maroniți și iacobiți din regiunea muntelui Hauran¹³. În 1918, regiunea actualului Liban a fost eliberată de armatele britanice și franceze. De acum înainte se punea problema viitorului Libanului, care conform acordului încheiat acum trebuia să se găsească în zona de influență a francezilor. În acest caz erau prevăzute trei soluții: prima cu un Liban care putea rămâne ca o provincie în cadrul Siriei, o Sirie mare trecută de sub controlul

12. Druzii reprezintă populația Siriei și a Libanului care ocupă masivul vulcanic Darazi din Siria, nu departe de frontiera cu Iordania. Druzii sunt responsabili în secolul al XIX-lea de mai multe masacre comise împotriva maroniților. Pe vremea mandatului francez în Siria, druzii s-au revoltat împotriva marilor conducători feudali (iulie 1925). Astăzi druzii joacă un rol foarte important în rândul opoziției progresiste libaneze.

13. Platou muntos care se întinde pe teritoriul Siriei și al Iordaniei. El este ocupat de druzi.

otoman sub cel al Franței, apoi un micro-Liban limitat la zonele maronite non viable din punct de vedere economic și în sfârșit un micro-Liban extins asupra zonelor non maronite. Spre dezamăgirea naționaliștilor sirieni, cea de a treia soluție a fost reținută. Identitatea maronită a fost astfel teritorializată datorită Franței și includea și alte comunități creștine și musulmane, opunându-se practic Siriei care vedea în crearea Marelui Liban o manevră a imperialismului francez. Identitatea maronită se putea înscrie într-un teritoriu, dar lua ființă o țară ce cuprindea pe viitor nu mai puțin de 17 comunități religioase, creștine și musulmane. A urmat o perioadă de creștere economică și de dezvoltare identitară pentru maroniți, chiar dacă pentru alte comunități insatisfacțiile au fost numeroase. De fapt maroniții erau minoritari în Liban, iar în plus statul îi izola în sânul lumii arabe creștine deoarece ortodocșii erau tradițional mai degrabă favorabili Damascului decât Parisului. În 1943, pentru a pregăti independența, a fost adoptat un pact național care împărțea competențele politice între cele mai importante comunități libaneze: maroniți, druzi, șiiți¹⁴, suniți¹⁵ și ortodocși. Preponderența a revenit în cele din urmă maroniților chiar dacă acest lucru nu corespundea cu situația demografică din țară. Dacă maroniții au reușit să aibă un Stat pentru ei, acesta nu era un Stat al lor, iar pentru a-și menține preponderența s-a apelat la o partajare de putere cu celelalte comunități.

Între independența obținută în 1945 și începutul războiului civil din 1975, în istoria Libanului a intervenit un nou factor: în raport cu creștinii, musulmanii au devenit majoritari. În 1932 creștinii reprezentau 52% din populație față de 42% în timpul războiului civil, iar maroniții au trecut de la 29% la 24% dinamica demografică musulmană fiind dată de comunitatea șiită devenită cea mai importantă în țară. Aceste mutații demografice, asociate cu prezența refugiaților palestinieni, vor provoca o reconsiderare a puterii maronite, amplificată de obsesia acestora din urmă de situația încercuirii de către musulmani. Cele două fenomene vor declanșa un război civil care va dura 17 ani. În noile condiții strategia maroniților a alternat între menținerea actualului Liban, cu izolarea diferitelor comunități și crearea unei noi entități cu o suprafață mai mică, dar alcătuită numai de creștini. Ideea transformării Libanului într-un Stat descentralizat, federal, a apărut atunci când în urma războiului civil, țara s-a transformat în mai multe zone confesionale omogene și izolate una de cealaltă. Creștinii care până atunci au trăit în bună înțelegere cu musulmanii s-au refugiat acum la nord de Beyrouth. În urma acestei deplasări s-au format noi zone cu populație șiită, druză sau sunită. În afara satelizării Libanului de către Siria, rezultatul acestui război a fost consolidarea teritorializării comunităților libaneze, sau ceea ce s-a numit "cantonizarea Libanului", caracterizată prin existența unor zone preponderent comunitare în detrimentul unui Liban pluralist. Astfel reconstrucția unui stat libanez a eșuat, acesta fiind de fapt transformat într-o confederație de regiuni autonome care corespundeau prin-

14. Sunt membrii celor care la moartea lui Mahomed au considerat că succesorul acestuia trebuia să fie Ali Ibn Abu Talib. Șiiții consideră că succesiunea lui Abu Bakr, Umar și a lui Uthman în fruntea califatului a fost ilegală. Ei sunt prezenți astăzi, în mod deosebit în țări ca: Iran, Liban, India, Pakistan, și unele republici din fosta U.R.S.S.

15. Nume dat în islam celor care recunosc autoritatea primilor patru califi ai dinastiei Umayyazilor și a Abasizilor. Ei sunt în opoziție față de șiiți.

cipalelor comunități, fiecare conducându-se după propria lege. Triumful comunitarizării și teritorializării Libanului, va marca practic sfârșitul definitiv al maronismului, sau cel puțin al unui Stat cu o direcție preponderent maronită, marele vis franco-catolico-maronit.

Pe planul identitar, anii de război au permis reactualizarea unei teme importante: tema feniciană. Dornică de o demarcare de arabism, o parte a elitei maronite se va prezenta drept descendentă a fenicienilor, ceea ce le-a permis respingerea propriei arabicități și deci o distanțare față de islam. Ei vor trece de la un maronism activ în direcția renașterii culturale și naționale arabe de la sfârșitul secolului al XIX-lea, către un maronism restrâns la un teritoriu protejat de Franța, sau ceva mai târziu spre o comunitate care devine minoritară demografic și politic din cauza unei importante emigrații. Libanul ca țară deschisă influenței occidentale, dar și loc de refugiu pentru alte populații venite din Orientul Mijlociu, a reprezentat o excepție în istoria complexă a lumii arabe creștine. Cazul libanez arată imposibilitatea unei teritorializări politice viabile și durabile a unei minorități creștine pe pământ islamic.

Pentru Liban, dar și pentru alte țări din regiune, în încercarea de a scăpa statutului de minoritate și pentru a găsi mijloacele de a conviețui cu lumea islamică, creștinii au recurs la un anumit naționalism local, adică de consolidare a sentimentului de apartenență la Statele existente (create pe ruinele fostului Imperiu otoman). Caracterul multicomunitar le permitea dezvoltarea unei identități care nu se putea confunda cu grupările majoritare¹⁶. În contextul acestei "compartimentări" o transformare importantă se producea în planul identitar al majorității, care avea conștiința apartenenței la o țară. La adăpostul frontierelor, trasate în funcție de interesele marilor puteri europene, au fost create condițiile fuziunii comunităților creștine cu cele musulmane.

Naționalismul statal a fost cel mai bine ilustrat în Egipt. Condițiile erau și favorabile deoarece țara avea identitate națională incontestabilă și nu se confunda cu islamul. Între cele două războaie mondiale, coștii au militat în mod activ alături de musulmani pentru impunerea temei naționalismului egiptean, pentru un Egipt independent. Fostul secretar al O.N.U. Butros Gali, care aparține unei vechi familii de coșți a fost alături de liderul naționalist musulman Saad Zaghloul, atât la negocierile din închisoare, cât și la manifestațiile naționaliste, care au avut loc după cel de-al II-lea război mondial în Egipt.

O altă comunitate, victimă, de data aceasta a unui veritabil genocid au fost asiro-caldeii. În secolul al XIX-lea ei trăiau la limita dintre două Imperii: cel otoman și cel persan. Ei erau descendenții nestorienilor, Biserică care cunoscuse o expansiune misionară deosebită, până în Tibet și Java. Nestorienii au fost distruși de invazia mongolă, cei rămași refugiindu-se în regiunile muntoase. În Evul Mediu ei s-au împărțit în două ramuri: cea a asirienilor rămași nestorienii și cea a caldeilor atașați Romei. Originea lor etnică ridică și astăzi unele probleme pentru specialiști: sunt ei descendenții vechilor asirieni arabizați sau îi reprezintă pe kurzii aramaizați, iar apoi arabizați? Indiferent de ipoteză, cea mai mare parte dintre

16. Chabry Laurent și Chabry Annie, *Politique et minorité au proche Orient, les raisons d'une explosion*, 1984, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 57-60.

ei au păstrat limba aramaică. În secolul al XIX-lea ei trăiau în trei zone: Hakari, bastion muntos inaccessibil, printre kurzii din sud-estul Turciei de astăzi, în regiunea Massoul printre arabi și kurzi și în regiunea Urmia din Persia, printre azeri, kurzi și persani. Constant persecutați de diferiții lor vecini musulmani, pe la mijlocul secolului al XIX-lea ei au făcut obiectul mai multor solicititudini din partea misiunilor catolice franceze, anglo-anglicane, americano-protestante, germane și ruse-ortodoxe, mai ales din momentul în care s-a constatat că regiunea Massoul conținea enorme rezerve de petrol. Rusia vedea în minoritatea asiro-babiloniană un eventual punct de sprijin pentru a avansa în Turcia sau Persia, iar Biserica Ortodoxă Rusă chiar a reușit să recupereze o parte a minorității caldeene din Persia. În 1914, avansarea armatei rusești în Turcia orientală și ocuparea nordului Persiei vor determina deplasarea și instalarea asiro-caldeilor în Rusia. Reacția turcilor va fi deosebit de violentă: mai mult de 250.000 de asiro-caldeii au fost masacrați, iar alții se vor refugia în Rusia și în Persia ocupată de armata rusă.

Căderea Imperiului țarist în 1917, a antrenat un nou masacru în regiunea Urmia unde kurzii și perșii s-au năpustit asupra unei populații pentru care foștii aliați nu-i mai puteau susține. După noi masacre, asiro-caldeii au părăsit regiunea pentru Mesopotamia, aflată sub control britanic. În mijlocul acestor conflicte deosebit de grave, după încetarea ostilităților autoritățile asiro-caldeice au trimis la negocierile de la Versailles mai multe delegații, cu cererea expresă de a obține crearea unui stat asiro-caldeean, alcătuit dintr-o parte a Azerbaidjanului pers, a Estului Turciei, a regiunii Massoul cu ieșire la Marea Mediterană și Golful Persic. Această tentativă de teritorializare a națiunii asiro-caldeene după genocidul căreia a trebuit să-i facă față, a fost fără rezultat, deoarece Massoul a fost integrat Irakului, plasat însă sub mandat britanic, iar regiunea Hakari va rămâne la turci.

Tot acum armata engleză se va servi de trupele asiriene pentru a înăbuși revoltele arabe ivite odată cu noua tutelă a Irakului. Irakienii își vor aminti de acest lucru represiv și în momentul obținerii independenței în 1932, vor avea loc adevărate progromuri împotriva asiro-caldeilor considerați colaboratori ai englezilor, soldate cu mii de morți și un important exil către Siria franceză sau Persia. În timpul celui de-al doilea război mondial trupele asiro-caldeice vor ajuta armata britanică în Orientul Mijlociu și în Europa. Pentru asiro-caldeii rămași în regiunea de nord a Persiei, a Urmiei, aceștia vor fi antrenați în războaiele civile iraniene care vor opune Teheranul, Kurdistanului și Azerbaidjanului pro-sovietic. În mod paradoxal, odată cu venirea la putere a unui regim republican și laic începând cu 1958, lucrurile se vor liniști. Regimurile republicane irakiene de diferite tipuri, cele ale lui Kassem sau ale lui Saddam Husein, se vor concentra asupra accentului pus pe unitatea națiunii irakiene la nivelul diferitelor componente etnice, arabi sau kurzi, și confesionale, suniți, šiiti și creștini. Această relativă stabilitate a problemei asiro-caldeice, într-un regim care predica unitatea națiunii irakiene în diversitatea ei, echilibra oarecum situația. Numai că în fața unor acte "de zel", cea mai mare parte a acestor populații asiro-caldeice din Irak, va emigra spre țări ca: Australia, Statele Unite sau Europa.

Astăzi sunt mai puțin de un milion de asiro-caldeii în Irak, printre care și fostul numărul 2 al regimului Sadam Husein, Tarek Aziz. Actuala stabilizare a situației nu a fost posibilă decât prin abandonarea oricărei revendicări teritoriale și

particularism, în schimbul păcii și a unor concesiuni de ordin cultural. Aceeași situație este și în Iran, unde în regiunea Urmia asiro-caldeii par a se fi acomodat cu regimul islamic aflat la putere după debarcarea fostului Șah. În raport cu spațiul geografic ocupat inițial, această "națiune" creștină a fost complet lipsită de teritoriu în secolul al XX-lea.

Un ultim exemplu al dinamicii comunităților creștine arabe în istoria politică a Orientului-Apropiat este cel al creștinilor palestinieni, ortodocși sau melkiți catolici, în lupta palestiniană. Un sfert dintre palestinieni sunt creștini, iar din acest procent jumătate sunt ortodocși. Doi dintre principalii conducători ai mișcării palestinienilor sunt de origine ortodoxă: Hawatme și Habaș, ca de altfel și soția lui Yasser Arafat. Dacă ortodoxia nu joacă un rol specific între revendicările palestinienilor, pluralismul religios, fenomen mai puțin întâlnit în Europa, ocupă un rol de frunte în desfășurarea negocierilor de pace. În acest caz inițiativa națională dintr-o perspectivă laică a primat și a anulat orice revendicare identitară de tip comunitar confesional, singurul obiectiv fiind eliberarea Palestinei arabe, fără a-și face prea multe probleme pentru apartenența religioasă. Ortodocșii au chiar tendința să se alăture mișcărilor palestinienilor dure.

Dincolo de strălucirea lumii bizantine, creștinii arabi în secolul al XX-lea nu au reușit să depășească statutul lor de minoritate religioasă. Aceasta din motive demografice, iar imposibilitatea de a se teritorializa sub forma de micro-Stat-națiune nu i-a împiedicat să-și păstreze identitatea, chiar și în diasporă din ce în ce mai numeroase. De aceea considerăm că eșecul lor poate avea și un aspect pozitiv deoarece ilustrează că un grup socio-etnic sau socio-confesional se poate menține în afara statului sau a unui teritoriu, pe parcursul a două sau trei generații. Rămâne de văzut dacă această limită poate fi depășită.

La rândul ei tradiția arabă creștină ocupă un rol important în dialogul cu musulmanii, sau în confruntarea dintre monoteismul absolut iudaic și cel islamic. De exemplu cum poate fi explicată dogma Sfintei Treimi unui evreu sau unui musulman fără un real pericol reducionista. Dezvoltându-și însă propria tradiție teologică, arabii creștini nu trebuie să invidieze nici Occidentul creștin, nici pe ortodocșii din estul și sud-estul Europei, a căror tradiție teologică le poate fi complementară¹⁷. În definitiv tradiția arabă creștină, născută din necesitatea creștinilor de a reaminti esența credinței în fața islamului, poate ajuta la o reînnoire a conștiinței misionare a Bisericilor prezente în lumea arabă. Dacă vor rămâne în continuare divizate, revenirea la izvoare este singura cale pentru realizarea unității creștine în Orientul Apropiat. La aceasta se adaugă și dialogul destul de dinamic cu Europa catolică și cea ortodoxă, sau relația specială cu musulmanii, ce sperăm că va dezvolta în această zonă a lumii o nouă perioadă de înțelegere, dreptate și pace.

17. S. Khalil, *"La tradition arabe chrétienne et la chrétienté de la Terre sainte"*, Christianity in the Holy Land, Ierusalim, 1981, p. 357.

CÂTEVA CONSIDERAȚII PE MARGINEA CREDINȚEI BIBLICE

Asist. dr. CONSTANTIN PREDĂ

Substantivul "credință" (*hemunah – pistis*) este folosit în Sfânta Scriptură pentru a indica temeiul complexiv al existenței religioase în relația sa cu Dumnezeu revelației și este tipic limbajului creștin. Din această privință atât credinței vechitamentare cât și celei neotamentare nu-i putem găsi un text paralel în literatura profană¹ care să ateste însemnătatea pe care acest termen o are în cadrul Revelației biblice.

În antichitatea clasică, relația omului cu Dumnezeu n-a fost niciodată descrisă în termeni de "credință" sau "a crede"; nici măcar în Vechiul Testament acești termeni nu indică actul religios prin excelență². Termenul cel mai apropiat conceptului de "credință" este inclus de radicalul 'mn (מנן) care înseamnă: "a fi stabil, solid, singur, susținut, credibil, demn de luat în seamă, a avea un suport durabil". A crede (*hifil hé 'émîn*), înseamnă a miza pe cineva (*be*) care merită creditul absolut și căruia i se poate acorda toată încrederea³. Forma substantivului (*hemunah*)⁴, poate însemna "fermitate, siguranță, credibilitate". Credința (*hemunah*) constă în a renunța la propria autonomie pentru a avea drept sprijin pe Dumnezeu și a Te încredința lui cu tot sufletul, cu propriile gânduri, cu întreaga viață, din dorința unei siguranțe conștiente și a unei credincioșii perseverente: «Tu ești tăria mea, Doamne în mâinile Tale încredințez sufletul meu; Tu m-ai răscum-părat, Dumnezeul adevărului» (Ps. 31, 5-6; cf. Dt. 32, 4; Is. 25, 1; Os. 2, 22; Avc. 2, 4). Iată de ce în Noul Testament, același adjectiv: πιστός (credincios) va desemna, în sens activ, omul credincios, adică cel care și-a pus nădejdea sa în Dumnezeu, iar în sens pasiv: cel care este demn de credință sau inspiră încredere.

În limba noastră acest radical s-a conservat în termenul liturgic "Amin": a crede înseamnă în acest sens a spune (Da!), Amin, manifestării lui Dumnezeu și deci lui Dumnezeu Însuși. El este «Dumnezeul *Amin*» (Is. 65, 16; Rm. 3, 3; Ap. 3, 14), Dumnezeul credincios și sigur⁵.

Termenii derivați de la radicalul 'mn (מנן) indică o relație reciprocă între Dumnezeu și om în care Dumnezeu este cel care pune bazele acestei relații. Această relație se întemeiază pe voința Sa descoperită în poruncile Sale, în făgă-duințele Sale, în credincioșia Sa, în dreptatea Sa. În această relație termenul 'mn (מנן) pretinde exclusivitatea. Relația omului cu alte divinități nu este niciodată

1. Cf. C. SPICO, πιστις, în *Note di Lessicografie Neotestamentaria*, II (Brescia, 1994), 387-395; vezi și G. BARTH, πιστις πιστεύω, DENT II (1998), 941-957.

2. A. WEISER, πιστεύω, în GLNT X, 359-400.

3. Cf. *bâtah*: «a avea încredere»: 2 Rg. 18, 5; Ps. 4, 6: «Aveți încredere în Dumnezeu»; 25, 2; 31, 7; 40, 4; 52, 9; 55, 24 (TM) «Iar eu în Tine mă voi încrede», care corespunde în greacă verbului πιστεῦν; derivat de la πείθομαι, «a fi încrezător».

4. În greacă adj. Πιστός, derivă de la o rădăcină *pith*, «a lega, a adera, a se atașa», și corespunde ebraicului *omen* «ceea ce leagă, unește», cf. R. B. SCOTT, "The «amon» of Prov. VIII, 30, în VT 1960, 213-223.

5. *nô 'eman* (participiu nifal) = constant. Cf. R. BULTMANN – A. WEISER, πιστεύω κτλ., în GLNT X, 337-488; W. BAUMGARTNER, *Lexicon in VT Libros*, (Leiden 1953) 60-62; P. ANTONI, "Foi" în DBS III, 276 ș.u.; J. ALFARO "Fides in terminologia biblica", *Greg* 42 (1961), 463-505.

descrișă cu acest termen. A nu crede înseamnă a apostazia: apostazie față de Dumnezeu, apostazie de la Legământul său și prin urmare apostazie de la poporul legământului: 'im lo' ta 'ămînu kî lo' te' āmenu «Dacă nu veți crede nu veți avea stabilitate» (Is. 7, 9; TM)⁶. Aici stabilitatea se referă la existența globală a omului. Cuvântul profetic afirmă de fapt (cf. *kî* valoare demonstrativo-explicativă), că identitatea de credință înseamnă stabilitate, siguranță existențială. Parafrazând Is. 7, 9, putem obține o afirmație de tipul: în credința însăși constă modul de a fi și stabilitatea sau existența poporului lui Dumnezeu. Potrivit cuvântului profetic, credința înseamnă unica formă de existență posibilă, o existență care exclude în mod absolut orice atitudine autonomă a omului și orice legătură care nu se întemeiază pe Dumnezeu⁷.

Termenul πίστις este fundamental în Noul Testament și exprimă convingerea că în Iisus din Nazaret s-a împlinit intervenția mântuitoare a lui Dumnezeu «la plinirea vremii». Prin urmare spre deosebire de religiozitatea tradițională, mântuirea omului se decide în momentul recunoașterii în Persoana lui Iisus Hristos și în mesajul Său intervenția mântuitoare a lui Dumnezeu în istorie⁸. După cum suntem încunoștiințați de Evanghelistul Marcu (1, 15), mesajul mântuitor al lui Iisus se rezumă în formula: «Pocăiți-vă și credeți în evanghelie!». Răspunsul omului la acest apel a lui Dumnezeu (kerygma) adresat prin Iisus Hristos are drept consecință credința-pistis.

Noul Testament pune foarte clar în relief faptul că nu din ființa omului provine credința, adică de jos, ci este un dar și un har al lui Dumnezeu (cf. Mt. 16, 17; 1 Tes. 1, 4 ș.u.; 1 Cor. 2, 4 ș.u.; Flp. 2, 5; Ef. 2, 5). Însă credința este și un răspuns al omului la gratuitatea lui Dumnezeu.

«Numai în creștinism conceptul credinței a dobândit acest caracter dominant pentru a descrie relația omului cu divinitatea, credința a fost înțeleasă ca atitudine care pătrunde, cuprinde și călăuzește întreaga viață a omului religios»⁹. Prin structura ei dialogică credința este caracterizată de o tonalitate personală, care se exprimă printr-o opțiune de încredere sau printr-un refuz al actelor de formalism religios.

În creștinismul primar încetul cu încetul, odată cu începutul activității misionare conceptul credinței se îmbogățește și își clarifică conținutul. În vestirea mesajului lui Hristos de către Biserică, termenul "credință" este pus în strânsă legătură cu mărturisirea lui Hristos. Credința devine o relație personală cu Hristos și indică procesul de pocăință, de primire a mesajului creștin, rămânerea și stăruirea în aprofundarea acestuia, o viață conformă voinței lui Dumnezeu, o mărturisire dusă până la martiriu. Actul credinței este el însuși o lucrare și o putere a lui Dumnezeu înaintea oricărei făpturi omenești. Dintru început este stare de har!

6. În traducerea LXX, credința este interpretată și calificată ca un ἐπιστήμη, iar importanța și teineșia ei este echivalentă cunoașterii raționale. Traducerea interpretativă: «Dacă nu veți crede, nu veți înțelege» a avut un rol important în perioada Părinților Bisericii, demonstrându-se eficientă în măsura în care a lăsat să se înțeleagă credința ca un act uman total care conduce omul la o nouă cunoaștere, atunci când omului i se deschid ochii atât spre cunoașterea de sine însuși, cât și a lui Dumnezeu prin Revelație.

7. Cf. A. WEISER, πιστεύω, în GLNT X, 379-380.

8. P. STOCKMEIER, *Fede e religione nella Chiesa Primitiva*, (Brescia, 1976), 20.

9. R. BULTMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, (Brescia, 1985), 94.

Din această cauză, după cum subliniază Sfântul Pavel, ea conduce omul la mântuire. Apoi termenul πίστις este definit în termeni de conținut: credința devine receptarea kerygmei apostolice, a reține drept adevărată însemnătatea mântuitoare a crucii, morții și învierii lui Hristos.

În Sinoptici, Iisus apare ca un διδάσκαλος (Învățător), iar mesajul Său este prezentat ca διδασκαλία. Credința ca atașament față de persoana lui Iisus include pe lângă elementul existențial și unul obiectiv de conținut, acceptarea kerygmei despre El.

În Sfântul Ioan credința este prezentată într-o relație particulară cu cunoașterea, pe care o precede și o urmează. Însăși cunoașterea rămâne în cadrul credinței. Contrariul cunoașterii nu este credința, ci orbirea și minciuna. "Cunoașterea" credinței comunică mântuirea și viața. În baza deciziei în favoarea sau împotriva credinței se verifică învierea sau judecata, mântuirea sau condamnarea veșnică.

În Epistola către Evrei, credința este căutarea permanentă, o perseverență întru certitudine. Definiția biblică din Evr. 11, 1 a devenit clasică: «Credința e ființarea celor nădăjduite, dovada lucrurilor celor nevăzute» (ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις). Πίστις are valoarea unei garanții pe care Dumnezeu ne-a dat-o prin Învierea lui Iisus din morți (cf. F. A. 17, 31). În Evr. 11, 1 substantivul ὑπόστασις («ceea ce este pus sub», de aici "suport", "bază", "fundament") are sensul de realitate opusă oricărei aparențe.

Atât pentru Vechiul cât și pentru Noul Testament Avraam este considerat părintele credinței și deci modelul existenței credincioase. Răspunzând lui Avraam care se lamenta pentru că nu putea să aibă copii, Dumnezeu îi promite o descendență. «El a crezut lui Dumnezeu și aceasta i-a fost socotită ca dreptate». Credința lui Avraam implica atât încrederea în Dumnezeu, cât și credința în împlinirea celor făgăduite de Dumnezeu și mai ales în faptul că aceste făgăduințe sunt adevărate (*fides qua și fides quae*) cu toate aparențele contrare, potrivit experienței omenesti, față de Cuvântului lui Dumnezeu¹⁰.

Începând cu Augustin, apoi cu medievalii și teologii moderni (R. Bultmann, K. Barth), s-a făcut distincția între *fides quae creditur* și *fides qua creditur*, între credința înțeleasă ca doctrină, învățătură și credința înțeleasă ca practică, comportament, plecând de la diferitele perspective și moduri de înțelegere a ei de către autorii Noului Testament.

Potrivit Scripturii cunoașterea credinței este un proces de iluminare care atinge în mod direct persoana și-i transformă existența.

O privire statistică asupra conceptului credinței în Noul Testament demonstrează importanța centrală pe care o are substantivul πίστις în scrierile autorilor sfinți. Dintr-un total de aproximativ 224 de locuri (din care 24 în Evr. 11 și 11 în Iac. 2), 108 locuri aparțin Sfântului Pavel, 13 Epistolelor pastorale, Evangheliei după Ioan nici unul, 1 primei Epistole a lui Ioan. Însă verbul, (a crede) în Pavel se găsește numai în 46 de locuri, în Epistolele pastorale de 6 ori τιωτεύω iar în restul Noului Testament de 198 de ori dintre care 106 locuri în Evanghelia lui Ioan

10. A se vedea B. S. CHILDS, "La fede biblica", în idem, *Teologia Biblica. Antico e Nuovo Testamento* (Casale Monferrato, 1998), 635-665, aici 638.

și în prima Epistolă a lui. În Faptele Apostolilor substantivul πίστις apare de 15 ori, verbul πιστεύω de 39 de ori, iar adjectivul πιστός de 3 ori.

Văzută într-un mod foarte schematic evoluția conceptului s-a dezvoltat în trei faze¹¹: a) În timpul activității și predicii sale publice Iisus ceruse pocăință și credință în vestea cea bună descoperită de Dumnezeu Tatăl prin El. Acestei chemări dumnezeiești i-au urmat primii ucenici, era o chemare care se adresa fiecăruia în parte, deci avea o dimensiune personală. Era o credință în act care se baza pe existența istorică a Fiului lui Dumnezeu Întrupat. b) După Înviere, kerygma misionar a Bisericii primare palestinienne invitase din nou la pocăință; însă aceasta fusese actualizată în mod decisiv prin acceptarea kerygmei pascale, adică prin credința expresă în sensul din Rm. 1, 3 și 3. În lumea elenistică kerygma misionară ținea să extindă această «pocăință» și «întoarcere» la «Dumnezeul cel Viu» (1 Tes. 1, 8 ș.u.; Evr. 6, 4-6). Această pocăință însemna întoarcerea la credință, al cărei nucleu consta în acceptarea și primirea kerygmei pascale (1 Cor. 15, 11). Dacă pentru Iisus și pentru Biserica palestiniană credința avea drept scop chemarea la pocăință, încetul cu încetul dobândește o accepțiune integrală prin predica Sf. Pavel¹².

Apostolul definește scopul misiunii sale în mod direct ca «ascultare a credinței» (Rm. 1, 5), chiar dacă *epistrefo* (a se întoarce, converti) rămâne un termen misionar (cf. 1 Tes. 1, 9 ș.u.; 2. Cor. 3, 16; Gal. 4, 9 și în F.A.). În orice caz este folosit pentru a invita pe ceibotezați să creadă, însă niciodată la «pocăință»¹³.

În Biserica elenistică venirea la credință era motivată de doi factori: primul, poziția cheie pe care Iisus însuși o avea și, al doilea, misiunea în rândul păgânilor. Din cauza primului motiv ea devenise centrală mai ales prin modul de a fi provocat de Iisus, în baza celui de al doilea, implica tot ceea ce pretindea un astfel de comportament. Însă, pentru Sf. Pavel, s-a adăugat un al treilea factor personal (raportul dintre credință și faptele Legii) cu care a aprofundat pe primii doi. c) Sf. Pavel pune în evidență credința pentru a delimita calea mântuirii indicată de Iisus în opoziție cu Legea. El contrapune credința, «faptelor» Legii. Pentru el cei doi termeni, cel al credinței și cel al faptei inspirată din legalismul Legii mozaice, se remarcă fiecare într-un context vital care este indicat de o serie de termeni. Una dintre cele două serii vorbește de *păcat, lege, carne, mânie, moarte*; alta, care îi corespunde în mod antitetic, *dreptate, Hristos, credință, duh, har, viață*. Astfel substantivul «credință» se distinge ca un termen teologic cheie. În ceea ce privește credința pentru Sf. Pavel, el a adus nu numai un important aport la dezvoltarea kerygmei misionare, ci a și caracterizat noua existență pe care Evanghelia a adus-o în opoziție cu religiozitatea ebraică și elenistică. Această evoluție a conceptului credinței este reflectată mai ales în formulele kerygmaticе din *corpus*-ul paulin.

Importanța argumentului credinței pentru teologia creștină ar trebui să fie evident. "Credința" este termenul central care exprimă în mod sintetic raportul cu Dumnezeu, izvorul inspirației și temeiul speranței. Însă din totdeauna tema

11. Cf. L. GOPPELT, *Teologia del Nuovo Testamento. Molteplicità e unità della testimonianza apostolica di Cristo*, II (Brescia, 1983), 502-513.

12. R. BULTMANN, "Teologia del...", 95-97.

13. L. GOPPELT, "Teologia...", 503.

credinței a constituit un motiv de mari controverse. Ea nu numai a contribuit la delimitarea creștinismului de iudaism, dar a fost și un element determinant care a deosebit și marcat pozițiile confesionale dintre ortodocși, catolici și protestanți. Astăzi există multă confuzie în ceea ce privește însemnătatea și conținutul credinței. A afirma, după cum fac unii teologi moderni, că problema definirii credinței astăzi trebuie tratată în limita simplelor exigențe dictate de practica iubirii, înseamnă a semnală amplexarea problematicii, decât a oferi o soluție¹⁴.

O reflecție teologică care vrea să fie serioasă trebuie să înfrunte numeroasele probleme de fond:

1. Termenul "credință" poate fi înțeles ca o expresie fenomenologică generică a atitudinii religioase care – chiar dacă asumă forme diferite – este o trăsătură comună a oricărei culturi umane, și se poate spune că în acest caz oferă punctul de plecare pentru orice cercetare asupra acestui argument?

2. Cum se explică elementele surprinzătoare de continuitate ca și de discontinuitate dintre cele două Testamente, în particular luând aminte la folosirea marginală a termenului "credință" în Vechiul Testament față de locul central pe care-l ocupă în Noul Testament?

3. Care este raportul dintre înțelegerea credinței reieșită dintr-o reconstituire a propovăduirii lui Iisus și cea a Bisericii primare, și în special a Sf. Pavel?

4. Este de datoria teologiei biblice să furnizeze o sinteză a diferitelor concepții despre credință, la început transmise de cercuri diferite, pentru a arunca o punte către teologia sistematică (dogmatică)?

Dezacordul asupra acestor probleme de fond este mare. De aceea va fi nevoie de o mare și îngrijită atenție acordată întregii serii de texte biblice care privesc credința, și, de asemenea menținerea unui dialog continuu cu literatura specifică argumentului, în intenția de a contura o poziție a noastră între multe alte opțiuni posibile.

14. Cf. B. S. CHILDS, "La fede biblica...", 635.

RAELIENII, SECTĂ CU PRETENȚII ȘTIINȚIFICE UN PUNCT DE VEDERE ORTODOX

Pr. dr. DAN BĂDULESCU

Introducere

Noțiunea de sectă. Potrivit specialistului Jean François Mayer: "În limba engleză există o diferență între cuvintele *sectă* și *cult*. Termenul *sectă* desemnează un grup schismatic, înființat de credincioșii ce au părăsit Biserica lor de origine, pentru a crea noua mișcare, în care se vor strădui să vadă o întoarcere la mesajul adevărat și nealterat al tradiției din care provin. Unii sociologi recurg totuși la conceptul de *cult*, într-un sens nedoctrinar, pentru a desemna un grup recent creat (o nouă religie în stadiu incipient), redus, slab organizat, strâns în jurul unui conducător charismatic"¹. "Termenul de *sectă* (ce amintește ideea de ruptură, despărțire, excludere) a fost întrebuințat adeseori, unor grupuri ce se îndepărtaseră de credințele Bisericii universale..."².

Preluăm aceste definiții apărute în spațiul euro-atlantic, ca fiind potrivite pentru a desemna fenomene religioase tipice acestui spațiu în ultima mie de ani: sectarismul și secularizarea.

Secta scientistă. Sectele apărute în a doua jumătate a secolului trecut au fost denumite în sociologia religiilor "noi mișcări religioase" (*new religious movements* NME). Spre deosebire de "vechile mișcări religioase", sectele neoprotetante "clasice", noile mișcări nu se mai desprind acum dintr-o biserică, ci constituie apariții total din afara bisericii. Ele nu mai au acea "întoarcere la mesajul adevărat și nealterat al tradiției din care provin", ci au un caracter de separare de organismul social secularizat, de cultura, știința și morala acceptată de către societatea occidentală, fiind în acest sens niște dizidențe culturale și sociale.

În cadrul acestor noi mișcări de la sfârșitul secolului trecut, se poate distinge un grup de *secte scientiste*, printre care se remarcă *scientologia* și *raelienii*.

Miturile OZN (ufolatria). Aceștia din urmă se încadrează în limitele sectelor scientiste la subdiviziunea *secte ufolatre*, adică acele grupări ce se centrează într-un fel sau altul pe cultul extraterestrilor și al OZN-urilor (engl. *Unidentified Flying Objects* UFO), fiind la ora actuală cea mai reprezentativă în domeniu.

SECTA RAEI

istoricul, fondatorul, doctrina, Clonaid, aserțiuni

Scurt istoric. Potrivit site-ului web oficial al sectei³: "La data de 13 decembrie 1973, viața pilotului de curse Claude Vorilhon, în vârstă de 27 de ani (n. 1946) a luat o întorsătură radicală. Într-un vulcan de lângă Clermont-Ferrand, Franța, el a văzut un OZN de 7 metri în diametru, făcut dintr-o folie subțire de metal argintiu și care se mișca în totală tăcere. O ființă radiantă a ieșit de acolo și i-a înmănat

1. J. F. Mayer, *Sectele*, Ed. Enciclopedică, București, 1998, p. 8.

2. Cf. Anmand de Mestral, citat în J. F. Mayer, *Sectele*, p. 9.

3. Accesat la adresa: <http://www.rael.org/int/english/index.html>.

lui Rael un mesaj ce revela adevărata origine a omenirii. Extraterestrul, care s-a numit pe sine Yahwe Elohim⁴ a dictat un mesaj adresat întregii omeniri și a făgăduit să se întoarcă public, aducând cu sine pe toți profeții din trecut, așa cum a fost propovăduit în diferitele religii. El a explicat cum a fost când extraterestrii Elohim au inițiat toate religiile ca pe o cale de educare progresivă a nivelului de dragoste și conștiință al omenirii, deși oamenii au sfârșit inevitabil prin a distorsiona mesajul lor și a folosi religia pentru avantaje politice. Acest mesaj este capitolul final al tuturor religiilor, este cheia care permite fiecăruia să înțeleagă că ceea ce consideram a fi Dumnezeu sunt de fapt niște oameni ca și noi, numai cei mai avansați, care ne iubesc foarte mult și au așteptat ca noi să atingem un nivel în care putem în sfârșit să-i înțelegem. Vehicolul pentru acest nou mesaj s-a numit "Mișcarea Raeliană". De la înființarea în anul 1973, aceasta s-a răspândit rapid în țările francofone din Europa, Africa și America și este astăzi în rapidă expansiune în Asia. Mesajele au fost traduse în engleză și în alte limbi – până acum în total 25 – mișcarea există în 84 de țări ale lumii, și are peste 55.000 de membri. În toată lumea există aproximativ 130 de ghizi, sau preoți raelieni și 24 de episcopi⁵.

Potrivit lui Rael, toată viața pământească, incluzând ființele umane, a fost la început creată științific în laboratoare de către Elohim, un popor avansat din spațiu, folosindu-și măiestria lor desăvârșită a ingineriei și a sintezei ADN. Urmele lucrării lor pot fi întâlnite și în Biblie, care este cea mai veche carte ateistă din lume, întrucât cuvântul "Elohim", care apare în versiunea originală ebraică înseamnă "cei ce au coborât din cer".

Cu toate că valorile predate de către religiile tradiționale nu mai corespund vieții actuale, oamenii au în continuare nevoi spirituale fundamentale.

Religia raeliană răspunde acestei nevoi oferind valori care se acordă perfect cu secolul XXI: acceptarea divorțului, contracepției, avortului, eutanasiei (sinucidere asistată), și căsătoria preoților și preoteselor⁶. Ca și budismul, religia raeliană este o religie ateistă⁷.

Fondatorul. În prima sa carte, Rael descrie cum, la vârsta de 27 de ani în calitate de ziarist de sporturi auto și pilot de curse în devenire, a luat contact cu o farfurie zburătoare în Auvergne, în sudul Franței, în decembrie 1973. Timp de șase zile, un mic om verde i-a explicat în franceză originea pământenilor. El i-a mai tâlcuit de asemenea toate tainele din Scriptură. Mînunea hrănirii mulțimilor cu pâine de către Iisus, de pildă, a fost de fapt o "mîncare sintetică deshidratată – care, prin adaosul de apă, a crescut de cinci ori în volum". Străinul spațial l-a informat pe Claude că adevăratul său tată era un extraterestru care a impregnat-o pe mama sa. Străinul i-a cerut lui Claude să răspândească cuvântul și să-și schimbe numele în "Rael", care înseamnă "mesager" în limba spațială, o combinație inedită dintre Ra – "soare" și – el, "Dumnezeu"⁷. Mama sa era catolică, iar

4. Sic! Dar *Elohim* este în ebraică un plural!

5. Postfața autorului Rael din cartea *The True Face of God*.

6. În mediul catolic "preteasă" nu desemnează pe soția preotului ci, funcțiunea sacerdotală deținută de către o femeie.

7. Parodie evidentă a schimbării numelor din Vechiul și Noul Testament: Avram-Avraam, Iacob-Israel, Simon-Petru, Saul-Pavel.

tatăl lui evreu – așa a crezut până când a aflat că era jumătate extraterestru. Rael nu și-a testat niciodată ADN-ul cu al tatălui său. "Nu este nimic de găsit", spune el. "Codul genetic al Elohim-ilor s-a amestecat cu oamenii și a creat poporul evreu. El va arăta că sunt evreu și nimic mai mult".

În acest sens, pe rețeaua internet se pot întâlni speculații neoprotestante fundamentaliste legate de interpretarea textelor de la Facerea, VI, 2, 4: "*Fiii lui Dumnezeu, văzând că ficele oamenilor sunt frumoase, și-au ales dintre ele soții, care pe cine a voit... În vremea aceea s-au ivit pe pământ uriași, mai cu seamă de când fiii lui Dumnezeu începuseră a intra la ficele oamenilor și acestea începuseră a le naște fii: aceștia sunt vestiții viteji din vechime*". Interpretarea ufologă socotește că "*fiii lui Dumnezeu*" sunt acești îngeri căzuți (Nephilim), "extraterestri" desigur ce au creat această rasă hibridă a uriașilor prin cuplarea cu frumoasele pământence⁸. Această eroare trădează ignorarea interpretării patristice ortodoxe ce a socotit că aceștia erau urmașii lui Set, deci *oameni*. "Identificarea "fiilor lui Dumnezeu" cu îngerii sau ființele cerești se întemeiază în parte pe cartea apocrifă a lui Enoch. Această interpretare rabinică destul de răspândită în veacul întâi și al doilea de după Hristos poate fi găsită la scriitorii evrei Iosif Flavius (*Antichități iudaice* 1, 3) și Filon din Alexandria (*Uriașii*), ca și în unele scrieri gnostice (de ex. învățătura lui Valentinian). Unii dintre primii scriitori creștini au primit și ei din greșcală această interpretare"⁹.

Organizația și scopurile ei. Potrivit site-ului oficial: "Urmând instrucțiunile extraterestruului, Rael a înființat "Mișcarea Raeliană", o organizație internațională. Este o organizație ateistă, spirituală și non-profit, "ateistă" deoarece demistifică vechiul concept de Dumnezeu, "spirituală" deoarece ne leagă de creatorii noștri și de infinitate, și "non-profit" din cauză că nici un membru nu este salarizat, nici măcar Rael însuși.

Scopurile mișcării sunt:

- De a informa fără să convingă;
- De a întemeia o ambasadă pentru extraterestri;
- De a cataliza o societate adaptată viitorului.

Această nouă filosofie, unde se întâlnesc spiritualitatea cu știința, este predată la seminarii internaționale pe fiecare continent.

Mișcarea publică de asemenea magazinul trimestrial *Apocalypse*.

Clonaid. Instituția *Clonaid*, care își are sediul în Las Vegas, Nevada, a fost întemeiată de către raelieni în februarie 1997, imediat după anunțarea clonării oii "Dolly". În anii 1990, Quebecul a garantat statutul de religie mișcării raeliene. Raelienii au distribuit prezervative tinerilor prin programe destinate adolescenților canadieni. Ei au încercat de asemenea să convingă pe romano-catolici să renunțe la credința lor. "Brațul" științific al mișcării este Clonaid, destinat ajutorului cuplurilor sterile și homosexuale de a avea copii.

8. COME SAIL AWAY UFO PHENOMENON and THE BIBLE _ 1997 – 2001 Guy Malone seekyel *Ă earthlink. net.*

9. Serafim Rosc, *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor*, *Σοφία*, București, 2001, nota 274.

Chimista Brigitte Boisselier a anunțat la data de 27 noiembrie 2002, nașterea în jurul datei Crăciunului a primului copil clonat ce va fi gemen identic al mamei sale cel puțin o lungă perioadă de timp.

Acest eveniment va marca începutul unei noi ere în reproducerea umană – prima naștere asexuală, prima dată când un copil conceput nu a fost produsul amestecului genetic al mamei și al tatălui, ci reproducerea identică a unuia din părinți. Apoi ea a spus că un cuplu american aștepta prima naștere prin clonare, o fetiță, spre sfârșitul anului 2002.

Clonarea produce un duplicat genetic al unei creaturi. Metoda predominantă în lume constă în extragerea nucleului, sau miezului, dintr-un ovul și înlocuirea sa cu ADN de la un donator. Acest ADN "reprogramează" ovulul, transferându-i întregul cod genetic al donatorului.

Dr. Brigitte Boisselier este o raeliană – și chiar "episcop". La conferința de presă ea a apărut purtând medalionul de argint raelian ce combină Steaua lui David și un fulg de zăpadă, simbolizând spațiul și timpul infinit.

Clonarea umană este în inima teologiei raeliene a "creației științifice", pe care raelienii o descriu ca pe o alternativă atât la evoluționismul darwinist, cât și la dogmele marilor religii. "Clonarea este cheia vieții veșnice", spune Rael. Grupul posedă propriul parc tematic, *UFoland*, lângă Montreal.

Aserțiuni raeliene. Mesaj extraterestru: Savanți de pe altă planetă au creat întreaga viață pe pământ folosind ADN. "Extraterestrii erau înalți de aprox. 1, 30 m, aveau păr lung negru, ochi migdalați, piele măslinie și degajau armonie și umor. Unul dintre ei i-a spus lui Rael că "noi suntem cei ce am creat toată viața pământescă, voi ne-ați considerat zei, noi am fost la originea marilor voastre religii. Acum sunteți destul de mari ca să înțelegeți aceasta, am dori să stabilim contacte oficiale printr-o ambasadă".

Mesajele dictate lui Rael explică faptul că viața pe pământ nu este rezultatul evoluției întâmplătoare, și nici lucrarea vreunui Dumnezeu supranatural. Este o creație deliberată, folosind ADN-ul, a unor indivizi superiori din punct de vedere științific, care au creat oamenii efectiv după chipul lor, lucru care ar putea fi numit "creaționism științific"¹⁰. Informații asupra acestor oameni de știință și a lucrărilor lor, cât și asupra simbolurilor perene ale acestora pot fi regăsite în scrierile vechi ale diferitelor popoare. Lăsând umanitatea să evolueze singură, elohimii au menținut totuși legăturile cu noi, prin intermediul profesilor, ca Buddha, Moise, Iisus și Mohamed, aceștia toți fiind aleși și formați de ei. Rolul profesilor a fost acela de a educa omenirea progresiv, prin mesajele pe care le-au transmis, de fiecare dată adaptate la nivelul cultural și de comprehensiune al vremii. Aceștia au avut și obligația de a lăsa "urme" ale elohimilor pentru ca noi să fim în stare să-i recunoaștem drept creatori și părtași la viața noastră, atunci când vom fi avansat destul pentru a putea înțelege.

"Există un număr infinit de universuri ca al nostru care sunt veșnice. Aceasta este esența mesajului recent al savanților de la universitatea din Barcelona și Tufts University din Boston. Teoria lor, care va fi publicată în toamna viitoare în

¹⁰ În acest context, termenul înseamnă cu totul altceva decât așa cum a fost el lansat de către savanții fundamentaliști americani.

Gravitation and Quantum Cosmology Journal, este de fapt total confirmată de cercetările făcute de către Alan Guth de la Massachusetts Institute of Technology. Teoria universului infinit a fost anunțată acum 28 de ani de către Rael, întemeietorul mișcării raeliene¹¹, alături de alte previziuni cum ar fi posibilitatea clonării unei ființe umane și depășirea vitezei luminii".

Pentru raelieni, evoluția este de bază. Elohim-ii și-au clonat propriul ADN ca să creeze rasa umană într-un laborator acum 25.000 de ani.

Rael susține că este fratele vitreg al lui Hristos și că poate să străbată o distanță de doi ani lumină în 25 de minute fără navă spațială.

Raelienii iubesc ierarhia. Ei se grupează în șase niveluri, începând de la novice la Rael însuși, care ocupă singur cel de-al 6-lea nivel.

«Suntem denumiți "cult". Dar noi nu suntem o religie. Dumnezeu nostru este știința»¹².

«Primul templu al religiei evreiești a fost de fapt o ambasadă în jurul căreia s-a construit vechiul oraș. Elohim-ii așteaptă acum ca Statul Israel să acorde un statut extra-teritorial pentru noua ambasadă, "al treilea templu", dar până acum nu s-a primit nici un răspuns pozitiv din Israel».

«Noi suntem oamenii de astăzi care folosesc tehnologia de mâine cu religiile și gândirea de ieri. Datorită Elohim-ilor vom fi capabili să atingem noi niveluri spirituale prin adoptarea propriei lor religii, "una ateistă", cea a înfinității reprezentată de simbolul lor. Ghizii mișcării raeliene vor deveni preoții acestei noi religii, permițând ființelor omenești să simtă armonia cu micro- și macro-infinitul, și să realizeze că noi suntem pulbere de stele și energie veșnică.

Spiritualitatea și știința vor conlucra în sfârșit, eliberate de spaimele medievale care au bântuit trecutul nostru. Aceasta ne va permite să devenim noi înșine "dumnezei" așa cum s-a scris de demult în vechile scripturi»¹³.

Noul mit scientist: Extraterestrii¹⁴

Fenomenul OZN a devenit în deceniile actuale cea mai populară religie din America. Această afirmație a fost făcută printre alții de către cercetătorul John Whitmore în studiul *Religious Dimensions of the UFO Abductee Experience*¹⁵.

În paralel cu aceste aspecte ce țin de domeniul fenomenului sectant, domeniul OZN a fost abordat și de către cercetători ai organizațiilor secrete de tip franc-masonic, așa cum a fost cel ce semnează sub pseudonimul Jan van Helsing¹⁶. După un expozeu documentat și pertinent asupra conspirațiilor pe scară mondială orchestrate de diferite organizații secrete, autorul (autorii?) abordează

11. O mare exagerare și revendicare mincinoasă: această "învățătură" mincinoasă a fost predată ca "dogmă" materialist științifică în toate țările comuniste timp de cel puțin 40 de ani după cel de-al doilea război mondial.

12. Cf. *PR Newswire*, Miami, April 9, 2001.

13. Cf. Rael, Quebec, Canada, Summer 1997. În Sf. Scriptură, Cartea Facerii înfățișează șarpele din Eden, mesaj reluat în prezent de către acești falși învățători și prooroci mincinoși de tipul lui Rael.

14. Pr. Dan Bădulescu, *Împărăția răului: New age*, Christiana, 2001, p. 260 și urm.

15. John Whitmore, *Religious dimensions of the UFO aboute experience*, The Gods have landed – new religions from other worlds, editată de James R. Lewis, Albany, 1995, p. 74.

16. Jan van Helsing, *Organizațiile secrete și puterea lor în secolul XX*, Editura Alma, 1997, p. 77 și urm.

tema OZN-urilor de pe poziția acreditării vicții extraterestre. Potrivit lucrării, recunoașterea oficială a fenomenului ar putea duce printre altele la faptul că: "Toate religiile ar fi nevoite să-și schimbe dogmele. Nimeni nu dorește acest lucru"¹⁷.

O apologetică anti OZN este prezentată și de autorul francez Marc Dem în lucrarea sa: *Anticrist 666*, în cap. 20 intitulat "Timpul blasfemiei și misionării extraterestrelor"¹⁸. La întrebarea dacă fenomenul OZN are vreo legătură cu satanismul, cercetătorul J. M. Lesage răspunde afirmativ în studiul său intitulat: *Secretul diabolic al OZN-urilor*, în care afirmă printre altele că martorul acestor evenimente: "pierde brusc legătura cu realitatea prezentă pentru a se pomeni instantaneu în altă «realitate» care nu există, ținând de domeniul iluziei magice"¹⁹.

O analiză ortodoxă pertinentă a fenomenului a fost făcută de către Ieromonahul Serafim Rose²⁰. Astfel, potrivit Părintelui Serafim, filosofia SF ar putea fi rezumată astfel:

1. Religia în sens tradițional este fie cu totul absentă, fie prezentă în mod accidental sau artificial... «Dumnezeu», atunci când este menționat, este prezentat ca o putere vagă și lipsită de contur, iar nu ca o ființă personală (de ex. «Forța» din *Războiul Stelelor*; o energie cosmică care are atât un aspect pozitiv, cât și unul negativ).

2. În centrul universului SF nu se mai situează Dumnezeu, ci *omul*, dar nu omul așa cum îl cunoaștem noi astăzi, ci așa cum va «deveni» el în viitor, conform mitologice evoluționiste moderne. Cercetători ca Erich von Dänniken, au căutat să explice o serie de pasaje biblice prin ipotezele farfuriilor zburătoare, ajungând la interpretări de-a dreptul aberante.

3. Capacitățile și performanțele excepționale ale ființelor extraterestre și propovăduirea unei filosofii «spirituale» care se plasează «dincolo de orice religie».

4. «Ființele avansate» din spațiul cosmic sunt adesea înzestrate cu calități «mântuitoare», iar aterizările navelor spațiale sunt semnul unor evenimente «apocaliptice» – de obicei sosirea unor ființe binevoitoare care să conducă «oamenii în progresul lor evolutiv»²¹.

Concluziile trase de Ieromonahul Serafim Rose plasează tot spectrul OZN și SF sub semnul rătăcirilor duhovnicești accelerate în vremea noastră. Aparițiile și întâlnirile de gradul III se pot datora acțiunilor directe ale diavolilor, ce își iau înfățișarea potrivită așteptărilor culturale ale epocii și locului respectiv.

Potrivit lui J. Mayer: "Mișcarea raeliană, citează din belșug Biblia pentru a extrage argumente în favoarea mișcării "farfuriilor zburătoare", însă universul său nu mai este deloc creștin. Împingând până la capăt logica unei creații a extraterestrelor, Mișcarea raeliană Îl elimină hotărât pe Dumnezeu și se prezintă drept o "religie atec" ("religie" în sensul etimologic de "ceea ce leagă" – de extraterestri în cazul de față).

Să profităm de acest exemplu pentru a preciza că nu trebuie să ne imaginăm un grup de vizionari nebuni și extravaganzți. Acesta poate fi portretul adeptilor

17. *Ibidem*, p. 78.

18. Marc Dem, *Anticrist 666*, Editura Domino, 1997, p. 158.

19. *Idem*.

20. În *Ortodoxia și religia viitorului*, cap. VI. *Semne din cer*.

21. *Ibidem*, p. 117-121.

câtorva mici grupuri, dar nu al raelienilor, atrași din contră de caracterul foarte "rațional" al mesajului lui Claude Vorihon: nici vorbă de supranatural, totul se explică "științific". Atât în privința raționamentului, cât și în cea a integrării socio-profesionale, raelienii sunt desigur, în medie, la fel de "normali" ca și credincioșii obișnuiți ai unei parohii catolice sau protestante. Această observație este valabilă și pentru alte mișcări ale căror credințe ne uimesc...

Cu invazia OZN-urilor, cerul a fost "reabilitat", subliniază Kurt Hutten. "Considerat odinioară drept locașul lui Dumnezeu și al lumii îngerilor", el fusese demitizat. "Cei ce cred în OZN-uri l-au remitizat, însă în spiritul lumii moderne, laicizate. Nu mai este locuit de entități divine, ci de ființe de tip uman, foarte evolute. Iar acestea vin să aducă o soluție problemelor contemporane, în ceasul în care viitorul omenirii ne îngrijorează; dezvoltarea mitului farfuriilor zburătoare în anii ce au urmat Hiroșimei nu este o simplă coincidență de cronologie, cu atât mai mult cu cât s-au înmulțit foarte repede interpretările ce asociază invazia extraterestră cu un avertisment asupra pericolelor autodistrugerii speciei umane.

Mișcarea farfuriilor zburătoare este oare un demers științific? Este discutabil. O credință neoreligioasă? Fără nici o îndoială.

Scientologia și grupurile adeptilor "farfuriilor zburătoare" nu sunt (nici pe departe!) singurele noi mișcări religioase occidentale "din afara creștinismului"²².

Mitul OZN este o manifestare a neo-evoluționismului post-darwinist. Întrucât problema originii vieții și a evoluției speciilor așa cum a fost expusă de către evoluționiștii darwiniști a ridicat probleme insurmontabile, ducând în actualul impas, s-a ajuns în anii 1950-1960, la deplasarea problemei prin introducerea în ecuație a ființelor extraterestre. Acest model ateu nu rezolvă câtuși de puțin conflictul cu revelația, ci am putea spune că îl adâncește. Întrucât știința contemporană manifestă vădite tendințe de a se converti prin fuziunea cu SF-ul, rezultă că prin astfel de ipoteze și știința se îndepărtează tot mai mult de revelația creștină, în loc să se apropie, așa cum consideră entuziaștii grăbiți ai ambelor tabere.

În ce privește ADN-ul, pe internet se putea întâlni o viziune interesantă asupra acestui subiect, intitulată *Ipoteza spectrului vital: o explicație posibilă pentru natura, creația și evoluția moleculei ADN și a vieții*²³. Motivul pentru care am reținut acest articol este faptul că autorul său caută o corelare între diferitele ramuri ale științei cu vechile texte teologice.

Punctul de plecare teologic al acestei ipoteze este luat din Noul Testament, și anume 1 Ioan 1, 5: "*Și aceasta este vestirea pe care am auzit-o de la El și v-o vestim: că Dumnezeu este lumină și nici un întuneric nu este întru El*". Această afirmație poate fi pentru început luată în sens literal. Versetul 7 continuă "*Iar dacă umblăm întru lumină, precum El este în lumină, atunci avem împărtășire unul cu altul și sângele lui Iisus, Fiul Lui, ne curățește pe noi de orice păcat*". Ipoteza spectrului vital susține că ADN-ul ar putea fi manifestarea fizică a luminii. De aici decurge posibilitatea convertirii energiei luminoase în materie. Dacă acest lucru este real, atunci avem de-a face cu latura opusă a legii de echivalență masă-energie a lui Einstein: $E = mc^2$. Afirmatia că Dumnezeu este lumină apare în Sf. Scriptură

22. J. F. Mayer, *Sectele*, Ed. Enciclopedică, București, 1998, p. 101-102.

23. Copyright_ by greg h. hatton, asct, mcsai – 24 iunie 1995.

de cel puțin zece ori. Reținem părțile bune ale intuițiilor lui Greg Hatton urmând ca cercetări ulterioare aprofundate în lumina revelației ortodoxe să dea un răspuns satisfăcător acestei problematici.

Poziția Bisericii

În cazul sectei raeliene și al clonării Biserica Ortodoxă nu s-a pronunțat până acum în mod oficial și unanim. Se lucrează pe plan local în comisii de studiu al problemelor de bioetică. Ultima luare de poziție oarecum oficială a Bisericii Ortodoxe Române a fost expusă în ziarul *România liberă*²⁴ sub titlul: "Clonele nu vor putea fi primite în Biserică, pentru că nu vor fi decât niște monștri de laborator – Nu vor avea slujbe nici de botez, nici de înmormântare". Potrivit acestuia: "Ca inițiator al Comisiei de Bioetică a Bisericii Ortodoxe Române, Î. P. S. Bartolomeu Anania, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului, consideră că "Biserica nu poate decât să ia poziție împotriva acestor experimente și să condamne joaca aceasta ne bună a unor oameni de știință. Dacă se vor naște vreodată astfel de ființe, acestea nu vor fi primite în biserică, pentru că nu vor fi altceva decât niște monștri de laborator. Lipsite de harul divin, ele nu vor putea avea parte nici de slujbe religioase, precum slujba de botez sau cea de înmormântare". Temeiul biblic al acestei poziții, a precizat Î. P. S. Bartolomeu Anania se află în Profetul Isaia II, 2: "*Lăsați-vă deci de un astfel de om, care nu-i altceva decât o suflare în nări. Ce preț poate fi în el?*".

În revista Episcopiei Romanului²⁵ Iulian Scripcă înfățișează Povestea neagră a clonării: "În ultimele decenii, genetica a făcut pași importanți în clonare: 1953 – descoperirea structurii ADN; 1968 – descifrarea codului ADN; 1978 – prima fertilizare in vitro; 1988 – lansarea proiectului "genomul uman"; 1997 – primul mamifer clonat (oala Dolly); 2001 – primii embrioni umani clonați; 2002 – prima pisică clonată. De curând s-au produs cinci porcușori clonați ale căror organe vor putea fi transplantate la om... Astfel, controversatul doctor italian Severino Antinori a anunțat recent, că, în ianuarie 2003, se va naște primul copil clonat. Adversarii clonării umane consideră ireponsabilă această procedură, deoarece, chiar în cazul unui succes s-ar putea naște cu defecte majore. La aceste acuzații doctorul Antinori răspunde însă că această metodă ar putea fi de un real folos cuplurilor care nu pot avea copii. După toate probabilitățile, procreația generațiilor milenului trei va deriva din ceea ce se numește deja procreație asistată medical".

Până când se va ajunge la un consens ortodox, se pot emite păreri personale, ce trebuie desigur să fie sănătos ancorate în tradiția și învățătura Bisericii. Punctul de vedere ortodox trebuie să se ridice deasupra perspectivei occidentale secularizate (bioetica), perspectivă în care credem că Duhul Sfânt nu va fi prezent și nu va descoperi răspunsul ce este căutat potrivit înțelepciunii lumesti ale acestui veac diabolic. Darul deosebirii duhurilor trebuie să lucreze cu precădere în recunoașterea imediată a lucrării satanice ce se ascunde în spatele acestor vorbe meșteșugite. Căci parodia nașterii din Fecioară (asexuale), ce se întâmplă chiar în jurul Crăciunului, numele fetei născute "Eva", locul unde s-ar afla – Israel – împreu-

24. I. Zubașcu, *România liberă*, marți 4 febr. 2003, p. 10.

25. *Credința ortodoxă*, decembrie 2002, p. 14.

nă cu afirmațiile de blasfemie și hulă vădită ale raelienilor îi arată fără tăgadă ca având o sorginte satanică. Iar în această privință poziția Bisericii Ortodoxe nu poate fi alta decât osândirea pe față a învățăturilor și practicilor antidunnezeiești și antiomenești ale acestei mișcări, sub toate aspectele ei.

Clonarea umană pe lângă aspectul ei satanic de răzvrătire împotriva voii lui Dumnezeu, suferă și de *imposibilitatea ducerii ei la îndeplinire*. Fără a intra în amănunte și detalii tehnice, oamenii nu pot crea aceste duplicate nici măcar la nivelele inferioare biologice (plante, animale). Dacă un duplicat identic, chiar dacă nu absolut, dar să zicem 99,9% s-ar putea realiza material, problema sursei de energie vitală rămâne nerezolvată. Nu mai vorbim de clonarea oii "Dolly" ce nu a fost niciodată dovedită în chip științific public unei comisii imparțiale de savanți. De aceea o putem fără grijă alătura vestitei disecții a umanoidului de la Roswell: un bluff menit să tulbure conștiința, și așa mult slăbită duhovnicește a omului contemporan, orbit de falsele "miracole ale lui Antihrist"²⁶. La aceste fraude vădite se adaugă din ce în ce mai multe voci competente ce au dezvăluit falsitatea "alunizării" astronauților americani²⁷. Desigur că această fraudă ar întreține în amploare dacă va fi recunoscută, cea cu așa-zisele fosile "omul de Pildown" și "Lucy". Lumea va fi șocată de proporțiile incredibile farse, ce va avea implicații științifice și politice deopotrivă.

În ceea ce privește cuplurile sterile, soluțiile medicale clasice și rugăciunile sunt suficiente. Dacă Dumnezeu vrea, atunci nerodirea se biruiește și la vârste înaintate, așa cum a fost cazul dreptilor Avraam, Sara, Ioachim, Ana, Zaharia și Elizabeta (și desigur a altora știuți și neștiuți). Dacă însă El nu vrea dintr-un oarece binecuvântat motiv, atunci nu trebuie forțată voia Sa prin aceste metode genetice menționate: clonare, fecundare in vitro, mamă surrogat ș.a. Cei doritori de copii pot înfia eventual, deși aceasta deschide o serie de alte probleme, cum ar fi probitatea cuplului în eventualitatea folosirii acestor copii înfiați din țări sărace (cum este și țara noastră!) pentru scopuri ne-binecuvântate (pedofilie, bancă de organe de transplant).

La noi în țară fenomenul OZN a fost propagat încă din perioada comunistă în special prin literatura SF, și prin eforturile unora ca scriitorul V. Hobana.

După revoluție, la televiziune, au apărut o serie de emisiuni (redactor Bădescu), de propagandă a fenomenelor farfuriilor zburătoare.

În privința sectei raeliene, aceasta nu a arătat o activitate oficială deosebită în Români. Deși formal nu s-au exprimat astfel de poziții, totuși duhul acestor doctrin: neo-evoluționist-elitiste poate fi recunoscut din plin la C. Negureanu, Pavel Coruș și Alexandru Mironov. Acest duh poate fi oricând dovedit din afirmațiile și lucrările lor, și, chiar dacă ei nu aparțin formal mișcării raeliene, este cel mai important de a fi vădit și combătut.

"În cadrul mișcării new age se manifestă interesul pentru fenomenele paranormale, parapsihologie și OZN. Dacă înainte de 1990, acestea erau practic excluse din cadrul oficial științific serios, fiind împiedicată propagarea lor și expe-

26. Titlu al unui roman al scriitoarei suedeze Selma Lagerlöf.

27. *www. A Faked Moon Landing Conspiracy*, William L. Brian II, *Moongate: Suppressed Findings of the U. S. Space Program*.

diindu-se în sectorul "misticism, obscurantism, superstiții", astăzi lucrurile s-au schimbat dramatic. Această schimbare constatată la noi este urmarea schimbării produse în centrele de putere: Moscova a cedat, cel puțin temporar, teren Statelor Unite. Dacă până în 1990, știința pozitivistă și materialistă ignora și nu accepta domeniul "supranatural", suprasenzorial, astăzi, prin așa numita ramură a paranormalului, aceste fenomene cad sub incidența cercetării și a descriției discursului de tip științific. Mărturie în acest sens, stă printre altele canalul Satelit Tv Discovery, un canal de prestigiu și autoritate în domeniu. În ultimii ani acest canal ce se recepționează relativ ușor și în orașele noastre datorită televiziunii prin cablu, prezintă de 2-3 ori pe săptămână programe cu pretenții de ținută științifică legate de OZN, mistere neexplicate, paranormal, astrologie, poltergeist, viață după viață etc. Aceste enigme nu mai sunt pur și simplu ignorate ca în trecut, ci sunt abordate de pe poziții științifice.

Astfel în anii '90 în domeniul controversat al OZN-urilor s-a produs pe nesimțite tranziția de la SF la cercetarea științifică serioasă. Rapoartele se înmulțesc, martorii se numără printre oficialități militare sau de poliție, dovezile par a deveni tot mai convingătoare. Spre deosebire însă de posturile Tv românești, la Discovery nu apar practic niciodată teologi sau preoți ortodocși ce ar putea combate aceste ipoteze. În fond, fie că este vorba despre OZN, extraterestri, reîncarnare sau spiritism, în toate aceste cazuri așa cum a observat pe bună dreptate Cardinalul olandez G. Danneels, nu se oferă explicații obiective și absolute²⁸, ci interpretări relative și subiective ce au pretenția de explicații. Același lucru s-a petrecut de altfel și în alte cazuri, cum a fost de exemplu darwinismul.

Plasându-se deliberat în afara Revelației dumnezeiești păstrate și transmise de Biserică, oamenii de știință rătăcesc precum saduceii "*neștiind nici Scripturile nici cuvântul lui Dumnezeu*" (Matei XXII, 29), rătăcind după ei mulțimi credule și neavizate. Este desigur foarte adevărat și faptul că aceste rătăcirii au soarta descrisă de rabinul Gamaliel: "*dacă această hotărâre sau lucrul acesta este de la oameni, se va nimici*" (Fapte Ap. V, 38), însă din punct de vedere misionar nu se poate adopta aici această atitudine pasiv-comodă ce lasă lucrurile să se rezolve de la sine. Până când nivelul duhovnicesc al familiei va reveni la cote cât de cât normale, este necesar ca Biserica (preoții) și școala (profesorii de religie) să pună baze solide de cosmologie și antropologie creștină, ca astfel toate aceste devieri de la adevăr să se piardă fără urmări serioase.

Trebuie insistat, în ciuda speculațiilor științei moderne, pe caracterul unic al cosmosului văzut (fizic, tridimensional): *uni-vers*, nu *multi-vers*. "În anul 1227, în apogeul scolasticii, papa Ioan al XXI-lea a condamnat un număr de 219 propoziții, în majoritatea lor emise de Aristotel și urmașul acestuia, doctor ecclesiae, Toma d'Aquino²⁹. Printre aceste propoziții se afla și aceea precum că "prima cauză (Dumnezeu) n-a putut face mai multe lumi". Primul articol al Crezului afirmă: "... Făcătorul cerului și al pământului, al *tuturor celor văzute și nevăzute*". La ce se referă propoziția incriminată? Dacă se are în vedere lumea fizică (cele

28. "Reîncarnarea este o interpretare, nu o constatare" citat din G. Danneels, *Dincolo de moarte – Reîncarnare și Înviere*, București, 1994.

29. Cf. Encyclopedia Britannica, 1996.

văzute), ne raliem poziției ce susține unicitatea. Astăzi se vorbește despre universuri paralele, anti-materie și găuri negre prin care s-ar putea trece dintr-un univers într-altul, universuri multidimensionale, simple speculații nefundamentate suficient nici măcar științific, ca să nu mai vorbim teologic.

Extrapolând, bineînțeles că nimic nu ne îndreptățește scripturistic să presupunem existența altor lumi fizice, eventual locuite de alte ființe cu inteligență superioară nouă. De aici și până la noua mitologie OZN nu e decât un pas, pe care teologic nu-l putem accepta în nici un caz, nici măcar ca ipoteză de lucru. Această metodă de investigație științifică este foarte periculoasă în teologie, putând duce la grave erezii, așa cum a fost cazul eruditului Origen, condamnat definitiv la două Sinoade ecumenice, în ciuda unor încercări recente de "reabilitare" a sa, unele venite, surprinzător, chiar din spațiul teologic ortodox³⁰.

Creația văzută e unitară și are ca centru Pământul³¹. Cinstea și înfăietatea acestei planete e dată tocmai de existența unică a vieții aici. Iar valoarea vieții este dată de om – cununa creației văzute, creat după chipul și spre asemănarea cu Dumnezeu. În sfârșit, trebuie subliniată valoarea omului ce îl ridică pe acesta chiar mai presus de îngeri – lucru realizat de către Iisus Hristos și Maica Domnului. Ca Om, Mântuitorul Hristos a binevoit a Se întrupa pe acest Pământ, nu pe o altă planetă sau într-un alt sistem solar, aducând prin jertfa unică de pe Golgota mâniarea întregii creații. Căci prin El s-a îndeplinit rostul omului, așa cum a fost voit de la bun început de către Dumnezeu: împărat, preot și prooroc al creației (văzute). În fața nedumeririlor trezite de dimensiunile relativ neînsemnate ale pământului în cosmos, poziția sa, mișcarea în jurul soarelui, vom arăta tinerilor că la rândul Său Mântuitorul S-a născut ca Om în iesle sărăcicioasă, în sânul poporului iudeu în provincia Galileea, în casa tâmplarului Iosif. Cu adevărat, toate aceste elemente exterioare sunt cu totul departe la prima vedere de orice slavă și prestigiu. Atât poporul – iudeii, la acea dată un popor mic, dezbinat, lipsit de orice valențe dominante, cât și țara mică aflată sub drastică ocupație romană (vezi Luca XIII, 1-2), lipsită de pondere economică, politică, culturală și chiar religioasă. E ușor de făcut comparația Galileii și iudeilor cu Imperiul Roman, ca să vedem proporția vădită.

Valoarea omului, ca verigă de legătură între Creator și creație, trebuie susținută în fața mitului scientist al unor "civilizații extraterestre mult superioare omului". Omul rămâne "cununa creației", nu numai în planul terestru, sau chiar al creației văzute (universul fizic), ci întrece chiar și ființele nevăzute, duhovnicești. Temelul acestei afirmații îndrăznețe este axionul "Cuvine-se cu devărat" în care Maica Domnului, Fecioara Maria este numită "mai cinstită decât heruvimii și mai

30. Pr. Dan Bădulescu, *Împărăția răului: New age*, p. 238-239.

31. De obicei se afirmă că pământul este centru în sens duhovnicesc. Acest lucru este făcut cu prudență pentru a nu se cădea în acuzația de geocentrism ptolomeic. Dar, până la urmă, pământul poate fi în centrul universului până și spațial! Avem curajul acestei afirmații bazate pe cuvântul Duhului Sfânt din Scriptură. Să nu ne mai temem de eventuala acuzație de "fundamentalism venită din părți scientiste. Oricum știința nu a demonstrat la modul absolut – dogmatic faptul că nu ar fi așa. Sistemul cosmologic heliocentric copernican este căzut în desuetudine și nici cele moderne nu au o stabilitate impresionantă, durând îndeobște 20-30 ani, atât cât îi este cu puțință minții omenești lipsite de revelație divină...

mărită fără de asemănare decât serafimii". Am insistat asupra acestor aspecte, deoarece nu poate fi neglijat pericolul inoculării subversive prin canalele mass-media, a noi variante scientiste a cosmologiei și antropologiei. Precedentul a existat în perioada materialistă, când generații întregi erau îndoctinate cu evoluționismul darwinist, ale cărui nume nu s-au stins nici până astăzi.

Dar pentru aceia care nu au chemare și răbdare ca să urmărească programele științifice, există și o abundență literatură, chiar autohtonă, cum au fost romanele lui Pavel Coruț din seria "Octogonului", ce au cunoscut un succes notabil la începutul anilor '90. Din nou, nu se face direct o mențiune explicită a apartenenței autorului la mișcarea new age. În schimb abundă referirile la reîncarnare și viața extraterestră³², păgânism geto-dac naționalist.

Desigur că aceste idei au o circulație mult mai eficientă când sunt prezentate sub forma atractivă a ficțiunii literare de succes, așa cum a fost și cazul romanului *Șapte ani apocaliptici*³³ al autorului Ion Țugui ce conține printre alte fabulații capitolul "Contele identifică obiectele spațiale neidentificate": "*Fiind vorba de lumi mult mai evoluate, din Galaxia noastră...*"³⁴. Alături de Ion Țugui și Pavel Coruț, Dr. Cristian Neugreanu și-a prezentat literatura fantezistă ca pe o certitudine incontestabilă, combătând Revelația creștină cu argumentele scientiste de tip OZN în lucrări ca *Lumi paralele – Supranaturalul de la mit la știință*³⁵, *Civilizațiile și a treia conflagrație mondială*³⁶ (1993), *Biblia și OZN-urile*³⁷, (febr. 1991)³⁸.

Trebuie ținut cont și de faptul că, modalitatea de organizare a mișcării, gradele, inițierea, doctrina trădează inspirația duhului neo-masonic de tip new age. Centrarea pe interpretări apocrife scripturistice (ambasada ca cel de-al treilea Templu din Ierusalim) și originea etnică a lui Rael, ne fac să întrezărim ce interese umane se găsesc în umbra acestei organizații malefice. De asemenea propaganda și fondurile acestei așa numite organizații non-profit implică, fără nici o îndoială, activități susținute și conspirații ale unor organizații secrete, ce vor ieși probabil la vedere la timpul cuvenit.

Dacă la acestea adăugăm și lucrarea nevăzută a "duhurilor văzduhului"³⁹ atunci devine limpede că este vorba de un adevărat atac duhovnicesc ce periclitează mântuirea. Biserica are mijloacele necesare de combatere a acestui atac, și ele trebuie puse degrabă în aplicare: cateheza credincioșilor, propovăduirea adevăratei învățături și sfintele taine.

32. Pavel Coruț, *Arta succesului la români*, Miracol, 1993, p. 14 și urm.

33. Ion Țugui, *Șapte ani apocaliptici*, Gnosis, 1992.

34. *Op. cit.*, p. 101.

35. Cristian Neugreanu, *Lumi paralele – Supranaturalul de la mit la știință*, F.E.D., nu are anul apariției.

36. Ed. Datina, 1993.

37. Ed. SITI, 1991.

38. Pr. Dan Bădulescu, *Împărăția răului: New age*, p. 285-288.

39. "*Căci lupta noastră nu este împotriva trupului și a sângelui, ci împotriva începătorilor, împotriva stăpânilor, împotriva stăpânilor în tinericului acestui veac, împotriva duhurilor răutății, care sunt în văzduh*" (Efes. VI, 12).

BIBLIOGRAFIE

Texte revelate

- Biblia, Ed. IBM al BOR, București, 1991.
Maxim Mărturisitorul, *Scrieri, partea a doua*, Ed. IBM al BOR, București, 1990.
Nicodim Aghioritul, *Războiul nevăzut*, Arta grafică, 1991.

Preoți și teologi moderni și contemporani

- Achimescu, N., *Noile mișcări religioase*, Limes, 2002.
Bădulescu, D., *Împărăția răului: New age*, Ed. Christiana, 2001.
David, P. I., *Călăuza creștină*, Arad, 1987.
David, P. I., *Sectologie*, Constanța, 1999.
David, P. I., *Invazia sectelor: "Crist- 1"*, 1997.
Popescu, D., *Teologie și cultură*, Ed. IBM al BOR, 1993.
Rose, S., *Ortodoxia și religia viitorului*, Chișinău, 1995.
Rose, S., *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor*, Σοφία, București, 2001.
Vlăducă I., *Ortodoxia și eroarea evoluționistă*, Scara, 2002.

Lucrări de specialitate

- Bentov, I., *A cosmic book*, Vermont, 1988.
Bucke, R., *Cosmic Counciousness*, Olimpia Press, 1901.
Catoe, L., *UFOs and Related Subjects: An Annotated Bibliography*, Washington, 1969.
Coruș, P., *Arta succesului la români*, Miracol, 1993.
Coruș, P., *Cântecul nemuririi*, Varanha, 1993.
Cuciuc, C., *Religii noi în România*, Gnosis, 1996.
Dem, M., *Anticrist 666*, Domino, 1997.
van Helsing, J., *Organizațiile secrete și puterea lor în secolul XX*, ALMA, 1997.
Hunt, D., *Seducerea creștinătății*, Agape.
Hynek, A. J., *The UFO Experience: A Scientific Inquiry*, Ballantine Books, 1977.
Klass, Ph., *UFOs Explained*, Random House, 1974.
Le Bar, J. J., *Cults, Sects and the New Age*, Huntington, 1989.
Malko, G., *Scientology: The Now Religion*, The Polygraph, 1967.
Meyer, J. F., *Sectele*, Ed. Enciclopedică, 1998.
Morris, H., *Creționismul științific*, Soc. Misionară Română, 1992.
Morris, H., *Introducere în știința creaționistă*, Anastasia, 2000.
Needleman, *The new religions*, 1984.
Negureanu, Cr., *Supranaturalul de la mit la știință (1)*, F.E.D.
Portelli, C., *Unificarea religiilor și integrarea lor cu știința*, Genuniune, 1999.
Ruppelt, *Report on Unidentified Flying Objects*, Ace Books, 1956.
Sagan, C., *Cosmic Connection ou l'Appel des Étoiles*, Paris, 1975.
Sandqvist, E., *Spökflygarna – 46 dagens UFO-fenomen – fortidens änglabesök*, Stockholm, 1987.
Scholes R., Rabkin E., *Science Fiction: History, Science, Vision*, Oxford University Press, 1977.
Urzică, M., *Minuni și false minuni*, Anastasia, 1993.
Vernette, J., *Sectele*, Meridiane, 1996.
Würtz, *New Age*, Ed. De Vest, 194.

Reviste

- UFO's in Space: Anatomy of a Phenomenon*, Ballantine Books, 1965.
PR Newswire, April, 9, 2001.

Articole

Bowen, Ch., "Den närmaste kontakten" în *Märkliga UFO-fall*, Höganäs, 1987.

Traubman, T., *Attack of the Clones*, în "Ha'aretz Daily", September 11, 2002.

Whitmore, J., "Religious Dimensions of the UFO Abductee Experience" în *The Gods Have Landed: New Religions From Other Worlds*, Albany, 1995.

Bibliografia Raeliană

Alan S. Alford, *Gods of the New Millenium*.

Discovery Institute's Critique of Pbs's Evolution.

M. Baigent, R. Leigh & H. Lincoln, *The Messianic Legacy*, Arrow Books.

Rael, *The True Face of God*.

Rael, *Let's Welcome Our Fathers From Space*, 1979.

Rael, *Sensual Meditation*, 1980.

Rael, *The book Which Tells The Truth*, 1974.

Rael, *Extra-terrestrials Took Me To Their Planet*, 1976.

Sir Laurence Gardner, *Genesis of the Grail Kings*, Bantam Books Lmtd.

Video

Mysteries Of The Dead Sea Scrolls Exposed vol. 1 – UFO Central Home .

The Triumph Of Design.

Evolution – Fact or Belief?

Linkuri internet

www.rael.com.

The Bible UFO Connection.

UFOs and the Bible – Tom Slemen.

Theory of Evolution.

Restored King James Bible Online.

COME SAIL AWAY.

UFO PHENOMENON and THE BIBLE © 1997 – 2001 Guy Malone.

[seekye 1A earthlink.net](http://seekye1a.earthlink.net).

FAMILIA ÎN LUMINA NOULUI TESTAMENT

- TEZĂ DE DOCTORAT ÎN TEOLOGIE -

Pr. LEON DURĂ

P R E F A Ț Ă

Familia este elementul de bază al societății; de sănătatea și durabilitatea ei depinde trăinicia peste veacuri a speciei omenești. Atunci când familia este cinstită după cuviință, societatea progresează, iar atunci când este subminată de diferiți factori, societatea însăși se clatină.

Era, deci, firesc ca familiei să i se acorde cinstea cuvenită în Sfânta Scriptură, atât a Noului, cât și a Vechiului Testament. De aceea, familia, în Sfânta Scriptură este prezentată ca voită și instituită de Dumnezeu chiar în paradis, adică din primii ani ai existenței umane. Rostul ei era preamărirea lui Dumnezeu și perpetuarea neamului omenesc.

Urmările păcatului strămoșesc au fost multiple și ele au afectat și familia, relațiile dintre soți și dintre aceștia și fiii lor.

Întruparea Fiului lui Dumnezeu, însă, participarea lui la nunta din Cana Galileii, au readus familia la cinstirea dintru început. Familia nu mai are aspectul unui contract, ea capătă caracterul de taină, care primește binecuvântarea și harul lui Dumnezeu. Familia astfel constituită, bazată pe iubire și având harul și binecuvântarea lui Dumnezeu, are un întreit scop: perpetuarea neamului omenesc, întrajutorarea reciprocă a soților și piedică împotriva desfrâului.

În ultimul timp pericole diferite au început să submineze familia, ca: păcatele împotriva firii, divorțul cerut cu prea mare ușurință etc.

Era firesc să se scrie articole care să apere familia și să arate cât de nefastă este destrămarea ei, cât de marcați sunt copiii proveniți din aceste familii.

Lucrarea Părintelui Dură Leon vine în întâmpinarea acestor probleme.

Bazându-se pe o vastă bibliografie în domeniu, și făcând dese referiri la Sfânta Scriptură și la lucrările Sfinților Părinți, autorul prezintă o lucrare completă, care arată care este locul familiei în societate, care sunt rosturile ei, cum trebuie să fie familia preotului și a oricărui bun creștin.

Lucrarea este scrisă cu mult patos, într-un stil ales, specific părintelui Leon.

Având în vedere multiplele-i calități, de fond și de formă, o recomandăm călduros spre publicare, având încredințarea că cititorii o vor aprecia pe măsură..

Pr. prof. dr. CONSTANTIN CORNIȚESCU

INTRODUCERE

De dimensiuni diferite, cele două părți de text din Biblie, respectiv de la Geneză la Cana, se disting prin punctul lor de plecare: creație și familie. Primul arată particularitatea divină și fundamentul trinitar al vieții familiale. „Noi”, divin, devine modelul etern al lui „noi”, uman. Cel de-al doilea text se deschide cu prezența Domnului Iisus Hristos la Cana și cu învățăturile Lui cu privire la căsătorie. Fiecare text lasă însă să se vadă foarte clar temele cu privire la alianța conjugală și la locul ocupat de familie în societate.

Referitor la contribuția noastră personală, în tratarea acestui subiect, menționăm că este îndeosebi de ordinul aprofundării meditației și reflecției personale asupra textului biblic. Învățătura Mântuitorului Hristos și a Sfinților Apostoli, reținută de textul Noului Testament, rămâne fără îndoială nu numai sursa de bază, ci și materialul orientativ în abordarea și actualizarea unei asemenea teme. Chiar și atunci când am făcut referință la Învățătura Sfinților Părinți, privind familia, am căutat să o raportăm întotdeauna la același duh al învățaturii Sfintei Scripturi. De aceea, aportul nostru personal rămâne tributar textului biblic și patristic, care ne-a orientat în deslușirea și precizarea rolului familiei în societatea zilelor noastre.

Cât privește motivația subiectului abordat, precizăm de la bun început că alegerea sa a fost determinată, în primul rând, de actualitatea și importanța sa majoră, atât în viața societății, cât și a Bisericii.

Întrucât subiectul nostru are darul să interpeleze nu numai pe oamenii Bisericii, ci și pe cei cu formații intelectuale, profesionale și preocupări diverse, din viața societății (românești și universale), ca de pildă: sociologi, medici, juriști, economiști, psihologi, politicieni, istorici etc., am găsit de cuviință să studiem și să prezentăm subiectul nostru în așa fel încât să poată deveni o sursă de informare și orientare eclesiologică, atât pentru clerici, cât și pentru mireni. Desigur, prin aceasta am dorit să ne înscrim și în aria preocupărilor pastorale ale Bisericii noastre, ierarhi și clerici, care se străduiesc să contribuie constructiv la însănătoșirea morală a societății noastre, a cărei celulă de bază și pârgie de rezistență rămâne familia.

În fine, alegerea unui asemenea subiect a fost motivată și justificată și de preocupările și constatările personale asupra statutului și rolului familiei în viața Bisericii și a societății noastre.

Cu privire la cuprinsul lucrării noastre, menționăm că ea are patru părți distincte. În Partea întâi, intitulată „Familia în Antichitate”, am adus câteva precizări succinte asupra familiei la: mesopotamieni, babilonieni, asirieni, egipteni, grecii antici și romani. Toate aceste precizări le-am făcut nu numai din dorința de a avea o succintă prezentare a familiei în lumea antică, ci și pentru a evidenția superioritatea concepției creștine despre familie.

În Partea a doua am prezentat familia în Vechiul Testament, apelând la trimiteri și la analiza hermeneutică a textelor respective.

În Partea a treia, care constituie chintesența tematicii abordate, am înfățișat familia în lumina Noului Testament. În această a treia parte a lucrării noastre, am făcut trimiteri și la lucrările Sfinților Părinți ai Bisericii Ecumenice din primul mileniu, care rămân pentru noi nu numai autoritatea în materie de interpretare a textului biblic, ci și orientativi în abordarea și tratarea unei asemenea teme de stringentă actualitate.

În Partea a patra a lucrării noastre ne-am oprit – în demersul cercetării noastre științifice – asupra familiei de astăzi, pe care am încercat să o evaluăm în lumina aceleiași învățături a Noului Testament.

În Concluzii am scos în evidență ideile-forță care ne-au stăpânit și orientat în studierea și abordarea subiectului nostru și care străbat ca un fir roșu paginile lucrării. După cum se va putea constata, ideile la care am ajuns sunt și ele ancorate în lumina aceleiași învățături a Noului Testament, privind familia. În fine, prin contribuția personală, metodologică și științifică, în abordarea și tratarea acestei teme, am încercat totodată să reliefam și să reactualizăm această învățătură neotestamentară în contextul în care este problematizată familia în societatea zilelor noastre.

Firește, prezentăm familia în unitatea omului deplin, adică bărbat și femeie, așa după cum rezultă aceasta din textul Noului Testament, care rămâne criteriul de bază în evaluarea procesului ei de instituționalizare de-a lungul secolelor. Dar analiza hermeneutică a textului Noului Testament – privind familia – nu ar fi completă dacă nu am face apel și la comentariile lăsate de Sfinții Părinți, care au fost interpreții autentici ai Sfintei Scripturi. Unul dintre aceștia a fost, de pildă, Sfântul Ioan Gură de Aur, corifeul exegeților orientali, care a rostit „peste 550 de omilii asupra celor mai multe cărți ale Vechiului și Noului Testament, ..., și a compus comentarii sistematice asupra psalmilor, a profeților Isaia și Daniil și a Epistolei către Galateni”¹. Iată, de altfel, și motivul pentru care ne-am și oprit cu insistență asupra Omiliilor și Comentariilor lăsate de Sfântul Părinte Ioan Gură de Aur privind familia!

În fine, ținem să precizăm – încă din introducere – că noțiunea de „familie”, folosită în limbile europene, nu o aflăm în greaca Noului Testament². Cuvântul „πατρια”, care este de obicei tradus prin „familie”, desemnează ceea ce noi numim „un trib” sau „un clan”, se înrudește, din punct de vedere etimologic, cu cuvântul „πατηρ” (tată). Dar acest cuvânt nu denotă același corp social, exprimat prin noțiunea de „familie”, din societatea europeană modernă³. În Noul Testament, termenul cel mai uzitat pentru a desemna noțiunea sau conceptul de familie este cel de „οικος” (casă), nu de „οικια” (locuință) (I Tim. 3, 5; Filip. 4, 22).

La Sfântul Apostol Pavel, găsim folosit cuvântul „πατρια” o singură dată, dar cu sensul de „neam”, de rasă sau seminție (Ef. 3, 15), care „își trage numele” de la Dumnezeu.

1. Pr. Lect. CONSTANTIN CORNIȚESCU, *Sfinții Trei Ierarhi, interpreți ai Sfintei Scripturi*, în „S.T.”, XXVIII (1976), nr. 1-2, p. 83.

2. DANIEL VON ALLMEN, *La Famille de Dieu. La Symbolique familiale dans le paulinisme*, Editions Universitaires Freiburg, Suisse, 1981, p. 53.

3. *Ibidem*.

Listă de abrevieri

- B.O.R. – Revista „Biserica Ortodoxă Română”, București
- B.S. – Colecția „Bibliotheca Sacra”
- I.B.M. – Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române
- M.A. – Revista „Mitropolia Ardealului”, Sibiu
- M.B. – Revista „Mitropolia Banatului”, Timișoara
- M.O. – Revista „Mitropolia Olteniei”, Craiova
- M.M.S. – Revista „Mitropolia Moldovei și a Sucevei”
- I Om. despre Căsătorie – Sfântul Ioan Gură de Aur, *La cuvântul Apostolului: Din pricina aprinderii fiecare să-și aibă femeia sa* (I Cor. 7, 2), P.G., LI, 207-218, tradusă în românește de N. Marinescu, *Studii omilietice asupra celor trei cuvântări ale Sfântului Ioan Chrisostom despre căsătorie și traducerea lor*, teză pentru licență, București, 1908.
- A II-a Om. despre Căsătorie – Idem, *La (cuvintele): „Femeia este legată prin lege atâta vreme cât trăiește bărbatul ei. Iar dacă bărbatul ei va muri, este liberă să se mărite cu cine vrea, numai întru Domnul. Dar mai fericită este dacă române așa”* (I Cor. 7, 39-40), P.G., LI, 217-226, tradusă în românește de M. Marinescu, Op. cit., București, 1908.
- A III-a Om. despre Căsătorie – Idem, *Lauda lui Maxim și ce soții să ne alegem*, P.G., LI, 225-242, tradusă în românește de M. Marinescu, Op. cit., București, 1908.
- Om. Evr. – Idem, *Comentariu la Epistola către Evrei*, P.G., LXIII, 9-236; traducere în românește, în vol.: *Comentariile sau explicarea Epistolei către Evrei a celui întru sfinți Părintele nostru Ioan Chrisostom* (expusă din însemnări, după moartea lui, de Constantin Presviterul Antiohiei), trad. din limba elină, de Theodosie Athanasiu, episcop al Romanului, *Viața și activitatea Sfântului Ioan Chrisostom*, București, 1923.
- Om. Fac. (I) – Idem, *Omilii la Facere*, P.G., LIII, 23-386, traducere în românește în vol.: *Scrieri, partea întâia, Omilii la Facere (I)*, trad., introd., indici și note de Pr. D. Fecioru, Col. P.S.B., 21, I.B.M., București, 1987.
- Om. Fac. (II) – Idem, *Omilii la Facere*, P.G., LIV, 385-580, traducere în românește, în vol.: *Scrieri, partea a doua, Omilii la Facere (II)*, trad., introd., indici și note de Pr. D. Fecioru, Col. P.S.B., 23, I.B.M., București, 1994.
- P.G. – Colecția lui J.P. Migne, „Patrologia Graeca”
- P.L. – Idem, „Patrologia Latina”
- P.S.B. – Colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”
- R.T. – „Revista Teologică”
- S.T. – Revista „Studii Teologice”, București

I. FAMILIA ÎN ANTICHITATE

Din Antichitate, avem știri îndeosebi cu privire la familia aristocrată⁴. Nu avem decât informații precare despre familia omului de rând. Oricum, din aceste informații rezultă cu claritate poziția inferioară a femeii față de bărbat. Această poziție discreționară a femeii va fi schimbată de-abia de legea Noului Testament, care prevedea – pentru prima dată – egalitate între sexe (Gal. 3, 28).

Într-o „expunere istorică a ideilor despre căsătorie” la filosofii antici, Clement Alexandrinul scria că „...Platon orânduiește căsătoria între bunurile din afară; ea asigură nemurirea neamului nostru, ... Democrit respinge căsătoria din pricină că aduce cu ea multe neplăceri și distracții, care te îndepărtează de la treburile de neapărată trebuință... Se rânduește alături de el și Epicur, și toți cei care pun binele în plăcere, în liniște neîntreruptă și în lipsa durerii. După filosofii stoici, căsătoria și nașterea de copii sunt un lucru indiferent; după filosofii peripateticieni, căsătoria este un bine. Pe scurt – scria Clement Alexandrinul – toți aceștia... au fost robii plăcerilor, unii folosindu-se de concubine, alții de curtezane, iar cei mai mulți de băieți”⁵.

Aceasta era într-adevăr starea morală a căsătoriei și, ipso facto, a familiei în lumea filosofilor antici. Dar să aruncăm aceeași privire succintă și asupra familiei la popoarele antichității.

1. Mesopotamia: babilonienii și asirienii

Antichitatea, această lume trecută și „prezentă”, l-a fascinat întotdeauna atât pe cercetător, cât și pe omul de rând. „Istoria începe în Sumer...”, după cum declară orientalistul american S.N. Kramer⁶. Or, din această antichitate fascinantă au făcut parte și babilonienii și asirienii, popoare semitice din Mesopotamia.

Viața religioasă, din care se detașa viața morală, impunea familiei antice din Mesopotamia un cult al zeilor tributari instinctului erotic, ca, de pildă, cel adus zeiței Inanna-Iștar, care trezea simțurile carnale. În templul închinat ei, preotesele se prostituau, uitând de mitul acestei zeițe; mit care se deschide cu o frumoasă poveste de dragoste: Innan, „zeița tutelară a cetății Ereĳ, se căsătorește cu ciobanul Dumuzi, care devine astfel suveranul cetății”⁷.

În cazul de față, avem de a face cu un gen de căsătorie tipică din lumea antică: femeia este o „zeiță”, iar bărbatul este un pământean. Câți dintre mesopotamieni, bărbați sau femei, urmau învățătura mitului zeiței Inanna-Iștar este greu de presupus. Ceea ce se poate afirma cu siguranță este însemnarea făcută de părințele istoriei, Herodot, potrivit căreia fiecare fecioară era obligată să se prostitueze

4. Cf. R. GEIGER, *Die Stellung der geschiedenen Frau in der Umwelt des Newen Testamentes*, în „Die Frau im Urchristentum”, Edit. Herder, Freiburg – Basel – Wien, f.a., p. 135, p. 136.

5. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scriteri, partea a II-a. Stromatele*, II, 138, 2-6, traducere de D. Fecioru, P.S.B., 5, Editura I.B.M., București, 1982, p. 182.

6. Apud SABATINO MOSCATI, *Vechi imperii ale Occidentului*, Edit. Meridiane, București, 1982, p. 88.

7. MIRCEA ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Edit. Universitas, Chișinău, 1994. p. 66.

în dumbrava sfântă ca Iștar-Bilitei, iar câștigul realizat de pe urma acestei fapte imorale să-l dea templului⁸.

Desigur, ne-am putea întreba: În ce măsură putem vorbi, în cazul Mesopotamiei antice, de familie, și care erau relațiile dintre „soț” și „soție”, având în vedere gradul înalt de imoralitate, dezvăluit până și de miturile religioase?

Pentru a ne răspunde nouă înșine, trebuie să descifram Codul lui Hammurabi, ca astfel să înțelegem că, la asiro-babilonieni, sclavia „era orânduirea politică și socială care făcea legea”, iar „familia” o suporta din plin⁹.

Codul lui Hammurabi (1792-1750 î.d.Hr.), descoperit la începutul secolului XX, cuprinde și legi cu caracter matrimonial¹⁰. Printre altele, acest cod prevedea că, în cazul în care un om căsătorit avea copii atât cu soția legitimă, cât și cu sclava, „dreptul la moștenire îl aveau numai primii”¹¹. Același cod prevedea și situația în care soția nu poate avea copii și soțul întreține relații cu o prostituată, care îi va naște fii. În cazul acesta, bărbatul era obligat să asigure hrana urmașilor săi, care au și dreptul la moștenire. În timp ce trăiește soția, prostituata nu are însă voie să locuiască sub același acoperiș¹². În fine, după Codul lui Hammurabi, dacă un bărbat își părăsește domiciliul fără știrea soției sale, aceasta nu mai era obligată să se întoarcă la soțul ei (par. 136)¹³.

Din Codul lui Hammurabi, cel mai vechi document scris al civilizației antice, reținem de asemenea că, în lumea asiro-babilonienilor, sclavia era o realitate¹⁴. Nu este deci de mirare că pudoarea unei femei slave era fără apărare într-o țară ca Babilonia, unde femeile erau libertine prin forța împrejurărilor, deoarece erau obligate să se prostitueze în temple¹⁵.

La asiro-babilonieni, zeii cu moravurile și slăbiciunile omenești îi îndepărtau deci, pe femeie și pe bărbat de la adevărata moralitate a unirii celor doi prin actul căsătoriei. Femeia fiind considerată sclava bărbatului, relația conjugală era, așadar, atinsă în însăși ontologia ei naturală, stabilită de Dumnezeu încă de la creația omului.

În fine, la aceste popoare antice, divinația împărțea zilele în zile bune și zile nefaste: „Luna lui Aiar = prima zi favorabilă. A Șasea: să vă luați o soție și inima va fi mulțumită”¹⁶.

Descoperirile arheologice din Siria și Babilonia sau Mesopotamia, țara dintre cele două fluvii, au pus și ele la dispoziția cercetătorilor un material documentar, prețios, cu privire la familie. Este vorba de vestitele „Tăblițe” de la Nuzi (azi Jorgan Tepe, în Irak), provenite de la o populație acadeană, care pe la 1500 î.d.

8. Cf. IRINEU MIHĂLCESCU, *Istoria religiilor lumii*, Edit. Cugetarea, f.a., p. 275.

9. Pr. A. NEGOIȚĂ, *Ideile umanitare ale creștinismului*, în ”S.T.”, III (1951), nr. 5-6, p. 336-337.

10. Cf. S. KRAMER, *Istoria începe la Sumer*, trad. C. Sabin, București. 1962, p. 112, 153-155.

11. Apud Diac. Prof. Dr. EM. CORNIȚESCU, *Descoperiri arheologice din Egipt, Siria, Babilonia, Siria, Asia Mică, Fenicia și Arabia care au legătură cu datele din Vechiul Testament*, în ”S.T.”, XXXVI (1984), nr. 7-8, p. 561.

12. *Ibidem*.

13. Apud R. GEIGER, *op. cit.*, p. 135.

14. Cf. G. MASPERO, *Histoire des anciens peuples de l'Orient*, Paris, 1917, p. 348-349.

15. Cf. Pr. AT. NEGOIȚĂ, *op. cit.*, p. 337.

16. SABATINO MOSCATI, *op. cit.*, p. 102.

Hristos se chema „nuzieni”. Printre alte acte juridice menționate de aceste „Tăblițe” de la Nuzi sunt și cele care prevăd „contractul de căsătorie, când mireasa declară în fața martorilor, și cu asentimentul fratelui său, că acceptă să devină soție, adopțiunea, dreptul de întâi născut și binecuvântarea”¹⁷.

Unul dintre aceste contracte de căsătorie prevedea și obligația femeii sterile de a aduce o soție sclavă soțului său. Copiii care rezultau din această unire urmau a fi crescuți ca și propriii săi copii. În cazul în care soția legitimă avea urmași, acest contract nu mai era respectat, „deoarece soțul nu mai putea să-și ia o a doua soție și această formalitate se încadra în actul de adopțiune”¹⁸.

Referitor la această realitate, un specialist în studiul Vechiului Testament remarca faptul că o situație similară a existat în vremea patriarhilor, „când Sara, în conformitate cu acest obicei, a dat lui Avraam de soție pe Agar egipteanca, roaba ei (Fac. 16, 1-3). Acest obicei... a fost respectat chiar și pe la anul 1100 î.d.Hr. de către egipteni, iar în secolul VII î.d.Hr. de către locuitorii asirieni din Nimrud”¹⁹.

Aceleași „Tăblițe” de la Nuzi menționează practica cumpărării soțiilor, de către bărbați, de la socrii lor²⁰.

Din textele juridice consemnate pe „Tăblițele” de la Nuzi reținem și faptul că fratele trebuia să-și dea consimțământul pentru căsătoria surorii sale. De altfel, această practică poate fi raportată și „la textele biblice (Fac. 24, 24-53)”²¹. Reținem, totodată, că „persoanele care se încadrau în această categorie de «soții-surori» se bucurau de anumite privilegii speciale, atât în societate, cât și în fața instanței judecătorești, și cele mai multe cazuri le întâlnim la femeile provenite dintr-o înaltă clasă socială”²².

Și la Asirieni aflăm căsătoria de levirat prevăzută în Vechiul Testament. În scrierile de la Mari (sec. XVIII î.d.Hr.), de pildă, este menționat că „...regele Arhalba lasă prin testament ca soția sa să se căsătorească cu fratele său...”²³.

2. Familia la egipteni

„Vigoare vouă, ape ale Nilului, care țâșniți din pământ și, în revărsarea voastră, dați rod îmbelșugat Egiptului.” Cu aceste cuvinte începe un vechi imn egiptean. Și, în ele, se poate spune că este cuprinsă semnificația esențială a unei istorii și a unei culturi²⁴.

Istoria Egiptului antic²⁵ demonstrează coexistența a două realități geopolitice: una segmentară, care-și găsește motivele în configurația geografică a țării, adică extrema extindere în lungime a teritoriului, și una centralizatoare, depen-

17. Diac. Prof. Dr. EM. CORNIȚESCU, *Descoperiri...*, p. 554.

18. *Ibidem*.

19. *Ibidem*, p. 554-555.

20. *Ibidem*, p. 555.

21. *Ibidem*.

22. *Ibidem*.

23. *Ibidem*, p. 566.

24. J. PIRENNE, *Histoire de la civilisation de l’Égypte ancienne*, 2 vol., Neuchâtel – Paris, 1961, p. 7.

25. J.H. BREASTED, *A History of Egypt from the Earliest-Times to the Persian Conquest*, Londra, 1925, p. 28.

dentă de unitatea fluviului și de formele de organizare administrativ-politică adoptate de-a lungul secolelor. Spre sfârșitul celui de al patrulea mileniu înainte de Hristos, ne aflăm în fața a două confederații, două regate antagoniste: unul în nord, ce îmbrățișează delta cea mare în care se deschide Nilul mai înainte de a se vărsa în Marea Mediterană; și altul în sud, care include fâșia de pământ lungă și strâmtă ce se întinde de-a lungul celui alt curs al fluviului, până spre prima sa cataractă. Această diviziune este fundamentală în istoria egipteană și va rămâne factor determinant. Diferite, într-adevăr, sunt condițiile geografice și istorice ale celor două regiuni: nordul, orientat spre Mediterana, se deschide la confluența și la schimbul reciproc cu celelalte mari culturi care stau în fața bazinului; sudul, întors spre continentul african se izolează mai mult în acesta, incluzându-se în civilizația sa.

Fapt semnificativ, deosebirea dintre cele două regate nu rămâne doar ca o condiție intrinsecă a istoriei, după ce s-a unificat monarhia, ci rămâne atât în conștiința poporului, cât și în aparatul intern și extern al suveranității. Faraonul este ales de ambele regate, iar titulatura sa oficială îl definește ca „rege al Egiptului de Sus și de Jos”²⁶. Familia regală era ea însăși rezultatul unirii celor două regate. Referitor la această realitate, un istoric menționa că faraonul își recruta soțiile din diferite regiuni ale regatului respectiv, chiar dacă acestea nu erau de obârșie regală. „Deși nu era de o frumusețe clasică”, scrie el, „avea mult farmec și o inteligență vie; soțul ei era atât de îndrăgostit de ea, încât, chiar de la începutul domniei, a dispus ca numele ei să figureze alături de al său pe toate inscripțiile și documentele oficiale. Departe de a trece sub tăcere obârșia ei «neregală», el a afirmat-o cu glas tare. Faraonul poruncise, la începutul domniei sale, să se înscrie pe un scarabeu – reprodus în numeroase exemplare în toate provinciile sale ca o «notă informativă» - numele lui Teje, precum și numele părinților ei lipsiți de înalte titluri nobiliare, Yuya și Thuye. În încheiere, regele adăuga: «Ea este acum soția regelui cel puternic al cărui regat se întinde de la Karoy, la nord de Sudan, până la Naharin, în Asia occidentală».”²⁷

În istoria multimilenară a Egiptului, avem cazuri în care chiar fiica dușmanului îi este oferită de soție faraonului. O stelă egipteană transmite „plăcută” amintire: „Fiica marelui principe al hitiților a pornit spre Egipt și o escortau pedestrii, conducătorii de care și ofițerii Maiestății Sale, amestecați cu pedestrii și conducătorii de care hitiți... Poporul hitit era amestecat cu cel egiptean și mâncau și beau împreună, într-o singură suflare ca frații, fără să se ferească unii de alții, deoarece domnea pacea și fraternitatea... Apoi au condus-o pe fiica marelui principe al hitiților, venită în Egipt, în fața Maiestății Sale; și o urma un tribut mare, fără margini... Maiestatea Sa a văzut că era frumos chipul ei, aidoma aceluia al unei zeițe... Și ea a plăcut Maiestății Sale, care a iubit-o mai mult decât orice pe lume.”²⁸

26. H. MÜLLER, *Die formale Entwicklung der Titulatur der ägyptischen Könige*, Gluckstadt, 1938, p. 38.

27. ROBERT COHEN, *Egiptul faraonilor*, în românește de Lydia Constanța Cjucă, Edit. Prietenii Cărții, București, 1997, p. 137-139.

28. SABATINO MOSCATI, *op. cit.*, p. 141-142.

Genurile literare din literatura egipteană ne ajută și ele, la rândul lor, să ne facem o imagine vie asupra familiei Egiptului Antic. Astfel este cazul faimoasei întâmplări a celor doi frați Anubis și Bata, scrisă în Regatul Nou; o complexă povestire de miracole și metamorfoze, ce avea o remarcabilă răspândire: „Au fost, se povestește, doi frați de aceeași mamă și de același tată: cel mai mare se numea Anubis și cel mai mic Bata. Anubis avea o casă și o soție, iar fratele mai mic trăia cu el ca și cum ar fi fost copilul lui.”

Dar soția lui Anubis se îndrăgostește de Bata și, profitând de absența soțului, încearcă să-și realizeze dorința: „Ea se ridică, îl luă și-i spuse: «Vino să petrecem o oră împreună, să ne așezăm în pat: vei avea de profitat, îți voi face haine frumoase». Atunci tânărul deveni ca un leopard furios, din cauza propunerilor ei necinstite, încât ea s-a înspăimântat. El i-a vorbit astfel: «Cum! Tu ești pentru mine o mamă, soțul tău e pentru mine un tată; el e fratele meu mai mare, el m-a crescut. Ce este nelegiuirea asta a ta? Nu mai repeta ce mi-ai spus!». Când, după obiceiul lui, s-a întors soțul ei seara, a găsit-o în pat, prefăcându-se bolnavă... Soțul ei îi spuse: «Cine ți-a spus ceva rău?» Și ea îi răspunse: «Nimeni nu mi-a spus ceva rău, afară de fratele tău mai mic...; el mi-a spus: «Vino să petrecem o oră împreună, hai să ne culcăm...».” Anubis se gândește să-l omoare pe Bata; dar vacile cele bune îl previn pe acesta, dându-i timp să fugă²⁹.

Cu siguranță că această povestire a avut o mare influență asupra vieții de familie a egiptenilor antici. Ea servea ca model de păstrare a unei morale înaintate pentru acele vremuri ale istoriei. De aceea, se poate spune că situația femeii era în Egipt foarte bună. Numai regii aveau mai multe soții, monogamia fiind regulă. Soția era stimată. Nașterea copiilor era socotită ca o binecuvântare divină, iar lipsa copiilor ca o mare nenorocire, deoarece nu avea cine să se îngrijească de riturile privitoare la morți³⁰. Familia a jucat deci un rol primordial în istoria Egiptului Antic. De altfel, așa după cum remarca și Herodot, în Egipt exista și o ordine morală: „regele respectă pe zei, oamenii liberi îl respectă pe rege, sclavii îi respectă pe stăpânii lor, tinerii îi respectă pe bătrâni...”³¹.

Și totuși, femeia (soția!) nu era liberă! Deși la vechii egipteni familia era constituită pe principii sănătoase pentru acele timpuri, totuși, într-o lume în care femeia era vândută și cumpărată ca sclav, iubirea dintre bărbat și femeie, respectiv dintre soț și soție, era viciată, iar situația soției-sclav rămâne departe de starea soției creștine, aflate sub legea harului Domnului Hristos.

3. Familia în Grecia antică

Familia Greciei antice cuprindea un număr mare de membri, care rămâneau tot timpul grupați sub același acoperiș. Iată în ce termeni descrie Homer palatul regelui Priam: „În interior sunt cincizeci de apartamente construite unul lângă altul, din piatră șlefuită. Acolo își petrec timpul, alături de soțiile lor, fiii lui Priam. În față, în curtea femeilor, se ridică unul lângă altul, construite din piatră

29. *Ibidem*, p. 170-171.

30. Diac. Prof. Dr. EMILIAN VASILESCU, *Istoria religiilor*, Edit. I.B.M., București, 1982, p. 105.

31. *Ibidem*.

șlefuită, douăsprezece apartamente unde se odihnesc alături de soțiile lor fidele ginerii regelui”³².

Homer nu stabilește deci nici o diferență între obiceiurile Troienilor și cele ale Aheenilor. Pentru el, cele două popoare aparțin aceleiași rase umane, vorbesc aceeași limbă, au aceeași religie și respectă aceleași legi. De altfel, la greci întâl-nim un gen de familie care seamănă foarte mult cu cea a lui Priam. Este vorba de Nestor, regele Pylos, care are șase fii căsătoriți, mai multe fete și, fără îndoială, nepoți, și toată lumea trăiește în palatul lui³³.

Ulterior, când familia antică, οικογενεια sau γένος, s-a dezmembrat, s-a crezut ca avem de-a face cu o asociație, care nu era bazată pe legături parentale. Dar di-verse texte confirmă că li se aplica membrilor epitetul „ομογαλατες”, care semni-fica: alăptați de aceeași mamă, fapt care indică o rudenie de sânge³⁴.

Fiul adoptiv era egal în drepturi cu fiul natural; prezența lui nu era o abatere de la regulă, care de fapt dorea ca toți „γεννηται” să fie de același sânge. Inițierea în religia casei în care intra făcea din fiul adoptiv un ins care se detașa de tatăl lui natural și se apropia de tatăl lui adoptiv. Termenul „γένος” era deci o adunare de persoane ieșite dintr-un strămoș comun. Dar copiii fratelui și copiii surorii erau, unii pentru alții, străini³⁵.

Șeful familiei deținea o autoritate foarte puternică. În general, tatăl era cel care exercita această autoritate. Dacă tatăl era mort, autoritatea trecea la fiul cel mare. În plus, se știe că termenul „pater” implică în primul rând ideea de putere, și el servea în special la desemnarea suveranității zeilor. De aici, cultul care îl privea pe tatăl decedat.

Pe de altă parte, o mulțime de tradiții și de fapte istorice ne arată că familia greacă era, la începuturi, condusă despotic de șeful ei. Tatăl avea un drept nelimitat, de viață și de moarte, asupra fiilor lui, chiar când copilul era nevinovat. Exemplu: Agamemnon nu ezită s-o imoleze pe fiica lui Ifigenia pentru a opri mânia zeilor.

După Solon, tatăl avea posibilitatea să le vândă pe fiicele sale, dacă se găsea în neajunsuri materiale. De asemenea vechile legi îi recunoșteau tatălui dreptul de a-l expulza pe fiul care nu-l respecta³⁶.

În scrierile lui Homer, căsătoria apare ca un contract încheiat între doi părinți (tata!), și de cele mai multe ori se neglija în mod voit consultarea viitorilor miri. Prima obligație a femeii era ascultarea, chiar dacă în momente festive se putea face remarcată: „În luna octombrie, atenienii numai au timp să-și tragă sufletul, serbările semănatului și ale fertilității se succed neîntrerupt. Din 11 până în 13, ocrotite de Demeter, femeile măritate se adună pentru riturile fertilității din cadrul tesmoforiilor (serbare organizată de atenieni în cinstea zeiței Demeter), la care prezența bărbaților este exclusă cu desăvârșire. O femeie stearpă este un blestem, și în fiecare an femeile măritate invocă ajutorul zeiței Demeter.

32. HOMER, *Iliada*, VI, 243, ș.u., apud „La Grande Encyclopedie”, tome seizieme (Eole – Fanucci). Edit. H. Lemirault et Ç-ie. Paris, f.a., p. 1180.

33. *Ibidem*.

34. *La Famille grecque*, în „La Grande Encyclopedie”, tome seizieme (Eole – Fanucci), ..., p. 1181.

35. *Ibidem*.

36. *Ibidem*.

O forfotă neobișnuită în gineceu, care răsună de sunete înăbușite, strigăte și alergătură; femeile s-au pregătit de mult pentru sărbătoare. Cu patru luni înainte ele au îngropat în pământ obiecte sacre: figurine de lut, reprezentând cele mai diferite ființe, pentru ca pământul care produce hrana să le transmită fertilitatea sa. În zilele precedente ele s-au purificat și nu s-au apropiat de soții lor. Pe 11, în sfârșit, ele se reped în grădină și dezgroapă simbolurile care le vor asigura fecunditatea. După o zi de post, ele primesc făgăduielile lui Demeter, flagelându-se cu ramuri verzi, ronțaind sămburi de rodie și mimând, cu figurinele respective, diferite scene, însoțite de glume obscene care ar face să roșească până și un soldat din corpul de gardă!

Tot în luna aceasta, tații prezintă copiii legitimi fratriei lor – subdiviziunea tribului – pentru a fi înscrși, iar la sfârșitul lunii, Atena Ergane și Hefaiostos primesc «capodoperele» meșteșugarilor.³⁷

Serbările continuă și în luna decembrie (poseideon), când femeile, inclusiv curtezanele, înălțau lacrimi fierbinți către Demeter și fiica sa, Cora.

Se cunosc puține cauze care au dus la dizolvarea „γενος”-ului grec. Un lucru este sigur, și anume că statul grec, pe măsură ce se dezvoltă, se arăta tot mai ostil față de „γενή” (neamuri, familii). Familia forma un grup prea compact și prea puternic pentru puterea statală. Totuși, au supraviețuit câteva vestigii ale vechii organizații³⁸.

Cu toate acestea, Grecia antică a fascinat și continuă să fascineze și astăzi. Civilizația, expansiunea militară, lumea artistică din palate, sincretismul religios, lirismul, teatrul și renașterea marii arte au făcut din aventura greacă „un izvor nesecat de înțelepciune; chiar dacă pornirile către o viață de plăceri, pline de rafinament, își găsesc cea mai adevărată exprimare în opulentele orașe ale Ioniei și Eolidei, amice ale acelei «tryfe» (trândăvie desfătătoare). Banchetele urmate de nesfârșite orgii și agrementate de prezența flautistelor slujesc adesea drept cadru operelor poezilor lirici”³⁹.

Pentru marii corifei ai filosofiei Greciei antice, Platon și Aristotel, familia nu este văzută prin prisma banchetelor și a orgiilor de la templu sau din afara templului. Printre altele, Platon mulțumește (zeilor!) că este bărbat. Pandora, deschizând cutia fermecată, a adus în lume femeia și dezordinea⁴⁰. De asemenea, pentru Aristotel, o comuniune reală între un bărbat și o femeie nu se poate realiza, fiindcă femeia este un „altceva” inferior.

La vechii greci, familia a rămas, de altfel, tributară sistemului politico-religios, respectiv, sclavagism și politeism, în care femeia era supusă bărbatului; tânăra fată care se căsătorea, fiind dată unui soț-stăpân absolut.

Demostene a surprins foarte bine soarta femeii, care, într-o bună zi, urma să devină mamă și soție: „Avem curtezano pentru voluptățile sufletului; femeile publice pentru îndestularea simțurilor și femeile legitime pentru a ne da copii și a păzi casele”⁴¹. În fine, trebuie să facem mențiunea și despre actul inuman, propriu

37. COSTAS MARTIN, *Grecia Partenonului*, traducere și note de Lydia Constanța Ciucă, Constantin Ionescu Boeru, Edit. Prietenii Cărții, București, 1996, p. 207.

38. *La Famille grecque, ...*, p. 1181.

39. PIERRE LEVEQUE, *Aventura greacă*, Edit. Meridiane, București, 1987, p. 319.

40. PAUL EVDOKIMOV, *Taina iubirii*, Edit. Christiana, București, 1994, p. 36.

41. Pr. GH. PERVA, *Femeia în lumina creștinismului*, Edit. Diecezană, Arad, 1940, p. 6.

concepției vechilor greci, potrivit căruia soția care nu dădea naștere la prunci trebuia să plece și să-l lase pe soț să se însoțească cu o altă femeie, pentru a da naștere la prunci⁴².

Vorbind despre familie în Grecia antică, nu trebuie însă uitat și faptul că – la greci – fiecare „polis” (cetate) avea propriul său drept și în privința familiei. Totuși, aflăm și câteva elemente comune⁴³, ca, de pildă, obligativitatea ca femeia să aducă cu ea – prin căsătorie – și o oarecare dotă. În cazul unui divorț, femeia trebuia să-i lase o parte din dotă soțului, pentru întreținerea copiilor. În cazul decesului soției, această dotă revenea exclusiv soțului, în cazul în care nu lăsa copii ca moștenitori. De asemenea această dotă îi revenea soțului în cazul în care divorțul era pronunțat din vina exclusivă a soției. Cu timpul însă, prerogativele și drepturile soțului, ale stăpânului (κύριος) familiei, s-au diminuat, și instituția dotei a pierdut din importanță.

În fine, trebuie de asemenea amintit faptul că, prin repudiere, femeia pierdea și dreptul asupra locuinței.

Concluzionând, reținem deci că, și în Grecia antică, familia s-a constituit și condus după principiile proprii societății sclavagiste: puterea discreționară a soțului și obediența totală a soției și a copiilor.

4. Familia în Roma Antică

În Roma Antică au existat diferite tipuri de căsătorie⁴⁴, ca, de pildă, căsătoria religioasă încheiată în fața preoților (pontifex maximus și flaminii), când se aducea ca ofrandă o turtă de făină de grâu (for), în prezența a zece cetățeni. Acest tip de căsătorie era cunoscut sub numele de „confaratio”.

Căsătoria prin „cumpărare” (vindere) reciprocă de formă – cunoscută sub numele de „coertatio” – permitea căsătoria între patricieni și plebei.

Din cele de mai sus reținem și faptul că, la romani, femeia (constituirea familiei, în cele din urmă) se afla între cele două extreme: „pe de o parte, cădea din puterea nelimitată a tatălui în puterea bărbatului, și atunci, soția devenea un simplu lucru (res), necesar nevoilor bărbatului roman”⁴⁵; pe de altă parte, se ajunge la un drept de stăpânire parțială a bărbatului, în cadrul familiei, asupra soției. Dar se pare însă că au existat și momente – fie ele și de scurtă durată – în care femeia romană și-a revendicat și impus demnitatea și libertatea. De pildă, după informația furnizată de Titus Livius (8, 18), în anul 329 înainte de Hristos, 170 de matroane romane – care aparțineau aristocrației romane – și-ar fi ucis bărbații⁴⁶. La romanii din epoca respectivă, viața conjugală sfârșea deci prin suprimarea fizică a unuia dintre soți.

42. IRINEU MIHĂLCI:SCU, *op. cit.*, p. 223.

43. Cf. R. GEIGER, *Die Stellung der geschieden Frau...*, p. 138-139.

44. RAYMOND BLOCH și JEAN COUSIN, *Roma și destinul ei*, Edit. Minerva, București, 1985, p. 200.

45. PAUL EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 23, 26.

46. Apud R. GEIGER, *op. cit.*, p. 135, n. 3.

Atât în perioada de început a Imperiului roman, cât și în epoca sa de glorie și decădere, constatăm lipsa oricărei egalități între soți⁴⁷. Femeia a fost și a rămas, mai mult sau mi puțin obiectul plăcerilor bărbatului. Într-adevăr, la romani – încă din epoca imperială – femeia se află sub autoritatea (manus) bărbatului, în calitatea sa de „pater familias” (părinte sau cap al familiei). Prin căsătorie, femeia trecea sub autoritatea soțului⁴⁸, care o putea repudia sub simpla acuzație de „perverșitate morum”⁴⁹ (perverșitatea moravurilor).

Prin căsătorie, femeia aducea cu sine o anumită dotă, al cărei stăpân devenea soțul ei. În cazul unui divorț, dota revenea fostei sale soții. Dacă existau copii, soțul putea reține câte o șesime din dota soției, dar aceasta nu trebuia să depășească jumătate din dotă. Această stare nefericită avea să dispară doar prin legea iubirii adusă de Domnul Iisus Hristos, prin care femeia devine „un trup” cu bărbatul său.

Potrivit dreptului roman – în epoca apariției creștinismului – nimic nu se desfăcea mai ușor decât căsătoria. De altfel, nici definiția lui Modestin⁵⁰ – celebrul jurisconsult roman din secolul a II-lea – nu avea în dreptul roman înțelesul pe care l-a dat Biserica. Elementele corespunzătoare căsătoriei creștine, și anume, monogamia, indisolubilitatea și împărtășirea reciprocă a soților de dreptul divin și uman, nu aveau în dreptul roman aceeași interpretare pe care a dat-o Biserica. Mai mult, în Biserică, principiile dreptului roman privind căsătoria⁵¹ au fost afirmate potrivit învățăturii creștine despre căsătorie și familie. De pildă, principiul indisolubilității căsătoriei – enunțat de jurisprudența romană – nu excludea divorțul, în timp ce în Biserică acest caracter al indisolubilității, care rezultă din însuși caracterul de taină al căsătoriei, la care fusese ridicată de Mântuitorul, exclude – cel puțin în principiu – divorțul.

Dreptul roman a cunoscut și acte cu caracter civil, și anume înfierea și adopțiunea. Același drept roman făcea o distincție între înfierea propriu-zisă, numită „adrogatio” sau „arrogatio”, și adopțiune. În baza înfierii propriu-zise, se putea înfia numai cel care nu se afla sub puterea părintească, adică un „sui juris”. Acesta intra cu toate drepturile și îndatoririle de fiu în familia înfiătorului. Cât privește adopțiunea, aceasta nu crea între adoptator și adoptat decât un drept de succesiune, adoptatul având dreptul de succesiune în averea adoptatorului, fără stabilirea altor raporturi de rudenie.

Biserica creștină și-a împropriat aceste instituții ale dreptului roman, asimilându-le însă în duhul învățăturii creștine. Încreștinate, unele dintre ele au fost asimilate rudeniei spirituale rezultate din Sfântul Botez, și, ipso facto, li s-au aplicat aceleași dispoziții canonice în legătură cu gradele de rudenie și împedimentele la căsătorie rezultate din această rudenie spirituală⁵².

47. Idem, *Femeia și mântuirea lumii*, Edit. Christiana, București, 1995, p. 175.

48. Vezi R. GEIGER, *op. cit.*, p. 137-138.

49. SÜETONIUS, *Augustus 62*, apud R. GEIGER, *op. cit.*, p. 143.

50. *Digestae*, XXIII, 2, 1 (*De ritu nuptiarum*); Modestinus, Libro I Regularum: „Nuptiae sunt conjunctio maris et feminae, et consortium omnis vitae, divinum et humani iuris communicatio” (Căsătoriile sunt legătura bărbatului și a femeii și unirea pentru toată viața și împărtășirea reciprocă de dreptul divin și uman – trad. n.).

51. Cf. ZHISHMAN – APOSTOLOPOULOS, *Dreptul căsătoriei* (în grec.), Atena, 1912, vol. I, p. 180-195.

52. Vezi, în această privință, Pr. GH. SOARE, *Impedimentele la căsătorie și motivele de divorț*, București, 1943, 37-41; I. IVAN, *Biserica creștină sprijină și binecuvântează orice acțiune menită să întărească familia*, în “S.T.”, V (1953), nr. 7-8, p. 495-525.

II. FAMILIA ÎN VECHIUL TESTAMENT

1. Familia la evreii Vetero-Testamentari

„Și Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți; și stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate viețuitoarele ce se mișcă pe pământ și peste tot pământul!” (Fac. 1, 28)

Textul acesta, scris de profetul Moise sub însuflare dumnezeiască, a determinat poporul evreu să considere familia ca așezământ rânduit de Dumnezeu. Și după cum citim în referatul biblic, Atotputernicul i-a binecuvântat pe protopărinții Adam și Eva, ca ei să fie rodnici, să se înmulțească și să umple pământul și să-l stăpânească. Deci, prin aceste cuvinte, Dumnezeu institua căsătoria, care devenea baza fiecărei familii: Eva avea să se apropie și să comunice, spiritual și fizic, cu trupul din care a fost luată, pentru perpetuarea neamului omenesc.

Prin cuvintele Lui Dumnezeu, „de aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup...” (Fac. 2, 24), se afirma însuși principiul unității monogamice a familiei. Această legătură monogamă, binecuvântată de Dumnezeu, a fost însă alterată din cauza păcatului originar (strămoșesc).

Rătăcitor pe pământ, omul, uitând de Dumnezeu, a uitat și de ceea ce era bun și plăcut Lui. Astfel, omul a ajuns la poligamie; Lameh fiind primul care a recurs la o astfel de legătură conjugală neplăcută lui Dumnezeu (Fac. 4, 19).

După cum am menționat mai sus, monogamia s-a menținut și la asiro-babilonieni și egipteni; dar acest fapt era doar o caracteristică a omului de rând, lipsit de mijloace materiale. Stăpânul de sclavi, potrivit uzanței, putea să aibă mai multe soții, admitându-se chiar concubinajul.

S-a spus că „în vederea răspândirii și înmulțirii neamului omenesc, Dumnezeu a admis poligamia”⁵³. Omul, în decursul istoriei neamului omenesc de până la Moise, și după (cu mici excepții!), s-a complăcut în această situație. Exemplul de netăgăduit îl avem în patriarhul Avraam, care a trăit în concubinaj, îndemnat fiind de soția sa, Sara. Motivul este bine cunoscut: Avraam, ajuns la o vârstă înaintată, fără urmași, „a intrat acesta la Agar și ea a zămislit...” (Fac. 16, 4)

Dacă patriarhul Avraam a încălcat principiul monogamic al căsătoriei, care de fapt la poporul ales nu era o taină, în schimb, în cazul patriarhului Iacob avem de-a face cu „t: pul căsătoriei cu mai multe femei, poligamia devenea un lucru normal în viața poporului Israel”⁵⁴.

Primind Tablele Legii pe muntele Sinai din mâna sfântă a Domnului Dumnezeu, Moise a căutat să-i determine pe israeliteni să păstreze prescripțiile Legii. Dar lupta împotriva poligamiei a continuat cu insistență și după profetul Moise. Legea interzicea prin poruncă căsătoria aceluiași bărbat cu două surori (Lev. 18, 18), iar regele, unsoiul lui Iahve, nu avea dreptul de a se căsători cu mai

53. Pr. Prof. Dr. DUMITRU ABRUDAN, Diac. Prof. Dr. EMILIAN CORNIȚESCU, *Arheologia Biblică*, Edit. I.B.M., București, 1994, p. 126.

54. *Ibidem*, p. 127.

multe femei (Deut. 17, 17). Legea avea prescripții precise și în ceea ce privește relația sclav-stăpân, sclava având dreptul de a se răscumpăra, atunci când stăpânul său nu-i recunoaște relația de concubină (Ieș. 21, 8).

Decalogul, în două dintre poruncile sale, se ocupă de familia poporului ales, normalizând în porunca a V-a raporturile dintre părinți și fiii lor, iar prin porunca a VII-a întărind credința conjugală ce trebuie să ghideze viața de familie a celor doi soți. În general, aceste porunci vor menține la poporul Israel monogamia, iar excepțiile de la lege nu au devenit niciodată model de urmat⁵⁵.

Arhiereul, alesul lui Dumnezeu, care intra o dată pe an în Sfânta Sfințelor, la ziua împăcării, și care trebuia să mențină o curăție trupească deosebită, avea obligația să se căsătorească numai cu o singură fecioară (Lev. 21, 13-14). Se reafirma astfel principiul monogamic al căsătoriei, impus de Dumnezeu protopărinților neamului omenesc.

Adulterul, ca legătură trupească dintre doi soți, din familii deosebite, sau a unui soț cu o persoană liberă, a fost condamnat cu severitate de arhiereu, preoții și leviții care slujeau la Cortul sfânt și mai apoi la Templu. Ei au invocat cu tărie porunca divină: „Să nu săvârșești adulter”. De altfel, întrucât cei care practicau adulterul săvârșeau un păcat întreit – împotriva lui Dumnezeu, împotriva soțului credincios și împotriva familiei – acest păcat a fost așezat alături de omucidere și idolatrie⁵⁶. După anunțarea Legii, adulterul va primi pedeapsa capitală: moartea (Lev. 20, 10).

Revenind la actul căsătoriei, trebuie să subliniem faptul că, la poporul ales, căsătoria nu avea un caracter religios, de taină, așa cum avea să devină în creștinism, unde iubirea devine „plinătatea și integritatea vieții creștine”⁵⁷.

Vechii evrei disociau căsătoria în două acte distincte: logodna și cununia. Actul logodnei aducea față în față cele două părți: părinții sau fratele mai mare al logodnicei și părintele logodnicului. Discuțiile se purtau în prezența unor martori și se întărea printr-un legământ, așa cum citim în cartea profetului Maleahi: „Și de ziceți: De ce? Din pricină că Domnul a fost martor între tine și femeia tinereților tale, față de care tu ai fost viclean, deși ea era tovarășa ta și femeia legământului tău” (Maleahi 2, 14).

Contractul dintre cei doi logodnici era întărit printr-un legământ în fața lui Dumnezeu, iar apropierea logodnicei de casa viitorului mire se făcea prin cumpărare; soțul le mulțumea cu o anumită sumă de bani, sau prin muncă, părinților logodnicei (cf. Fac. 29, 20-27).

În cazul în care logodnicul revenea asupra hotărârii sale și dorea să desfacă logodna, el avea dreptul să-i dea carte de despărțire logodnicei, care își păstra castitatea și continua să locuiască în casa părinților ei până la căsătorie.

Timpul care separa actul logodnei de căsătorie varia de la un caz la altul. După ce mireasa era acoperită cu vălul de nuntă, sosea mirele înconjurat de prie-

55. Diac. Asistent MIRCEA CHIALDA, *Îndatoririle moral-sociale după Decalog*, în “S.T.”, VIII (1956), nr. 9-10, p. 609.

56. *Ibidem*, p. 712.

57. Prof. Dr. NICOLAE CHIȚESCU, *Atitudinea principalelor religii ale lumii față de problemele vieții pământești*, în “Ortodoxia”, IV (1952), nr. 2, p. 256.

teni și o lua pe cea încununată, pentru a petrece în cântece și jocuri șapte zile; nu înainte însă ca mireasa să primească binecuvântarea părinților (Fac. 29, 27).

Totodată, trebuie subliniat faptul că „raporturile dintre Dumnezeu și Israel devin modelul exemplar al raporturilor dintre bărbat și femeie în căsătorie, altfel spus, arhetipul sacru al cuplului uman”⁵⁸.

2. Femeia la poporul ales

Spre deosebire de popoarele din jur, poporul evreu considera că Dumnezeu, în marea Lui înțelepciune, a creat-o pe Eva din coasta lui Adam; a creat-o ființă cugetătoare, făcând-o desăvârșită și întreagă, asemenea bărbatului, adică rațională, capabilă să fie alături de bărbat în toate împrejurările vieții⁵⁹.

Femeia trebuia să nască prunci, ca astfel să perpetueze neamul omenesc; aceasta nefiind o deosebire ființială, ci mai degrabă o binecuvântare, spre binele comun al celor doi: bărbat și femeie⁶⁰. De aceea, Adam, în cunoștință de cauză, va exclama: „*Iată, acesta-i os din oasele mele și carne din carnea mea!*” (Fac. 2, 23).

La vechii evrei, soția se deosebea în mod categoric de sclavele care puteau fi vândute. Chiar dacă în urma achitării prețului de cumpărare femeia devenea proprietatea soțului, totuși ea nu îi era supusă acestuia asemenea unei sclave; soțul rezervându-și dreptul de a divorța, iar soția supunându-se în tăcere verdictului.

În ceea ce privește relația cu Dumnezeu, prin intermediul cultului văzut, femeia era lipsită de autoritatea necesară depunerii vreunui vot. Autoritatea ei se manifesta doar asupra sclavilor din familie, asupra copiilor și asupra dreptului de naștere (Ieș. 20, 12; Pilde 14, 1).

Nu trebuie însă uitat faptul că, în cartea Deuteronom, se arată în ce fel era pedepsit bărbatul care dezonoră o femeie; și anume, prin uciderea cu pietre sau prin obligația de a o lua de soție, fără ca vreodată să poată divorța de ea (Deut. 22, 29). Prin urmare, la poporul ales, femeia a avut un alt statut decât cel de la alte popoare ale lumii antice.

Ori de câte ori poporul evreu se abătea de la dreapta credință, și, ipso facto, legătura cu Iahve era ruptă, asemănarea cu legătura dintre bărbat și femeie se făcea auzită din gura profeților (Osea 1). Așa încât, afirmația că femeia la vechii evrei era „considerată o ființă inferioară și fără drept”⁶¹ nu-și găsește, întru totul, temeiul în Sfânta Scriptură a Vechiului Testament.

Actul creației primilor oameni, Adam și Eva, explică și egalitatea relativă dintre bărbat și femeie, respectiv soț și soție, starea aceasta de lucruri fiind specifică Vechiului Testament. Cu toate acestea, păcatul strămoșesc nu a adus numai moartea, dar și o oarecare diminuare a imaginii femeii în prescripțiile legii mozaice ulterioare actului creației, chiar dacă grija arătată văduvelor (Deut. 14, 29 ș.a.;

58. P. GRELOT, *Le Couple humain dans L'Ecriture*, Les Editions du Cerf, Paris, 1969, p. 47.

59. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri, partea întâi, Omilia XV*, 1-3, Edit. I.B.M., București, 1987, p. 168-171.

60. KARIN HELLER, *Et couple il les crea*, Les Editions du Cerf, Paris, f.a., p. 51-52.

61. PAUL EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 36.

Isaia 1, 17, 23) sublinia superioritatea Legii mozaice într-o lume în care patriarhatul era emblema popoarelor lumii antice.

3. Copiii la vechii evrei

La vechii evrei nu putem disocia copilul de mama lui și nici pe tată de familia sa.

Nașterea era moment de bucurie, iar femeia (mama!) le permitea moașelor care o asistau la naștere să-i prezinte nou-născutul tatălui. Acesta, cu demnitate bărbătească, lua copilul în brațe, arătându-și, prin acest mod de manifestare, paternitatea (Fac. 50, 23). Toate momentele care marcau creșterea, evoluția în timp a copilului, erau prilej de veselie pentru părinți; așa se întâmpla și la înțărcațul copilului, cât și la vârsta la care începea să „învețe” Legea. Femeia care da naștere la prunci mulți atrăgea după sine binecuvântarea divină peste familia ei. Lipsa de urmași trebuia evitată cu orice preț; așa se explică de ce soția o da pe sclava sa soțului ei (Deut. 7, 14; 28, 11; Lev. 20, 21; Fac. 16, 1-3 ș.a.).

Legea mozaică îi permitea femeii lăuze să se prezinte la lăcașul sfânt doar după un anumit număr de zile; iar când se prezenta, trebuia să aducă drept jertfă de curățire un miel ca ardere de tot și un pui de porumbel sau turturea (Lev. 12, 2-6).

Nașterea de băiat atrăgea după sine aprecierile favorabile ale soțului, fiindcă perpetuarea neamului la vechii evrei se făcea prin spița bărbătească, nu pe linie maternă. Tatăl, la auzul veștii nașterii unui fiu, îi oferea daruri și bani vestitorului, iar dacă copilul era „prim născut de sex bărbătesc (bechor) trebuia răscumpărat cu 5 sicli de argint de la serviciul lăcașului sfânt în amintirea celor 273 de întâi născuți curați la ieșirea din Egipt”⁶².

Printre poruncile date de Dumnezeu lui Moise se află și porunca săvârșirii actului circumciziunii la toți pruncii de parte bărbătească în ziua a opta de la naștere, iar mama avea datoria morală să-i dea nume copilului îndată după naștere⁶³.

Firi cu imaginație bogată, mamele israelitiene din Vechiul Testament legau numele de persoana copilului care îl purta, căutând prin aceasta să exprime comportamentul viitor al individului, precum și rolul pe care avea să-l joace acesta în „sânul” poporului evreu (I Regi 2, 9; Rut. 1, 11; Jud. 6, 32).

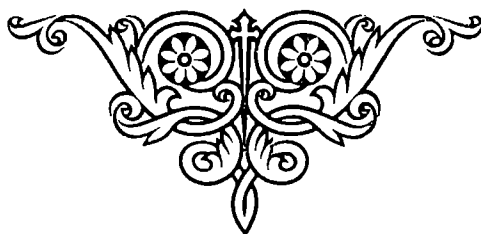
Acest comportament al israeliților a fost într-o oarecare măsură influențat de anumite popoare orientale din jurul Canaanului, dar, în același timp, acesta a devenit model de urmat și pentru alte popoare din aceeași arie geografică. Da altfel, în vechiul Orient întâlnim această practică și la alte popoare,

62. Pr. Prof. Dr. DUMITRU ABRUDAN, Diac. Prof. Dr. EMILIAN CORNIȚESCU, *op. cit.*, p. 128.

63. ROLLAND DE VAUX, *Les institutions de L'Ancien Testament*, Les Editions du Cerf, Paris, 1989, p. 74.

unde, a atribui un nume cuiva însemna a prezice caracterul și destinul celui care avea să-l poarte.

În ceea ce privește educația copiilor, Sfânta Scriptură a Vechiului Testament ne dă indicații clare și prețioase; toate elementele educaționale gravitând în jurul poruncilor divine transmise poporului evreu prin Moise. Dificultatea educațională a copilului consta din aceea că, o dată însușite, preceptele morale din Tora trebuia să fie respectate, îndeplinite. Dacă mama se ocupa de copil până la vârsta la care tatăl îl iniția în scrierea și citirea Legii și a Cărilor Sfinte, școlile publice (Bet hamidraș) vor căuta să justifice și să continue educația începută de părinți, și anume, chemarea lui Avraam: „*Că L-am ales, ca să învețe pe fiii și casa sa după sine să umble în calea Domnului și să facă judecată și dreptate...*” (Fac. 18, 9). Astfel, la vârsta de 12 ani, copilul era inițiat în tainele Legii; mai mult, se considera că instruirea lui era suficientă și că deci putea deveni un „fiu al lui Israel”, prin binecuvântarea tatălui.



III. FAMILIA ÎN LUMINA NOULUI TESTAMENT

Cea dintâi formă a vieții de obște, familia, este celula de bază a societății omenești.

Căsătoria, instituție naturală și socială, devine Taină prin binecuvântarea Bisericii. Această Taină se numește „Cununie”, întrucât atunci când este săvârșită se pun cununi pe capul mirelui și miresei.

Pentru Biserica Ortodoxă, „nunta este Taina în care un bărbat și o femeie, învoindu-se în mod liber să trăiască împreună toată viața, pentru a se iubi unul pe altul, a naște și a crește copii și a se ajuta reciproc, primesc – prin preot – harul care sfințește legătura lor și ajută la atingerea scopului ei”⁶⁴.

Așadar, familia se întemeiază – potrivit învățaturii creștine – prin cununie, adică prin legătura dintre bărbat și femeie, binecuvântată de Dumnezeu în fața sfântului altar, așa după cum prevede însăși Legea Noului Testament.

A. INSTITUIREA FAMILIEI

1. Instituirea familiei în paradis; urmările păcatului strămoșesc asupra familiei

În Sfânta Scriptură ni se spune că, la început, Dumnezeu a făcut cerul și pământul (Fac. I, 1). Din referatul biblic al creației, reținem deci că „cerul” înseamnă lumea nevăzută a îngerilor, iar „pământul” înseamnă lumea văzută. Toate făpturile zidite de Dumnezeu „erau bune foarte” (Fac. I, 31).

Sfânta Scriptură ne descoperă de asemenea că în ziua a șasea, după ce a făcut toate celelalte ființe, Dumnezeu l-a adus la existență pe om. Existența omului a fost hotărâtă de Dumnezeu înainte de facerea lumii, ca de altfel și stăpânirea Sa asupra acestuia⁶⁵.

Despre crearea omului și starea lui de dinainte de păcat, din Sfânta Scriptură reținem că omul nu a fost făcut din poruncă, ci din mâinile lui Dumnezeu (cf. Iov 10, 8) și după chipul și asemănarea Sa (Fac. I, 26).

Aceeași Sfântă Scriptură ne spune că omul este „chipul” lui Dumnezeu prin faptul că este înzestrat cu „rațiune”, care îl ridică la rangul de stăpân al lumii. De altfel, încă de la creație, Dumnezeu l-a împuternicit „...să poruncească tuturor celor văzute și patimilor care se ridică în el; să comande, iar nu să fie comandat. Iar dacă părăsindu-și puterea de a comanda – spune Sfântul Ioan Gură de Aur – el se va lăsa mai degrabă comandat, în loc să comande, el va înceta să mai fie om și în locul numelui de om va merita numele animalelor...”⁶⁶. Omul are deci putere de stăpânire fiindcă poartă chipul lui Dumnezeu.

64. NICOLAE, Mitropolitul Banatului, *Învățăături ale Bisericii Ortodoxe*. Timișoara, 1987, p. 244.

65. Cf. Sf. GRIGORE DE NISSA, *Despre facerea omului*, 3, în P.G., XLIV, col. 136A.

66. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia la Psalm*, 139, 1, în P.G., LV, 419; *Omilia* 23, 5, *la Geneză*, în P.G., LIII, 202 D; Cf. L. MEYER, *Saint Jean Chrysostome maître de la perfection chrétienne*, Paris, 1933, p. 111.

Cât privește noțiunea de „asemănare” cu Dumnezeu, aceasta „...marchează eforturile pe care trebuie să le depună pentru a se face, pe cât îi este cu putință, asemenea lui Dumnezeu (prin blândețe, bunătate și toate virtuțile)”⁶⁷.

În fine, reținem că omul, fiind făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, a fost hărăzit ca să trăiască în legătura dragostei și comuniunii cu Creatorul său.

Arătându-se cinstea deosebită dată de Dumnezeu omului, Sfânta Scriptură ne mai spune că Dumnezeu, luând țărână din pământ, „a suflat în fața lui suflare de viață” (Fac. II, 6). Pentru Părinții Bisericii, acest suflu de viață este sufletul nemuritor⁶⁸ pe care Dumnezeu l-a hărăzit omului încă de la Creație. Printr-un act de voință, Dumnezeu a făcut ca sufletul să trăiască veșnic, ca să-și poată primi răsplata sau pedeapsa⁶⁹.

Din Sfânta Scriptură aflăm de asemenea că „...Dumnezeu a făcut pe om bărbat și femeie...” (Fac. I, 27); cât despre femeie, același referat biblic ne spune că „...a făcut Dumnezeu din coasta pe care a luat-o din Adam, femeie, și a adus-o lui Adam. Și a zis Adam: iată acum os din oasele mele și trup din trupul meu; aceasta se va chema femeie, pentru că din bărbatul său s-a luat” (Fac. II, 22-23).

În Epistola către Diognet – redactată la Alexandria spre sfârșitul secolului al II-lea – se afirmă că „...Dumnezeu a sădit la început în mijlocul paradisului pomul cunoștinței și pomul vieții, tocmai pentru a arăta prin cunoștință viața. Cei dintâi oameni, pentru că nu s-au folosit bine de cunoștință, prin înșelăciunea șarpelui, s-au văzut goi”⁷⁰. Autorul recunoscut al aceleiași Epistole către Diognet ținea totodată să precizeze că „...nu cunoștințele omoară, ci neascultarea omoară”⁷¹.

Referitor la suflarea de viață – de care face referință Sfânta Scriptură, în actul creației omului – trebuie reținut că aceasta are „o profundă semnificație pentru antropologia creștină”⁷². Într-adevăr, „din sufletul insuflat și din comuniunea începută prin Dumnezeu, care e una cu harul Lui, răsare comuniunea omului cu Dumnezeu”⁷³.

Legătura comuniunii lui Dumnezeu cu omul – în care Dumnezeu a imprimat în ființa acestuia chipul Său – se menține prin împărtășirea harului necreat. Totodată, prin insuflarea Lui Dumnezeu, în om a fost pus o dată pentru totdeauna sufletul „înțelegător și liber”, și „...o dată cu el Dumnezeu intră și în comuniune prin suflarea Sa cu sufletul sădit în om”⁷⁴.

Libertatea de voință a omului face parte din chipul lui Dumnezeu în el. Or, după cum se știe, „...omul n-a mai dat curs aspirației sale funciare spre nemurirea dată lui de Dumnezeu, ci s-a întors către lume și plăcerile ei sensibile, devenind robul legilor naturale ale compunerii și descompunerii, ale stricăciunii și morții”⁷⁵.

67. Idem, *Omilia 9, 3 la Geneză*, în P.G., LIII, 78 B; Cf. L. MEYER, *op. cit.*, p. 112, 206, 207.

68. Cf. IUSTIN Martirul și Filozoful, *Dialogul cu iudeul Tryphon*, V, apud. Pr. Prof. I. RĂMUREANU, *Conceptia Sfântului Iustin Martirul și Filozoful despre suflet*, în “S.T.”, X (1958), nr. 7-8, p. 407.

69. Cf. A. PUECH, *Les Apologistes grecs du II-e siècle de notre ère*, Paris, 1912, p. 128.

70. *Epistola către Diognet*, Cap. XII, 3, trad. D. Fecioru, în P.S.B., I. Edit. I.B.M., București, 1979, p. 345.

71. *Ibidem*, XII, 2, p. 345.

72. Pr. Prof. Dr. D. GH. POPESCU, *Teologia și Cultura*, Edit. I.B.M., București, 1993, p. 142.

73. *Ibidem*.

74. *Ibidem*.

75. *Ibidem*, p. 144.

Prin propria sa libertate, omul a introdus suferința în propria sa ființă și în structura cosmosului întreg. Dar, după cuvântul Apostolului Pavel, această faptură „...se va izbăvi din robia stricăciunii, pentru a ajunge la libertatea și nestricăciunea fiilor lui Dumnezeu” (Rom. 8, 21).

Din aceeași Sfântă Scriptură aflăm că încetarea comuniunii omului cu Dumnezeu – prin propria libertate a omului – a avut și urmări nefaste. În primul rând, aceasta a dus atât la dispariția solidarității dintre om și creație, cât și la dizolvarea solidarității și a comuniunii omului cu semenii săi. Uciderea lui Abel de către Cain rămâne paradigmatică în această privință.

Reținem însă că această stare nefericită în care se află lumea după cădere „...nu e urmarea vreunui act al lui Dumnezeu, ci rezultatul exclusiv al faptei lui Adam... Robia lui Adam... este rezultatul traumatizării proprii prin deviere de la drumul lui și moartea e rezultatul depărtării de Dumnezeu”⁷⁶.

Desigur, din istoria mântuirii neamului omenesc știm că stricăciunea și moartea n-au fost făcute să dureze veșnic și că prin moarte n-a fost omorât omul, ci „corupția care îl învăluisă”⁷⁷. Rod al păcatului, moartea a fost îngăduită de Dumnezeu ca să nu fie răul fără moarte, cum se spune la slujba prohodirii morților.

Dogmatica ortodoxă ne mai spune că durerea, care este un efect al păcatului, devine mijloc împotriva păcatului. Primul păcat a constat în plăcere, dar Dumnezeu, voind mântuirea omului, „a înfipt în plăcere contrariul ei, durerea, ca pe un mijloc de pedepsire, de oprire sau de nimicire a plăcerii. Acesta este motivul pentru care Ortodoxia consideră că din cauza păcatului chipul lui Dumnezeu s-a slăbit, dar nu s-a distrus. Chiar în urma căderii există în om o aspirație spre infinit, spre transcendent, și o tendință slăbită, dar funciară spre comuniune sau solidaritate umană”⁷⁸.

Prin acțiunea de răscumpărare făptuită de Mântuitorul, făptura a fost trecută de sub domnia întunericului în împărăția luminii și a iubirii lui Dumnezeu (cf. Ioan 3, 16). Acest act răscumpărător a avut urmări fericite și asupra familiei, care avea să fie sfințită prin participarea Mântuitorului Hristos la nunta din Cana Galileii.

Din mărturia Sfintei Scripturi, am reținut că cea dintâi femeie, Eva, a fost făcută din coasta lui Adam. Scopul creării ei a fost înainte de toate acela ca omul să nu fie singur, și să-i fie lui de ajutor. Totodată, Eva a fost făcută pentru înmulțirea și continuarea neamului omenesc. Și i-a binecuvântat Dumnezeu pe ei – citim în cartea Facerii – zicând: „*Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul*” (Fac. I, 28).

După cum am putut constata, mai întâi a fost făcut bărbatul, și apoi, din el, femeia. Eva n-a fost făcută din țărână, ci din coasta lui Adam, arătându-se, prin aceasta, că în bărbat și în femeie există o singură fire trupească, un singur izvor al neamului omenesc⁷⁹.

Sfânta Scriptură spune de asemenea că, după ce Dumnezeu l-a făcut pe om, l-a așezat în rai. Cât privește starea omului în rai, înainte de păcat, aflăm că omul

76. *Ibidem*, p. 145.

77. *Ibidem*.

78. *Ibidem*.

79. Cf. Sf. AMBROZIE, *Despre rai*, 10, 48, P.L., XIV, 298.

– creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu – a fost împodobit cu rațiune, inimă curată și voință liberă.

Starea omului în rai, înainte de păcat, a fost o stare de nevinovăție și nerăutate. Firea omenească era înfrumusețată prin părtășia ei cu Duhul Sfânt (Fac. II, 7). Această părtășie îi asigura lumina sfințeniei și apropierea de Dumnezeu⁸⁰. Harul care îl pune pe Adam în legătură cu Dumnezeu l-a înzestrat și cu puterea ca el să dea nume făpturilor pământului⁸¹. Sfinții Părinți ne spun și ei că protopărinții neamului omenesc, fiind îmbrăcați în haina Duhului Sfânt, n-au avut nici pofta trupului. Într-adevăr, Adam și Eva au trăit în rai fără trebuința îmbrăcăminte (Fac. II, 25), adică precum îngerii, împărțându-se din bunătatea lui Dumnezeu: „Atâtea și atâtea binefaceri” – adeverește Sfântul Ioan Gură de Aur – „i-a făcut Dumnezeu omului pe care l-a creat! Mai întâi de toate l-a adus de la neființă la ființă; apoi l-a învrednicit de i-a făcut trup din țărână, apoi, ceea ce e mai însemnat, prin suflare i-a dăruit suflet; apoi a poruncit să se facă raiul și a rânduit ca omul să locuiască acolo; după aceasta, iarăși, ca un tată iubitor, îi dă omului, ca să nu alunece ca un copil tânăr, care se bucură de toate libertățile și înlesnirile, și o mică și neînsemnată grijă; îi poruncește Stăpânul Dumnezeu lui Adam să lucreze și să păzească raiul”⁸².

După călcarea poruncii lui Dumnezeu, Adam și Eva au cunoscut însă goli-ciunea trupului lor⁸³. Pierduseră prin păcatul neascultării Harul cel de la început.

Comentând textul de la Facere 2, 23-24, Sfântul Ioan Gură de Aur scrie că „...după călcarea poruncii a trăit bărbatul cu femeia; până atunci trăiau în rai ca îngerii; nu erau aprinși de poftă, nu erau asaltați de alte patimi, nu erau supuși nevoii firii, ci au fost făcuți cu totul nesticăcioși și nemuritori, că nici nu aveau nevoie de îmbrăcăminte”⁸⁴. Așadar, erau „amândoi goi și nu se rușinau” (Fac. 2, 25) fiindcă „nu intrase păcatul și neascultarea; erau îmbrăcați cu slava cea de sus; de aceea nici nu se rușinau; după călcarea poruncii, însă, a intrat și rușinea și au cunoscut că sunt goi”⁸⁵.

După căderea în păcat, osânda lui Adam este truda muncii (πόνος), iar a femeii nasterea de fii în dureri⁸⁶. Mai mult, după alungarea lui Adam și Eva din rai, din cauza păcatului și a înstrăinării de Dumnezeu, femeia ajunsese „...în stare de robie față de bărbat, care o cumpăra de la păgâni, sau semisclavă, ca la evrei, unde viitorul soț o lua dând multe daruri părinților și rudelor tinerei (Fac. 24, 1-61; 29, 1-30). În ambele cazuri – preciza un teolog ortodox – căsătoria nu mai era o consimțire liberă între tinerii căsătoriți, de aceea, soțiile cumpărate numeau pe bărbații lor: «domnul și stăpânul meu» (Fac. 18, 21; I Petru 3, 6)”⁸⁷.

80. Cf. Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Despre Treimea Sfântă și de o ființă*, 4, în P.G., LXXV, 908.

81. Cf. FACERE, II, 20.

82. Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri, partea întâi. Omilii la Facere* (I); Om. XIV, III, trad. Pr. D. Fecioru, în P.S.B., 21, Edit. I.B.M., 1987, p. 159.

83. Cf. Sf. IONA GURĂ DE AUR, *Om. la Facere*, 15, 4, 12, în P.G., 53, 123.

84. Idem, *Omilii la Facere. Omilia a XV-a*, cap. IV, în P.S.B., 21, trad. Pr. D. Fecioru, Edit. I.B.M., București, 1987, p. 172-173.

85. *Ibidem*, p. 173.

86. Cf. Diacon CONSTANTIN VOICU, *Teologia muncii la Sfântul Ioan Gură de Aur și actualitatea ei*. Teză de doctorat, Sibiu, 1975, p. 66 (extras din “M.A.”, 1975, nr. 3-5, p. 255).

87. Pr. Dr. IOAN MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament*, Edit. I.B.M., București, 1995, p. 86.

Mântuitorul, Care a eliberat femeia din starea sa de sclavie și semisclavie, a înnoit instituția căsătoriei, ridicând-o la rangul de Taină sfântă, încheiată prin libera consimțire și sfințită de Biserică.

„Sfinții Părinți ne adevăresc că primii oameni, înainte de păcat, au dus o viață fericită⁸⁸. Protopărinții noștri au fost creați liberi, în stare de a ajunge fie la moarte, fie la nemurire, după ascultarea sau neascultarea lor față de porunca lui Dumnezeu⁸⁹.”

Reținem deci că starea omului înainte de păcat era o stare de curăție, de fericire, de cunoaștere și de eliberate, de unde puțința de a nu muri, dar nu era o stare de desăvârșire deplină. omul putea înainta spre această desăvârșire sau să se abată de la aceasta, datorită marelui dar cu care l-a înzestrat Creatorul său: libera voință.

Făptură aleasă a slavei dumnezeiești, Omul a fost așezat în rai ca să împlinească porunca lui Dumnezeu. Prin aceasta, el se împărtășea de fericirea de a cunoaște și a trăi cu Dumnezeu prin comuniunea harică.

Porunca pe care Dumnezeu i-a dat-o lui Adam a fost aceea de a nu mânca „din pomul cunoașterii binelui și răului”, pentru că în ziua în care va mânca din el „cu moarte va muri” (Fac. II, 17). Această poruncă a fost păzită de Adam și Eva pentru oarecare vreme. Dar, din îndemnul diavolului în chip de șarpe și datorită mândriei lor, Eva întâi și Adam după ea au mâncat din pomul oprit, călcând porunca lui Dumnezeu.

Consecința neascultării poruncii lui Dumnezeu a fost scoaterea lor din rai, dar le-a făgăduit pe Mântuitorul ca răscumpărător al păcatului lor (Fac. III, 15 ș.u.).

Acest păcat al protopărinților noștri, care se numește păcat strămoșesc, a trecut – după cum ne spunea Sfântul Apostol Pavel – la toți oamenii. „...Printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat, moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit în el” (Rom. 5, 12).

Acest păcat al neascultării îl înclină pe om spre păcat, spre încălcarea poruncii lui Dumnezeu⁹⁰. „După cum este scris: Nu este drept nici unul; nu este cel ce înțelege, nu este cel ce caută pe Dumnezeu. Toți s-au abătut împreună, netrebnici s-au făcut. Nu este cine să facă binele, nici măcar unul nu este” (Rom. 3, 10, 12).

O dată cu păcatul strămoșesc, primii oameni au pierdut harul lui Dumnezeu și, prin aceasta, legătura cu Dumnezeu. Păcatul strămoșesc a adus cu sine și slăbirea chipului lui Dumnezeu în om. Protopărinții au pierdut totodată sfințenia, curăția și puțința de a nu muri⁹¹. Prin pierderea harului, protopărinții au pierdut și roadele acestuia, ca urmare a neascultării poruncii lui Dumnezeu, fiind scoși din rai (Fac. III, 22).

„Prin neascultarea unuia singur⁹², firea întreagă s-a îmbolnăvit de păcat, trupurile protopărinților s-au deschis plăcerilor, trezind în ei pofta cărnii. Și astfel,

88. Cf. Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentar la Romani*, 5, 18, în P.G., LXXIV, 789.

89. Cf. Sf. TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Către Autolic*, 2, 27, în P.G., VI, 1093.

90. Cf. H. ANDRUTSOS, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, trad. Pr. D. Stăniloae, p. 170.

91. Cf. Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentar la Epistola către Romani*, 5, 18, în P.G., LXXIV, 789.

92. *Ibidem*, în P.G., LXXIV, 789.

liniștea desăvârșită a trupului s-a pierdut, de harul care-i acoperea au fost dezbrăcați și apropierea de Dumnezeu nu a mai fost posibilă.

Sfântul Apostol Pavel spune că „*plata păcatului*” (Rom. 6, 23) a fost moartea, cu cele trei trepte ale ei: trupească, sufletească și veșnică, după cum însuși Dumnezeu le vestise (Fac. II, 17). Neascultând porunca, pedeapsa protopărinților a fost moartea, și aceasta nu pentru că au mâncat dintr-un pom al morții, ci pentru că au călcat porunca dumnezeiască.

Așa se face că prima familie instituită de Dumnezeu în rai avea să cunoască boala și slăbirea chipului lui Dumnezeu, iar apropierea de luminile curate ale Duhului rămâne ca o nădejde pentru ea.

Cu toate acestea, în toate lucrările lumii, în toată creația deci, Dumnezeu sprijinea orice lucrare bună, așa încât, prin pronia divină, Dumnezeu – zice Sfântul Ioan Gură de Aur – „nu numai că a adus la lumină zidirea, dar după ce a dus-o, o îngrijește. De zici îngeri, de zici arhangheli, de zici puterile cele de sus, de zici toate cele văzute și nevăzute, toate acestea se bucură de pronia Lui. Fără această lucrare, ele se duc, se scurg și pier⁹³”.

În lucrarea Sa de a păstra și conduce lumea, Dumnezeu conlucrează cu creația Sa, cu omul, încercând să-l întoarcă spre bine, spre adevăr. Această lucrare a lui Dumnezeu – fiind legată de categoria „noului” prin excelență, „*iată, toate le fac noi*” (Apoc. 21, 5) – l-a determinat pe Sfântul Apostol Pavel să ne îndemne să umblăm „*întru înnoirea vieții*” și „*să slujim întru înnoirea Duhului, iar nu după slava cea veche*” (Rom. 6, 4; 7, 6).

Sfântul Apostol Pavel opune „*înnoirea Duhului*” vechimii literei, sau legii, întrucât opune petrecerii în moarte viața învierii. Iar unde e legea, e semn că domnește păcatul. „*Boldul morții este păcatul, iar puterea păcatului este legea*” (I Cor. 15, 56). Or, „*legea e puterea păcatului ducător la moarte, când ea nu pregătește spre depășirea treptei atinse prin ea; când omul nu trage concluzia că «sfârșitul legii este Hristos», sau «plinirea ei este iubirea»* (Rom. 10, 4; Rom. 13, 10), ca noutate continuă. Iar păcatul e semnul persistenței omului vechi⁹⁴”.

Din Sfânta Scriptură reținem că suntem solidari în păcat și cădere cu Adam (I Cor. 15, 47-49), protopărintele nostru după trup. Prin descendență naturală, Adam ne-a asociat pe toți morții. Prin descendență harică, Hristos ne asociază pe toți învierii Sale (II Cor. 4, 10, 11)⁹⁵.

Așadar, precum prin Adam au căzut toți, tot așa prin Hristos se ridică toți, subliniindu-se astfel temeiul egalității personale a oamenilor și putința tuturor de a învia în Hristos⁹⁶.

Referitor la urmările păcatului strămoșesc asupra familiei, trebuie de asemenea să menționăm și faptul că pentru Părinții Bisericii viața izvorăște de la Dumnezeu, care – prin Fiul Său iubit, Mântuitorul Hristos – a restaurat chipul omului

93. Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Despre cele de o ființă; Contra Anomeilor*, 12, în P.G., XLVIII, 810.

94. Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAI, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Edit. I.B.M., București, 1978, p. 493.

95. Cf. Pr. Drd. STELIAN TOFANĂ, *Învierea Mântuitorului Hristos – chează învierii noastre, în Ortodoxia*, XXXVIII (1986), nr. 3, p. 130-131.

96. Pr. N. CHIȚESCU, Pr. Prof. ISIDOR TODORAN și Pr. Prof. I. PETREUȚĂ, *Teologia dogmatică și simbolică*. Edit. I.B.M., București, 1958, p. 511.

deformat prin păcatul strămoșesc; noul Adam a distrus deci moartea prin moarte, jertfa sa expiatoare pe crucea de pe Golgota. „Remarcați: Adam – scria Sfântul Ioan Gură de Aur – a fost creat, Hristos a fost născut; din coasta lui Adam a ieșit corupția (φθορά), din coasta lui Hristos a izvorât viața; în paradisul terestru germina moartea, pe cruce moartea a fost distrusă.”⁹⁷

Prin jertfa Sa, „al doilea Adam”, Mântuitorul Hristos, „...a regenerat firea spre înnoirea vieții”⁹⁸. Or, prin înnoirea vieții, Hristos a dat un nou sens și familiei instituite de Dumnezeu în paradis.

În fine, am reținut că, potrivit referatului biblic de la Cartea Facerea, familia a existat de la crearea omului, dar în acea stare paradisiacă ea avea un caracter pur spiritual, fecioria fiind nota ei distinctivă. După căderea în păcat însă, viața conjugală a protopărinților Adam și Eva trebuie înțeleasă ca un pogorământ al Lui Dumnezeu, precum și ca o mângâiere pentru firea umană slăbită și pervertită de păcatul neascultării.

2. Sfințirea familiei prin participarea Mântuitorului Hristos la nunta din Cana Galileii

Prin nuntă (γάμος și νυμφών) înțelegem „cununia sau căsătoria religioasă între un bărbat și o femeie care întemeiază o familie”⁹⁹.

În noul Testament, cuvântul nuntă este folosit atât în sens propriu, cât și în sens figurat (metaforic) (Mt. 22, 2-9; Luc. 12, 36; 14, 8; În. 2, 1-2; Efes. 5, 25-27; Apoc. 19, 1-10).

Din analiza textului Noului Testament, putem reține că „în Evanghelii nu se găsește un loc expres din care să se vadă limpede că Mântuitorul a instituit Taina Nunții, dar el a sfințit căsătoria prin participarea la nunta din Cana Galileii (Ioan 2, 1-11). De altfel, Sfântul Ioan Evanghelistul ne adeverește că Mântuitorul Hristos „...iarăși a mers în Cana Galileii, unde prefăcuse apa în vin” (IV, 46). Apoi adesea a vorbit despre căsătorie și despre indisolubilitatea ei în așa fel, încât rezultă fără putință de îndoială că a privit-o ca Sfânta Taină (Matei 19, 6)”¹⁰⁰.

Sfințirea familiei s-a făcut, așadar, prin participarea Mântuitorului Hristos la nunta din Cana Galileii, când căsătoria – legătura bărbatului cu femeia – a fost ridicată la valoarea de Sfântă Taină. Dar, așa după cum spunea și Fericitul Augustin, „Hristos a întărit la Cana ceea ce a instituit în rai”¹⁰¹. Fiindcă „nici păcatul de la început, nici potopul – precizează slujba ortodoxă a cununii – n-au stricat sfințenia căsătoriei”¹⁰². Într-adevăr, „de la Adam până la Domnul, iubirea conjugală autentică era taină desăvârșită”¹⁰³. Nu întâmplător, cu prilejul admi-

97. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Homélies sur l'épître aux Ephésiens. Homélie XX*, 3, în *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome*, trad. par l'Abbé J. Bareille, tom., XVIII, Paris, 1872, p. 385.

98. *Ibidem*.

99. Pr. Dr. IOAN MIRCEA, *Nunta*, în *Dicționar al Noului Testament*, Edit. I.B.M., 1995, p. 360.

100. NICOLAE, Mitropolitul Banatului, *Învățăături ale Bisericii Ortodoxe*, Timișoara, 1987, p. 245.

101. Apud P. EVDOKIMOV, *Sacrament de l'amour*, Paris, 1962, p. 175.

102. *Ibidem*, p. 175.

103. *Ibidem*.

nistrării Sfintei Taine a Cununii se citește Evanghelia în care se istorisește minunea făptuită de Mântuitorul Hristos la nunta din Cana Galileii (In. 2, 1-11).

Biserica ne învață că: „Nunta este Taina prin care un bărbat și o femeie, învoindu-se în mod liber să trăiască împreună toată viața, pentru a se ajuta reciproc și a naște și a crește prunci, primesc prin preot harul care le sfințește legătura și ajută la împlinirea scopului lor”¹⁰⁴.

Prin participarea Sa la nunta din Cana Galileii, împreună cu Maica Sa și cu ucenicii Săi, Mântuitorului Hristos a arătat că întărește și binecuvântează căsătoria peste veacuri (In. 2, 1). Nunta fiind cea dintâi dintre Tainele amintite de Noul Testament: „Răspunzând, El a zis: *N-ați citit că Cel Ce i-a făcut de la început i-a făcut bărbat și femeie? Și a zis: Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup. Așa încât nu mai sunt doi, ci un trup. Deci ce a împreunat Dumnezeu omul să nu despartă*” (Mt. 19, 4-6).

Legătura căsătoriei dintre bărbat și femeie este înălțată, din ordinea naturii, în ordinea harului, prin participarea Mântuitorului la nunta de la Cana. „Săvârșind acolo cea dintâi uniune, prin puterea Sa mai presus de fire și dând perechii ce se căsătorea să bea din vinul iubirii entuziaste turnate de El prin harul Său, El vrea să arate – preciza un teolog român – că începe înălțarea vieții omenești în ordinea harului de la întărirea și înălțarea căsătoriei.”¹⁰⁵

Trebuie de asemenea evidențiat faptul că Dumnezeu a creat-o și pe Eva nu numai pentru ca să-l ferească pe Adam de singurătate, ci și pentru a se completa reciproc. De altfel, „... numai pentru că se completează reciproc, ei sunt omul deplin... Omul este o unitate completă, deci chip al lui Dumnezeu, pentru că unitatea sa de om – preciza părintele Dumitru Stăniloae – se realizează în dualitatea personală neuniformă... complementară de bărbat și femeie”¹⁰⁶. Într-adevăr, atât Cartea Facerii (I, 27), cât și Părinții Bisericii țin să sublinieze această unitate completă a omului deplin. De pildă, Sfântul Ioan Gură de Aur ne spune că „vorbind de doi, Dumnezeu vorbește de unul singur”¹⁰⁷.

La rândul său, Sfântul Chiril al Alexandriei ne spune că „Dumnezeu a creat coexistența”¹⁰⁸, adică coexistența lucrului deplin, bărbat și femeie. Și Dumnezeu a chemat numele acestui „...om (Adam), în ziua în care i-a făcut pe ei” (Gen. 5, 2).

Cât privește unitatea celor căsătoriți, teologia ortodoxă afirmă că fiecare soț devine „...omul întreg în unirea cu celălalt, iar această unitate pe care și-a găsit-o fiecare nu se poate dezintegra și reface cu alt partener”¹⁰⁹. De aceea, soții nu se pot trata, unul pe altul, ca obiecte de plăcere, fiindcă ei „...nu mai sunt doi, ci un trup”, și, prin urmare, „ceea ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă” (Mt. 19, 4-6). Iată deci și temeiul biblic pentru care Biserica Ortodoxă nu îi divorțează pe cei căsătoriți decât în cazul în care unul dintre ei a rupt această unitate prin adulter.

104. Arhim. CLEOPA ILIE, *Despre credința ortodoxă*. Edit. I.B.M.. București, 1981, p. 159.

105. Pr. Prof. Dr. D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, Edit. I.B.M., București, 1978, p. 183.

106. *Ibidem*, p. 180.

107. Apud Pr. D. STĂNILOAE, *op. cit.*, p. 180; cf. P.G., LXII, 135.

108. Apud P. EVDOKIMOV, *Sacrament de l'amour*, Paris, 1962, p. 119.

109. Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *op. cit.*, p. 184.

Legătura cu care taina nunții îi unește pe bărbat și pe femeie este deci sfântă și veșnică, pentru că este binecuvântată și consfințită de Însuși întemeietorul Bisericii, adică de Mântuitorul Hristos. De aceea această legătură este și asemănată de Apostolul Neamurilor cu legătura sfântă și tainică dintre Hristos și Biserica (Efes. 5, 23 ș.u.).

Din această binecuvântare și consfințire a tainei nunții de către Hristos, rezultă de asemenea indisolubilitatea ei, adică caracterul său trainic și statornic. Într-adevăr, ea nu poate fi desfăcută, fiindcă cei care se însoțesc prin taina nunții pecetluiesc unirea lor până la trecerea în viața de dincolo.

Sfințirea familiei, prin participarea Mântuitorului Hristos la nunta din Cana Galileii, rămâne deci teme peremptorie pentru indisolubilitatea căsătoriei. Iată de ce Biserica nu îngăduie nici desfacerea căsătoriilor sau divorțul soților; pe cei care se însoțesc prin taina nunții, omul nu-i poate despărți (Mt. 19, 6), fiindcă, prin taina nunții, soții devin un trup (Efes. 5, 31).

Așadar, prin participarea Mântuitorului Hristos la nunta din Cana Galileii, putem spune că „...cei ce se însoțesc prin nuntă s-au însoțit de la Dumnezeu și sunt curați cu chemarea Celui curat. Să păzească deci, unul față de altul, nunta nespurcată și în pace să viețuiască în cucernicie. Cei ce au luat unire de la Dumnezeu într-o cinste, dragoste într-o curăție, însoțirea într-un gând și în pace, să le păzească unul cu altul ca un odor (...) și să se îngrijească nu numai de trupul lor” – spune Sfântul Simeon al Tesalonicului –, „ci mai cu seamă de sufletele lor...”¹¹⁰.

„Ceea ce frapează mai întâi de toate în Scriptură – constata un teolog ortodox – este faptul că «...viața umană poate fi sfințită, că ea trebuie să fie».”¹¹¹ Or, această viață umană – care se transmite prin intermediul familiei – a fost sfințită de Mântuitorul Hristos și la nunta din Cana Galileii. Acolo, la Cana, prin participarea Sa, Hristos i-a binecuvântat pe cei doi miri și a ridicat căsătoria lor la rangul de Taină a vieții.

B. ÎNTREITUL SCOP AL FAMILIEI

Binecuvântarea adresată de Dumnezeu lui Adam și Eva, „*creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul!*” (Fac. 1, 28), arată scopul prim al căsătoriei: conservarea și înmulțirea neamului omenesc. Cel de al doilea scop, întraajutorarea reciprocă a celor doi soți, era întărit de cuvintele Domnului Dumnezeu: „*Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor asemenea lui*” (Fac. 2, 18).

După căderea omului în păcat s-a adăugat și un al treilea scop, acela de a pune frâu pornirilor trupești din firea omenească: „*Dar din cauza desfrânării, fiecare să-și aibă femeia sa și fiecare femeie să-și aibă bărbatul său*” (I Cor. 7, 2). În fine, „*dacă însă nu pot să se înfrâneze, să se căsătorească. Fiindcă mai bine este să se căsătorească, decât să ardă*” (I Cor. 7, 9).

110. Sf. SIMEON AL TESALONICULUI, *Despre cinstita nuntă (Povățuirea către miri)*, cap. 282, apud. Învățătura de credință creștină ortodoxă, Edit. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1962, p. 304-305.

111. P.G. FLOROVSKY, *Révelation, Expérience, Tradition (Fragmentes théologiques)*, în *La Tradition. La Pensée orthodoxe*, no. XVII/5, Edit. L'Age d'Homme, 1992, p. 55.

1. Perpetuarea neamului omenesc

Viața este un dar al lui Dumnezeu, El Însuși este „Viața” (In. 14, 6). Despre acest dar al lui Dumnezeu, care este o „Taină”, s-a spus că „dacă viața e de la Dumnezeu, atunci e dumnezeiască”¹¹². După învățătura creștină, perpetuarea neamului omenesc – și, ipso facto, viața însăși – se realizează prin unirea unui bărbat și a unei femei, în cadrul unei familii.

Porunca divină, „*creșteți și vă înmulțiți și stăpâniți pământul*” (Fac. 1, 28), a avut drept scop principal perpetuarea neamului omenesc. Această poruncă divină – dată de Dumnezeu protopărinților noștri – a fost reînnoită de Mântuitorul Hristos prin sfințirea familiei la Cana, având și ea drept scop principal nașterea de copii (In. 2, 11).

Definită drept „unirea bărbatului cu femeia”, căsătoria „după lege”, adică aceea ce binecuvântarea Bisericii lui Hristos, are drept scop principal „nașterea de copii”¹¹³, și, prin aceasta, perpetuarea neamului omenesc.

Referindu-se la textele de la Facere 1, 28 și 2, 18, Sfântul Clement Alexandrinul scria că „...aceiași Om și Dumnezeu, înnoind cele vechi, nu mai îngăduie poligamia – pe care Dumnezeu o cerea atunci când era nevoie să crească și să se înmulțească neamul omenesc – ci instituie o singură căsătorie pentru nașterea de copii și pentru gospodărirea casei, pentru care i s-a dat bărbatului ajutor femeia”¹¹⁴.

După învățătura Bisericii Ortodoxe, căsătoria încheiată după legea creștină este sfântă. De aceea, Părinții Bisericii i-au condamnat cu vehemență pe cei care au considerat-o ca un pact. De pildă, Sfântul Clement Alexandrinul scrie: „Dacă este păcat căsătoria cea după lege, nu știu cum va spune cineva că Îl cunoaște pe Dumnezeu, când susține că porunca lui Dumnezeu este păcat? Odată ce legea este sfântă, este sfântă și căsătoria. Apostolul pune taina aceasta” – conchidea el – „în legătură cu Hristos și cu Biserica”¹¹⁵.

La rândul lor, Părinții Sinodului de la Gangra (343) îi osândeau cu asprime pe cei care defăimau căsătoria. „Dacă cineva ar defăima nunta și pe aceea care se culcă cu bărbatul său, credincioasă fiind și evlavioasă, ar urgisi-o sau ar defăima-o, ca și cum nu ar putea intra în împărăția cea cerească, să fie anatema” (Can. 1).

Aceiași Părinți ai Sinodului de la Gangra îi condamnă pe cei care „se dedică fecioriei și înfrânării nu pentru bunătatea și sfințenia fecioriei, ci pentru că, scârbindu-se, se îndepărtează de căsătorie...” (Can. 9). Ei îi condamnă, de altfel, și pe cei care îi batjocoresc pe cei căsătoriți. „Dacă cineva dintre cei care trăiesc în feciorie pentru Domnul și-ar bate joc de căsătoriți, să fie anatema” (Can. 10).

În fine, declarând că ei cinsteau „legătura venerabilă a nunții” (Can. 21), Părinții Sinodului de la Gangra condamnau pe femeia care își părăsea soțul din adversitate față de căsătorie. „Dacă vreo femeie l-ar părăsi pe bărbatul său și ar vrea să se retragă, scârbindu-se de căsătorie, să fie anatema” (Can. 14).

112. Pr. Drd. STELIAN TOFANĂ, *Unitatea creștinilor în eforturile de apărare a păcii și vieții în lume după Noul Testament*, în S.T., XXXVIII (1985), nr. 5-6, p. 369.

113. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri, partea a II-a, Stromatele*, II. 137, 1, trad. Pr. D. Feclioru, P.S.B., 5, Edit. I.B.M., București, 1982, p. 181.

114. *Ibidem*, III, XII. 82.4, trad. Pr. D. Feclioru, P.S.B., 5, Edit. I.B.M., București, 1982, p. 223.

115. *Ibidem*, p. 224.

Metodiu din Olimp (+311) consideră căsătoria vrednică de elogii ca una care aduce naștere de copii și astfel prelungește viața, asigurând Bisericii membri, ca și „martiri și adversari ai celui rău”¹¹⁶. De aceea, nașterea de prunci este după rânduiala Lui Dumnezeu și nu trebuie disprețuită; el întreabă: „Deci, dacă și acum Dumnezeu continuă să creeze pe om, nu este oare o îndrăzneală prea mare să arăți scârbă față de procreare, de care Cel Atotputernic nu se rușinează atunci când face (copilul) cu mâinile Sale cele nepătate?”¹¹⁷. Într-adevăr, căsătoria nu numai că „nu trebuie să ne dezguste”¹¹⁸, ci, dimpotrivă, ea trebuie considerată o împreună lucrare a omului cu Dumnezeu. În acest sens se pronunță același Părinte al Bisericii, Sfântul Metodiu din Olimp, atunci când zice că „pentru moment este necesar ca omul să colaboreze la (crearea) chipului Lui Dumnezeu, pentru că lumea încă se formează și creația ei continuă”¹¹⁹. Și tot el spune: „Principiul nașterii oamenilor este împreunarea bărbatului cu femeia; în virtutea unei puteri nevăzute, «oșul din oase(-le noastre) și carnea din carnea (noastră)» devine un om nou, creat de același meșter”¹²⁰. Prin urmare, „...nu trebuie să ne dezguste principiul nașterii oamenilor, care este împreunarea bărbatului cu femeia...”¹²¹.

Clement Alexandrinul susține că „scopul celor care se căsătoresc este nașterea de copii, iar ținta lor, să aibă copii buni”. El dă exemplul plugarului care aruncă semințele în brazdă cu nădejdea dobândirii unei recolte bune. „Cu mult mai bun” – zice el – „este plugarul care seamănă un ogor însuflețit.” Acesta însă nu trebuie să risipească sămânța, pentru a nu lucra contra rațiunilor firii. Omul devine chipul Lui Dumnezeu atunci când „conlucrează cu Dumnezeu la nașterea omului”¹²².

Referitor la perpetuarea neamului omenesc, Sfântul Ioan Gură de Aur, Părinte al veacului al IV-lea, amintește că viața în rai a protopărinților noștri Adam și Eva era împodobită cu fecioria; căsătoria – preciza el – nefiind absolut necesară pentru înmulțirea oamenilor, așa cum n-a fost necesară pentru aducerea la existență a primei perechi de oameni. „Spune-mi, te rog, - zice el – Adam a fost născut prin căsătorie? Eva a fost născută din durerile de naștere ale altei femei? (...) Milioane de milioane de îngeri slujesc Lui Dumnezeu, mii de arhangheli stau înaintea Lui, și nici unul dintre ei nu există datorită căsătoriei, nașterilor, durerilor nașterii și zămislirii. Prin urmare, Dumnezeu ar fi înmulțit cu atât mai mult pe oameni fără să fi fost nevoie de căsătorie, așa cum a făcut pe cei dintâi oameni, din care provin toți oamenii”¹²³.

Din cauza păcatului strămoșesc – spun Sfinții Părinți – omenirea a fost condamnată la moarte, iar în firea omenească a intrat concupiscenta. De aceea,

116. METODIU DIN OLIMP, *Banchetul sau Despre castitate*, II, 2, trad. de Pr. Prof. Constantin Cornițescu, în P.S.B., 10, București, 1984, p. 53.

117. *Ibidem*, II, 2, p. 53.

118. *Ibidem*, II, 1, p. 53.

119. *Ibidem*, II, 1, p. 52.

120. *Ibidem*, II, 1, p. 53.

121. *Ibidem*, II, 1, p. 53.

122. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Pedagogul*, II, X, 83, 1-3, trad. Pr. D. Fecioru, în vol. Clement Alexandrinul, „Scrieri”, partea întâi, P.S.B., 4, I.B.M., București, 1982, p. 278.

123. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Despre feciorie*, 14, în P.G., XLVIII, 544.

Dumnezeu a instituit căsătoria, realizând prin ea acest fel de înmulțire a neamului omenesc, „prin unire trupească”¹²⁴, și o dată cu aceasta potolirea concupiscentei. Perpetuarea neamului omenesc a fost deci legată de cel de al treilea scop al căsătoriei, adică înfrânarea poftelor trupești, care, la Sfântul Ioan, pare să aibă locul cel dintâi. După el, căsătoria „păstrează trupul curat; dacă n-ar avea această parte bună – continuă el – căsătoria n-ar fi de nici un folos”¹²⁵.

După Sfinții Părinți, legătura trupească dintre soți ar trebui să aibă drept scop numai nașterea de prunci, după exemplul lui Avraam, despre care, conform referatului biblic, Sfântul Ioan spune că „n-a cunoscut-o” pe soția sa decât „după ce a trecut floarea tinereții”¹²⁶; și de asemenea, după ce a avut copilul, „n-a mai avut relații cu femeia sa”. El n-a urmărit patima trupească, ci servirea făgăduinței lui Dumnezeu¹²⁷.

În zilele noastre, căsătoria îndeplinește mai mult acest scop, adică potolirea patimii trupești, deși acum pământul este arhipopulat.

Dorința naturală a omului de a-și perpetua seminția, realizată prin nașterea de fii, este făgăduită în Noul Testament prin siguranța învierii. „La început – spune Sfântul Ioan Gură de Aur – era de dorit să ai copii, pentru că fiecare să lase amintire și urmă (rămășiță) a vieții sale. Fiindcă nu era nici o nădejde de înviere, ci moartea era puternică, ..., a dat Dumnezeu această mângâiere, facerea de copii, ca să rămână chipurile vie ale celor ce mor și ca neamul nostru să se păstreze și ca să pregătească pentru cei ce mor și pentru familiile lor o mângâiere foarte mare în lăsarea de urmași. Și ca să înțelegi că mai ales pentru aceasta au fost doriți copiii, ascultă de ce se plânge, după toate suferințele, femeia lui Iov: «Iată, zice ea, pomenirea lui se șterge de pe pământ, și în toată lumea numele i-a pierit»¹²⁸. Și iarăși, Saul către David: «Așadar, jură-mi pe Domnul că nu vei stârpi pe urmașii mei și nu vei șterge numele meu din casa tatălui meu»¹²⁹. O singură pricină are căsătoria, să nu ne pângărim, și de aceea s-a găsit acest leac.”¹³⁰ Și tot el zice, în alt loc: „Căsătoria potolește furiile firii noastre, nu lasă ca oceanul să se frământa, ci ne ajută să ducem totdeauna corabia în port. Pentru aceasta a dăruit Dumnezeu neamului omenesc căsătoria”¹³¹.

Desigur, dincolo însă de scopul înfrânării, căsătoria are ca scop principal însăși perpetuarea neamului omenesc. Textele biblice și patristice – la care am făcut referință în rândurile de mai sus – dovedesc până la evidență această realitate divino-umană.

Pentru ortodocși, Cununia sau Nunta este Taina „prin care Biserica binecuvântează și sfințește legătura bazată pe dragoste dintre bărbat și femeie”¹³², în

124. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Om. Fac.* I, XVIII, IV, în P.G., LIII, 153.

125. Idem, *Om. Mt.*, LIX, VII, în P.G., LVIII, 583.

126. TEOFIL AL ANTIHIEI, *Trei cărți către Autolic*, II, 14, în P.S.B., 2, p. 313.

127. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Om. Evr.*, XXIV, în P.G., LXIII, 168 (trad. rom., p. 287).

128. Iov, 18, 17.

129. I Regi, 24, 22.

130. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Om. Despre vorba apostolului...*, P.G., LXIII, 46.

131. Idem, *Om. Fac.* I, XXI, IV, în P.G., LIII, 180, trad. cit., p. 251.

132. Pr. Prof. Dr. NICOLAE NECULA, *Biserica și cult pe înțelesul tuturor*. Edit. Europartner, București, f.a., p. 154.

vederea nașterii de prunci și, ipso facto, a perpetuării neamului omenesc. De aceea, după rânduiala creștină ortodoxă, cununia „nu se oficiază niciodată între persoane de același sex, după cum nu se admite nici căsătoria acestora, deoarece prin asemenea legături nu s-ar îndeplini scopul principal al căsătoriei – nașterea de prunci și perpetuarea neamului omenesc, iar din punct de vedere religios, s-ar încuraja și oficializa păcate foarte grave care sunt împotriva firii”¹³³.

2. Ajutorul reciproc

După Sfânta Scriptură, scopul principal al căsătoriei este înmulțirea neamului omenesc (Fac. 1, 28); cel de al doilea scop al ei este ajutorul reciproc al soților (Fac. 2, 18).

În ceea ce privește cel de-al doilea scop pentru care a fost instituită căsătoria, ajutorarea reciprocă, avem ca temei textul scripturistic care zice că „*nu este bine să fie omul singur: să-i facem ajutor potrivit pentru el*” (Fac. 2, 18). Dumnezeu a hotărât deci să-i ofere omului un partener de viață. În această privință, Sfântul Ioan Gură de Aur spune și el despre căsătorie că este rânduită „...ca să avem în casă un ajutor, să găsim un liman, scăpare și ușurare de necazurile care ne apasă...”¹³⁴. Același Sfânt Părinte, Ioan Gură de Aur, zice că „oricât de mare ajutor ne-ar da animalele, ajutorul dat de femeie lui Adam este altul și cu mult mai mare”¹³⁵. În altă parte, el adaugă că „femeia a fost făcută spre trebuință bărbatului”¹³⁶, arătându-i prin aceasta cinstea de care se bucură ea, căci fără ea viața bărbatului nu ar fi deplină.

Necesitatea întrajutorării reciproce s-a extins asupra întregii societății, așa încât binele unuia este legat de folosul celuilalt, asigurându-se astfel buna înțelegere și unitatea, nu doar în familie, ci și în afara ei¹³⁷. „În felul acesta, diversitatea sarcinilor și a darurilor, în loc să-i separe, avea săi unească pe oameni, integrându-se în economia divină a carității inaugurată de Dumnezeu, când a luat-o pe femeie nu din pământ, ci din trupul lui Adam.”¹³⁸ Munca a fost, așadar, împărțită de Dumnezeu în sânul familiei, între soț și soție, bărbatul având sarcina de a procura hrana, iar femeia de a confecționa îmbrăcămintea¹³⁹, și după acest model, între toți oamenii¹⁴⁰.

Părinții Bisericii au ținut de asemenea să precizeze că, în cadrul familiei, bunurile materiale sunt proprietate comună, destinate întrebunțării, folosinței reciproce. Sfântul Ioan Gură de Aur, de pildă, îi sfătuia pe soți să deștrădăcineze din sufletele lor cuvintele „al meu” și „al tău” și să se obișnuiască astfel „...ca niciodată să nu mai zică al meu și al tău”¹⁴¹. Desigur, nu poate exista un ajutor reci-

133. *Ibidem*, p. 155.

134. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Lauda lui Maxim. Cu ce femeie trebuie să ne căsătorim*, trad. Pr. Dr. D. Fecioru, în “M.M.S.”, LVI (1980), nr. 3-5, p. 357.

135. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Om. Fac. XV*, în P.G., LIII, 120 (trad. rom., p. 168).

136. *Idem*, *Om. I Cor. XXXIV*, în P.G., LXI, 290 (trad. rom. p. 473).

137. *Ibidem*, XXV, 4, în P.G., LXI, 210-211.

138. Diacon CONSTANTIN VOICU, *Teologia muncii la Sfântul Ioan Gură de Aur și actualitatea ei* (Teză de doctorat). Sibiu. 1975, p. 93.

139. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Om. I Cor. XXXIV*, în P.G., LXI, 291-292.

140. Vezi Diac. CONSTANTIN VOICU, *Teologia muncii...*, p. 92-100.

141. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Comentar la Epistola către Efeseni, XX*, trad. Arhim. Th. Athanasie, Iași, 1902, p. 210-211; Cf. P.G., LXII, 148.

proc real, atât timp cât există în sufletul unui soț ideea că bunurile sale materiale sunt doar ale lui, nu și ale celuilalt soț.

Supunerea femeii față de bărbat – prevăzută de textul scripturistic – nu este o stare de sclavie sau de anihilare a personalității soției. Din interpretarea unor Sfinți Părinți și a unor teologi ortodocși rezultă că această supunere este o „...robie care își are izvorul în natura omenească, în primul rând, nu în păcatul originar”¹⁴². Această supunere ar fi deci asumată conștient și liber de femeie, fiindcă această stare de supunere este element organic al armoniei, al concordiei conjugale. Mai mult, această supunere este metamorfozată de iubirea totală a celor doi soți și potențată de harul lui Hristos, care cere ca soții să se supună „unul altuia întru frica lui Hristos”. Ar fi deci vorba de același gen de supunere (Efes. 5, 21) la care sunt chemați atât femeia, cât și bărbatul. În cazul relației bărbat – femeie, această supunere se măsoară, de altfel, în obligativitatea bărbaților de a-și iubi femeile, „...după cum și Hristos a iubit Biserica și s-a dat pe Sine pentru ea...” (Efes. 5, 25). Așadar, acesta este sensul autentic al interpretării pe care Biserica noastră Ortodoxă îl dă cuvintelor Sfântului Apostol Pavel: „Femeile să se supună bărbaților lor ca Domnul...” (Efes. 5, 22)

Referitor la această așa-zisă „supunere” a femeii față de bărbat, un Sfânt Părinte al Bisericii Răsăritene îi cerea, de altfel, soțului să își manifeste înțaieta-tea, în cadrul familiei, printr-o grijă sporită a formării sufletești a soției sale. După Sfântul Ioan Gură de Aur, bărbații sunt stăpâni ai femeilor „...nu cerând de la ele onoarea mai mare..., ci făcându-le un bine mai mare”. „Am arătat – menționa Sfântul Părinte – că nu sunt mici binefacerile pe care le primim de la ele, dar dacă vrem să le dăm contravaloarea acestei binefaceri în ordinea spirituală, învingătorii suntem noi..., pentru marile binefaceri pe care le avem de la ele”¹⁴³.

Trebuie reținut și faptul că, atunci când Sfinții Părinți vorbesc de supunerea femeii față de bărbatul său, ei nu uită să precizeze două lucruri: mai întâi, faptul că – potrivit Sfintei Scripturi (Fac. 3, 16; I Tim., 2, 144) – femeia este deopotrivă cu bărbatul ei. În al doilea rând, ei au ținut să precizeze că această stare de supunere a femeii față de bărbatul ei este o consecință a păcatului strămoșesc, „...intrat în lume prin Eva... Justiția naturală a fost însă restituită” – menționa un teolog român – „prin opera răscumpărării...”¹⁴⁴.

Despre această egalitate a femeii cu bărbatul ei, Sfinții Părinți ai Bisericii Răsăritene spun că aceasta se datorează faptului că atât Adam, cât și Eva au fost creați din aceeași plămădă; amândoi au fost înzestrați cu rațiune, voință și sentiment; amândoi sunt capabili deopotrivă de evlavie și virtute. Toate aceste calități ontologice învederează egalitatea lor naturală și indisolubilitatea legăturii dintre bărbat și femeie¹⁴⁵.

142. Pr. GH. T. TILEA, *Probleme fundamentale în opera moral-socială a Sfântului Ioan Gură de Aur. III. Familia creștină*, București, 1947, p. 15.

143. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Epistola I către Tesalonicieni, Om. V, 5*, în P.G., LXII, 499-500; Cf. Pr. GH. T. TILEA, *Op. cit.*, p. 5-6.

144. Pr. GH. T. TILEA, *Probleme fundamentale...*, p. 3.

145. Cf. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Om. la Geneză, XIV, 4* în P.G., LIII, 116; *Om. XV, 1-3*, în P.G., LIII, 118-122.

Această egalitate naturală, ontologică, este potențată în toată sublimitatea ei de starea harică, edenică, în care a fost hărăzită dintr-un început prima familie.

În fine, s-a spus că „armonia dintre soți, întemeiată pe iubire și supunere, este necesară în primul rând pentru desăvârșirea vieții în familia creștină”¹⁴⁶. Desigur, această supunere a femeii față de bărbat este și ea un element indispensabil în realizarea concordiei conjugale, a desăvârșirii în viață a soților, care se manifestă în mod vădit și prin ajutorul reciproc, cel de al doilea scop pentru care a fost instituită căsătoria (Fac. 2, 18).

3. Piedică împotriva desfrâului

Căsătoria are drept scop înfrânarea poftelor trupești. De aceea, Sfântul Apostol Pavel cerea ca „*fiecare bărbat să-și aibă femeia sa și fiecare femeie, bărbatul său, spre a evita desfrânarea*” (I Cor. 7, 2). Și, pentru ca soții creștini să nu cadă „în neînfrânare și desfrâu și în mâinile diavolului”¹⁴⁷, din cauza abținerii voite, de comun acord, a unirii lor conjugale, pentru o anumită perioadă de timp, Apostolul Neamurilor îi sfătuia să nu se lipsească „*unul de altul decât cu bună învoială pentru un timp*”, pentru a se îndeletnici „*cu postul și cu rugăciunea*”, și iarăși să fie „*împreună*”, ca să nu-i „*ispitească satana, din pricina înfrânării lor*” (I Cor. 7, 5).

Același Apostol al Neamurilor îi sfătuia pe creștinii din Corint, necăsătoriți și văduve, să se căsătorească „*dacă nu pot să se înfrâneze. Fiindcă mai bine este – preciza Apostolul Pavel – să se căsătorească, decât să ardă*” (I Cor. 7, 9). Mai mult, același Apostol le sfătuia până și pe fecioare „*să se căsătorească*” dacă nu pot să se înfrâneze (I Cor. 7, 36).

Prin urmare, pentru Apostolul Pavel căsătoria este piedica principală împotriva păcatului desfrâului, adică împotriva celui ce „*păcătuiește în trupul său*” (I Cor. 6, 18).

Urmând învățătura recomandată de Sfântul Apostol Pavel, privitoare la obstacolele împotriva desfrâului, Părinții Bisericii au ținut să atragă și ei atenția că cei care se căsătoresc trebuie „să trăiască rațional, desfătându-se înfrânat”¹⁴⁸. De altfel, pentru ei, „...neînfrânarea și desfrâul sunt patimi diavolești; dar înțelegerea între soți mijlocește o căsnicie cumpătată; te face să te duci la rugăciune după ce te-ai înfrânat și te îndrumă ca în căsătorie să ai grijă ca facerea de copii să fie însoțită de înfrânare”¹⁴⁹. Așadar, înfrânarea soților mijlocește și păstrarea unei căsnicii trăite întru cumpătare și bună înțelegere între soți. În plus, căsătoria trăită întru înfrânare constituie un obstacol major împotriva desfrâului.

Apostolul Neamurilor a îngăduit și căsătoria a doua tocmai pentru a împiedica orice tentație sau săvârșire a desfrâului. „*Femeia este legată prin lege – preciza Apostolul – atâta vreme cât trăiește bărbatul ei. Iar dacă bărbatul va muri, este liberă să se mărite cu cine vrea...*” (I Cor. 7, 39).

146. Pr. GH. T. TILEA, *op. cit.*, p. 4.

147. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri, partea a II-a, Stromatele*, III, XII, 82.1, trad. D. Fe-cioru, P.S.B., 5, Edit. I.B.M., București, 1982, p. 223.

148. CLEMĂNT ALEXANDRINUL, *op. cit.*, III, XII, 85.2, p. 225.

149. *Ibidem*, III, XII, 4, p. 222.

Referindu-se la textul de la I Cor. 7, 39, Sfântul Clement Alexandrinul scria că „...dacă Apostolul dă cuiva, din îngăduință, a doua căsătorie..., acela nu păcătuiește față de Testament, fiindcă a două căsătorie nu-i oprită de lege, dar nu mai împlinește desăvârșirea aceea înaltă a viețuirii după Evanghelie”¹⁵⁰.

După mărturia Sfântului Iustin Martirul și Filosoful, creștinii trebuie să se căsătorească doar „în scopul de a crește copii”, iar renunțarea la căsătorie nu trebuie făcută decât cu scopul de a se „înfrâna cu desăvârșire”¹⁵¹. Așadar, nu există altă piedică împotriva desfrâului, decât înfrânarea cu desăvârșire de a săvârși acest păcat. Cu alte cuvinte, „...dacă cineva voiește să dobândească o virtute oarecare, nu poate să o aibă decât dacă urăște mai întâi patima ce se împotrivesc acesteia”¹⁵².

Un alt Părinte al Bisericii, Clement Alexandrinul, ținea să precizeze că „...nu căsătoria este păcat, ci desfrânarea”¹⁵³. Prin urmare, adevărata piedică împotriva desfrâului este „...căsătoria făcută potrivit învățaturii Cuvântului...”¹⁵⁴, adică acea căsătorie săvârșită după rânduiala Bisericii.

La rândul său, Sfântul Ioan Gură de Aur îl exorta pe cel căsătorit „...să nu desfrâneze, ci să-și aibă pe soția sa”, pentru că numai astfel căsătoria „...procură sfințenie și împiedică sfințenia cea dată prin credință să se întineze”¹⁵⁵.

Numeroși sunt Părinții Bisericii Răsăritene care au afirmat că, în Paradis, Adam și Eva au trăit în chip feciorelnic, fără a cunoaște dorința actului conjugal și nașterea de pruncj¹⁵⁶.

Potrivit Sfinților Părinți ai Bisericii, viața conjugală le-a fost îngăduită de Dumnezeu oamenilor numai după căderea în păcat. Iată ce spune Sfântul Ioan Gură de Aur: „După ce prin neascultare a intrat păcatul și după ce sentința lui Dumnezeu i-a făcut muritori, înțeleptul Dumnezeu deci, rânduind, potrivit înțelepciunii Lui, dănuirea neamului omenesc, a îngăduit ca neamul omenesc să se înmulțească prin unire trupească”¹⁵⁷. Iar în alt loc afirmă: „Uită-te când s-a întâmplat asta! După călcarea poruncii, după scoaterea din rai! Atunci a luat început unirea trupească dintre Adam și Eva. Înainte de călcarea poruncii duceau viață îngerească și n-a fost vorba deloc de unire trupească. Cum putea să fie vorba de așa ceva, când nu erau supuși nici nevoilor trupești? Deci la început și dintru început a stăpânit fecioria; dar când a intrat, prin trândăvie, neascultarea și și-a făcut

150. CLEMENT ALEXANDRINUL, *op. cit.*, III, XII, 82,4, p. 223.

151. Sfântul IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOZOFUL, *Apologia Întăia*, XXIX, trad. Pr. Prof. Olimp M. Căciulă, în *Apologiei de limbă greacă*, P.S.B., 2, Edit. I.B.M., București, 1980, p. 44.

152. Apud. Pr. Dr. IOAN DURĂ, *Trei învățături duhovnicești din „Limonariu” lui Ioan Moshu (545-619)*, în *Mărturie Ortodoxă (Revista Comunității Ortodoxe Române din Olanda)*, VII (1988), nr. 11, p. 16.

153. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, III, XII, 90, 5, trad. Pr. D. Fecioru, în vol. „Clement Alexandrinul, Scrieri, partea a II-a”, P.S.B., Edit. I.B.M., București, 1984, p. 227.

154. *Ibidem*, III, XI, 67, 1, p. 216.

155. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Comentar la Epistola către Evrei*, XXX, trad. Th. Atanasiu, Ep. Romanului, București, 1923, p. 352-353; Cf. P.G., LXIII, 210.

156. A se vedea, de exemplu, Sfântul CIPRIAN, *De habitu virginum*, în PL, IV, 439-464; METODIU DE OLIMP, *Banchetul sau Despre castitate*, IV, 1-2, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, în vol. *Sfântul Grigore Taumaturgul și Metodiul de Olimp*, Scrieri, P.S.B., 10, Edit. I.B.M., București, 1984, p. 68, 69.

157. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Om. Fac.* I, XVIII, IV, P.G., LIII, 153 (trad. rom., p. 214).

intrarea păcatului fecioria a zburat, pentru că cei dintâi oameni s-au făcut nevrednici de măreția unui atât de mare bun, și a intrat deci în lume legea unirii trupești”¹⁵⁸.

După același Sfânt Părinte, căsătoria a ajuns necesară din pricina blestemului rostit de Dumnezeu în Eden asupra protopărinților, care a adus după sine și moartea trupească. „Când au ajuns în robia diavolului (Adam și Eva) au fost dezbrăcați de această haină împărătească (fecioria), li s-a luat podoaba cea cerească; a venit peste ei stricăciunea morții, blestemul, durerea și o viață grea și chinuită. O dată cu aceasta a apărut în viața omului și căsătoria, acest veșmânt muritor (...). Ai văzut unde-și are început căsătoria? Ai văzut din ce pricină a ajuns necesară? Din pricina călcării poruncii, din pricina blestemului, din pricina morții. Unde e moarte, acolo e și căsătorie; dacă nu există moarte, nu urmează nici căsătorie”¹⁵⁹.

Nașterea de prunci le-a fost lăsată oamenilor de Dumnezeu și ca o mângâiere pentru pierderea nemurii. „Nașterea de moștenitori a fost pentru ei – spune Sfântul Ioan – cea mai mare mângâiere pentru pierderea nemuririi. De aceea și iubitorul de oameni, Dumnezeu, îndată, chiar de la început, le-a ușurat greutatea pedepsei, a smuls masca înfricoșătoare a morții, dăruindu-le celor dintâi oameni urmași. S-ar putea spune că prin asta Dumnezeu a schițat o imagine a învierii, rânduind ca în locul celor morți să se ridice alții”¹⁶⁰.

Și pentru ca Adam să n-o urască pe Eva, care-l ispitise, Dumnezeu l-a legat de ea cu lanțurile dorinței reciproce¹⁶¹, dorință pe care soții o pot stinge, de acum înainte, prin viața conjugală. Referitor la aceasta, Sfântul Părinte scrie: „Stăpânul nostru obștească, văzând slăbiciunea firii omenești, a legiuit căsătoria, ca să ne îndepărteze de desfrânare”¹⁶². De aceea, tinerii sunt sfătuiți ca să-și păstreze castitatea: „căsătoria să le dea îndestulător ajutor, ca să-și poată potoli și săltările trupului și să scape și de osândă”¹⁶³.

Sfântul Ioan Gură de Aur admite totuși că această „ardoare violentă” manifestată în atracția dintre bărbat și femeie are o origine mai veche, încă de la crearea omului: „E posibil” – spune Sfântul Ioan Gură de Aur – „ca o dragoste oarecare să fie ascunsă în natură, care fără știința noastră ne unește aceste trupuri”¹⁶⁴. Acest fapt îl pune Sfântul Părinte pe seama originii comune a primei perechi de oameni. Dumnezeu făcând femeia din bărbat, apoi „...după aceasta, din bărbat și femeie, se nasc ambele sexe”¹⁶⁵. El exclamă apoi: „Vezi legătura nedezlegată și cum nu a lăsat ca să se introducă vreo altă esență de dinafară?”¹⁶⁶.

Tâlcuind textul din Facere 2, 24, „De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup”, Sfântul Ioan spune: „Și n-a zis femeia, ci «omul», fiindcă mai mare este pofta în acela. Iar pofta lui

158. *Ibidem*, XVIII, III, în P.G., LIII, 153 (trad. rom., p. 213).

159. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR. *Despre feciorie*, 14, în P.G., XLVIII, 544.

160. *Idem*, *Om. Fac.* (1) XVIII, IV, trad. cit., p. 214; cf. P.G., LIII, 154.

161. *Idem*, *Cuvântul*, IV, 1, la *Fac.*, în P.G., LIV, 594.

162. *Idem*, *Om. Fac.* (II), LIX, III, trad. cit., p. 260; cf. P.G., LIV, 517.

163. *Ibidem*; cf. P.G., LIV, 518.

164. *Idem*, *Om. Efes.* XX, trad. cit., p. 191; cf. P.G., LXII, 135.

165. *Ibidem*; c.f., P.G., LXII, 135.

166. *Ibidem*.

de aceea a făcut-o mai mare decât a femeii, pentru ca pe cel mai mare să-l plece prin tirania dragostei și să-l supună celui mai mic și mai slab. Fiindcă trebuia a introduce și căsătoria, apoi pe cel născut din femeie l-a făcut bărbat femeii. Căci la Dumnezeu toate sunt secundare dragostei... Ai văzut deci câte legături de dragoste a făcut Dumnezeu între bărbat și femeie? Dar aceste garanții de bună înțelegere întru dânsii, El le-a așezat în însăși natura lor..."¹⁶⁷.

„Tirania poftei”, cum numește Sfântul Ioan atracția reciprocă dintre bărbat și femeie, „nu provine – spune el – din vreo necesitate sau silă, căci nimeni nu iubește cu de-a sila, ci de bună voia sa. (...) Nu acuz – continuă el – pofta în sine; însă ea a fost dată pentru căsnicie, a fost acordată pentru facerea de copii, și nu pentru preacurvie și corupere. Obişnuiesc și legile să ierte păcatele forțate, însă din cele enunțate aici, nici unul nu provine din vreo necesitate sau silă, ci toate din dispreț către Creatorul”¹⁶⁸. Prin urmare, desfrâul este un dispreț față de Creator, față de Dumnezeu.

Din analiza textelor biblice și patristice, am putut deci reține că „nu căsătoria este păcat, ci desfrânarea”¹⁶⁹. Mai mult, doar căsătoria rămâne piedica sau obstacolul major împotriva desfrâului. Așadar, împotriva desfrâului nu există alt mijloc mai eficace decât căsătoria însăși, trăită în respectarea făgăduinței reciproce date cu ocazia administrării Sfintei Taine a Cununii.

C. ELEMENTE ALE FAMILIEI ÎN VIAȚA ȘI PREDICA MÂNTUITORULUI

În viața și predica Mântuitorului aflăm numeroase referințe și la elementele de bază ale familiei creștine. Despre aceste elemente ale familiei s-au exprimat și Sfinții Apostoli în baza învățaturii creștine principalizate de Mântuitorul Iisus Hristos. De aceea, în evocarea familiei în viața și predica Mântuitorului vom ține seama și de modul în care Sfinții Săi Apostoli au înțeles și reafirmat învățătura Domnului Iisus Hristos privind familia și elementele de bază (soți și copii) ale familiei.

Analiza textului Noului Testament – coroborat cu mărturiile și comentariile făcute de Părinții Bisericii asupra acestui text – ne va ajuta, desigur, să desprindem învățătura Mântuitorului și despre instituția căsătoriei, văduvie, feciorie etc. Firește, deslușirea și precizarea acestor elemente ale familiei în viața și predica Mântuitorului ne vor ajuta să evaluăm și condiția familiei de astăzi în lumina Noului Testament.

1. Nunta din Cana

Fără îndoială, nu putem vorbi despre elementele fundamentale ale familiei în viața și predica Mântuitorului fără să ne referim la evenimentul istoric de la Cana Galileii, cu prilejul căruia Mântuitorul Hristos a ridicat căsătoria la rang de Taină

¹⁶⁷. *Ibidem*; c.f. P.G., LXI, 289.

¹⁶⁸. Idem, *Om. Efes.* II, trad. cit., p. 19-20; cf. P.G., LXII, 20.

¹⁶⁹. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri. Partea a II-a. Stromatele*, III, XII, 90.4. trad. D. Fecioru, P.S.B., 5, Edit. I.B.M., București, 1982, p. 227.

a Bisericii Sale. Să vedem, aşadar, ce ne spune Noul Testament despre acest moment unic din istoria mântuirii neamului omenesc.

„Şi a treia zi s-a făcut nuntă în Cana Galileii; şi mama Lui Iisus era acolo. Şi a fost chemat şi Iisus la nuntă, precum şi ucenicii Săi...” (Ioan 2, 1-2).

De ce a consemnat acest eveniment Sfântul Evanghelist Ioan? Mai întâi în Cana începe Mântuitorul şirul nesfârşit al minunilor, care va dura trei ani şi şase luni. În al doilea rând, prin prezenţa Sa, Domnul Iisus Hristos, înconjurat de ucenici, binecuvântează familia. Dar ce reprezenta familia pentru Mântuitorul Hristos? Cum o vedea şi ce rol acorda familiei în planul de mântuire a neamului omenesc? Iată întrebări la care încercăm să răspundem în acest capitol. Desigur, familiile din timpul Mântuitorului Hristos, consemnate în Sfintele Evanghelii, erau familii încheiate pe temelia învăţaturii Vechiului Testament: „Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul Lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat şi femeie” (Facerea 1, 27). „Creşteţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul şi-l supuneţi...” (Facerea 1, 28). Relaţia dintre soţ şi soţie trebuie să fie o legătură a dragostei reciprocă şi de unire cu Dumnezeu prin virtute. În interiorul familiei şi în afara ei, cei doi, soţul şi soţia, caută să recapete sfinţenia dintru începuturi.

Nunta din Cana L-a adus pe Fiul lui Dumnezeu să binecuvânteze o tânără familie, pentru că „tot ceea ce este puternic, statornic şi sigur în sfinţenie şi în toată virtutea (...) îşi are ajutorul Lui deosebit în Duhul”¹⁷⁰. „Astfel Mântuitorul Hristos întărea cu cuvântul, cu prezenţa Sa umană şi dumnezeiască, monogamia; ea fiind singura ce permitea unitatea totală a celor doi soţi, în timp ce poligamia făcea imposibilă această unitate”¹⁷¹. „Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va lipi de femeia sa şi vor fi amândoi un trup” (Fac. 2, 24).

Dacă cea dintâi familie s-a întemeiat în rai, având ca preot şi martor pe Însuşi Dumnezeu¹⁷², putem afirma că cea dintâi nuntă „creştină” a fost cea din Cana, care a avut ca arhieru şi martor pe Însuşi Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos Cel întrupat.

Întrucât Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, nu venise să strice Legea, ci să o împlinescă, la nunta din Cana Galileii, Mântuitorul nu numai că a binecuvântat familia, prin ridicarea căsătoriei la rang de Sfântă Taină, dar a şi adus-o „la unitatea şi indisolubilitatea ei de la început”¹⁷³.

2. Mama

Mama (μητηρ) este fiinţa feminină care dă naştere unui prunc. Mama Lui Iisus, Sau Maica Domnului, Sfânta Fecioară Maria – care L-a născut pe Mântuitorul de la Duhul Sfânt – rămâne modelul tuturor mamelor creştine. L-a purtat în braţe, L-a alăptat la sân, L-a dus la templu şi L-a închinat Domnului (Mt. 1, 18; 2, 11-21; Luc. 1, 43; 2, 48, 51; In. 2, 1.12; 19, 25; F.A. 1, 14).

170. Sfântul VASILE CEL MARE, *Comentar la psalmi*, trad. Pr. Olimp Căciulă, Edit. I.B.M., Bucureşti, 1943, p. 171.

171. *Nouveau Dictionnaire Biblique*, révisé et argumenté, Editions Emmaus, Suisse, 1992, p. 820.

172. *Învăţătura de credinţă creştină ortodoxă*, Edit. I.B.M., Bucureşti, 1992, p. 400.

173. Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. 3, Edit. I.B.M., Bucureşti, 1978, p. 183.

Maica Domnului rămâne și Mama care a mijlocit pe lângă Fiul Său ca să înmulțească vinul nuntașilor la nunta din Cana Galileii – prin prefacerea apei în vin. Este aceea care – după Înălțarea Domnului – devine și Maica bisericii și a popoarelor creștine. Desigur, Maica Domnului rămâne Maica noastră a tuturor (In. 19, 27), după cum și frații Domnului sunt toți cei care fac voia Tatălui (Mt. 12, 48-50; Mc. 3, 33-35; Luc. 8, 21).

Cuvintele Mântuitorului Hristos, „*Eu sunt întru Tatăl și Tatăl este întru Mine*” (In. 14, 10), revarsă lumină peste familia din Raiul pământesc. Chipul lui Hristos este chipul protopărinților, în care dragostea față de creatură, Dumnezeu-Tatăl Și-a arătat-o cu prisosință. Arhetip și Fiu al Tatălui din eternitate, chipul lui Hristos se regăsește în plămada primilor oameni. Eva, viață, dată de Dumnezeu lui Adam, ca din pântecul ei să rodească mugurul adierii divine, devenea mama neamului omenesc.

Dacă, în Vechiul Testament, relația dintre Iahve și Israel este descrisă în „Cântarea Cântărilor” drept o relație sublimă, de contopire în iubire conjugală, în Sfintele Evanghelii familia, comuniunea dintre bărbat și femeie, se raportează la relația sfântă dintre Iisus Hristos și Biserica una, sfântă, sobornicească și apostolească. Fiindcă, atunci când zicem „Ortodoxia, concepția noastră de viață”, nu înțelegem altceva decât că Iisus Hristos e prototip universal al vieții lui Dumnezeu¹⁷⁴, deci și al familiei creștine.

După teologia ortodoxă, trebuie să căutăm singura soluție adevărată a raporturilor umane „în chipul dumnezeiesc”¹⁷⁵, adică în om. Or, pentru fiecare om, chipul cel mai drag rămâne chipul mamei, adică al celei care aduce la viață viața însăși. Nu întâmplător deci, cuvintele Mântuitorului Hristos, atunci când sunt adresate unei mame, fac aluzie la aceea care perpetuează viața pe pământ. De aceea aceste cuvinte ne duc spontan cu gândul la o ființă care deține binecuvântarea lui Dumnezeu pe pământ, iar blestemul „...în dureri vei naște copii” este poleit în iubire divină. Ca tată, Dumnezeu a certat „mama”, pe Eva, pentru neascultare, dar pedeapsa era luminată de prima protoevanghelie, prima veste bună din planul de mântuire a neamului omenesc: „*Dușmănie voi pune între tine și femeie, între sămânța ta și sămânța ei; aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcâiul*” (Fac. 3, 15).

Ca Fiu, Dumnezeu a șters lacrimile Mamei-Fecioare prin învierea și înălțarea Lui întru slavă, alături de Tatăl Ceresc. Iar Mângâietorul, care de la Tatăl porcede și Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit, a revărsat și continuă să reverse darurile sale, în Biserică, asupra mirilor, la taina cununiei; precum și asupra mamei care naște și asupra pruncului ce plânge ruperea din rai.

Așa se explică de ce, în viziunea ortodoxă, omul își revendică paternitatea divină prin Fiul, în Tatăl, cu Duhul Sfânt.

Mama, cunoscând durerile facerii și simțind mugurele de viață care răsare din pântecul ei, devine un „pământ umed” (Fac. 2, 6), în care umanul și divinul duc peste veacuri mesajul Tatălui Ceresc. În acest sens se explică existența unor rugăciuni precum: „Preafericit pământ, Mireasă binecuvântată de Dumnezeu, care ai

174. NICHIFOR CRAINIC, *Ortodoxia, concepția noastră de viață*, în “S.T.”, XLV (1954), nr. 3-4.

175. PAUL EVDOKIMOV, *Femeia și mântuirea lumii*, Edit. Christiana, București, 1995, p. 159.

făcut să crească spicul neșemănat, izbăvitorul lumii, ajută-mă și pe mine să-L primesc și să mă mântuiesc”¹⁷⁶. Și atunci este ușor să recunoaștem că „principiul religios uman se exprimă prin femeie”¹⁷⁷.

Domnul Iisus Hristos i-a îmbrățișat în mod egal pe oameni – bărbați, femei (mame), copii – chiar dacă starea chipului lui Dumnezeu din ei era pervertită de păcat. Iar libertatea, adică voința proprie a fiecăruia dintre ei, Îl îndreptăța pe Fiul Lui Dumnezeu să-i ierte (femeia prinsă în adulter) sau să-i binecuvânteze cu darul nepătimirii (vindecarea soacrei lui Petru). Iar mama, oricare ar fi ea, este îmbrăbătățită de cuvintele Arhanghelului Gavriil: „Nu te teme, Marie, căci ai aflat har de la Dumnezeu și, iată, vei lua în pântece și vei naște fiu și vei chema numele lui Iisus” (Lc. 1, 30-31). Astfel, păcatul viitoarei mame, ca stare incompatibilă cu voia lui Dumnezeu, este „în același timp o chemare acută la schimbarea în bine, o șansă pentru un început nou”¹⁷⁸.

În societatea Vechiului Testament, rolul femeii se accentua o dată cu nașterea de prunci, adică atunci când devenea mamă. Or, harul și binecuvântarea Domnului Hristos se revărsau și se revarsă și astăzi, nu numai asupra mamelor, în general, ci și asupra femeii credincioase, în special, căci: „fiecare etapă a creației este calificată de Dumnezeu ca fiind bună sau chiar foarte bună...”¹⁷⁹.

Ca mamă, Maica Domnului a transfigurat femeia în general și mama în mod special, legând de sânul matern chipul Fiului Ceresc. Cântarea „Tu, cea care L-ai născut pe Fiul fără tată, pe Fiul născut mai înainte de toți vecii din Tatăl fără de mamă” ne determină să spunem că „maternitatea Fecioarei este chipul uman al Paternității divine” (Ps. 44, 11); afirmație ce trebuie să țină în trezie fiecare cuplu creștin, fiecare familie binecuvântată de Hristos, prin Duhul Sfânt, la Taina Căsătoriei.

Trăind în lumina celor zece porunci, dar având de îndeplinit planul Tatălui Ceresc, Mântuitorul Hristos a simțit dragostea Tatălui, prin motivația Fecioarei devenită Mamă, și „bucuria tuturor făpturilor”. Și, ca un Fiu ceresc, Iisus Hristos nu se sfiște să-și admonesteze Mama: „Nu știați oare că Eu trebuia să fiu în cele ale Tatălui Meu?” (Lc. 2, 49). Desigur, printr-o asemenea întrebare, Iisus își dezvăluia „pe deplin Dumnezeirea Sa”¹⁸⁰, dar, în același timp, lumina peste veacuri conștiința mamelor care uită menirea adevărată a pruncilor, și anume: să urmeze Tatălui Ceresc prin Fiul, în Duhul Sfânt.

Potrivit învățaturii creștine ortodoxe, Sfânta Fecioară Maria „este Mamă a lui Dumnezeu și mamă a tuturor credincioșilor. Lui Dumnezeu Îi este mamă prin fire, iar credincioșilor le este mamă prin poziție”¹⁸¹.

176. LITURGHIER, *Rugăciunea dinaintea Sfintei Împărtășanii*. Edit. I.B.M., București. 1974, p. 248 ș.u.

177. PAUL EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 158.

178. † DANIEL. Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Familia Creștină – Biserica de Acasă*. În Familia creștină azi, Edit. Trinitas, Iași. 1995, p. 6.

179. ANNE-MARIE PELLETIER, *Le Cantique des Cantiques*, în „Cahiers-Evangile”, nr. 85, p. 59.

180. Sfântul CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Sfânta Evanghelie de la Luca*, Edit. Pelerinul Român, Oradea, 1998, p. 83.

181. ILIE MINIAT, Episcop de Kalavrita, *Didahii și Predici*, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Fecioru. Edit. Buna Vestire, București, 1995, p. 392.

Acest adevăr îl mărturisește Însuși Iisus Hristos, atunci când, răstignit fiind pe cruce, a văzut-o pe mama Sa: „Atunci Iisus, văzând pe mama Sa și pe ucenicul pe care-l iubea stând alături, i-a zis mamei Sale: Femeie, iată, Fiul tău!” (In. 19, 26). Ca prin cuvintele de la urmă să o încredințeze, ca mamă, ucenicului iubit, iar prin Ioan să o încredințeze, nouă, tuturor celor de ieri, celor de azi și celor de mâine, devenind astfel fii ai ei, după har, prin Fiul său, Iisus Hristos: „Apoi i-a zis ucenicului: Iată, mama ta! Și din ceasul acela ucenicul a luat-o la sine” (In. 19,27).

Ca mamă a Fiului lui Dumnezeu, Fecioara Maria primește har de la Atotputernicul și devine mamă a familiei creștine. Și pentru că o mamă îi iubește pe fiii ei, Sfânta Fecioară Maria ocrotește și se roagă „în duh și adevăr” pentru familia creștină; căci dragostea ei este nemărginită, iar harul pe care-l revarsă celor dragi este în strânsă legătură cu credința exprimată prin rugăciunea de cerere a celor dragi ei: soț, soție, copii și rude¹⁸².

Familia creștină care îngenunchează în fața icoanei Fecioarei Maria înțelege „că ea este Maică a lui Dumnezeu și Maică a creștinilor; și ca Maică a lui Dumnezeu are pe lângă Dumnezeu, Fiul ei, mai multă îndrăzneală decât toți sfinții și îngerii; iar ca mamă a creștinilor ne dăruiește nouă, copiilor ei, mai mari binefaceri decât toți sfinții și îngerii”¹⁸³.

În fine, viața spirituală în care a fost pregătită Fecioara Maria rămâne pilduitoare și pentru pregătirea mirilor în vederea întemeierii unei familii prin taina sfântă a căsătoriei.

Din felul în care Domnul Iisus Hristos privește femeia, în general, și mama, în special, se reflectă și în modul în care „creștinismul ne învață că frumusețea eternă luminează ea însăși cu strălucire suprapământescă chipul muritor”¹⁸⁴, dintre care cel dintâi rămâne cel al mamei.

Îndemnul Mântuitorului Hristos, „Cine poate înțelege să înțeleagă”, „relevă nu numai învățătura Lui despre indisolubilitatea căsătoriei, ci și faptul că El recunoaște egalitatea deplină a celor doi soți”¹⁸⁵. Într-adevăr, putem spune – cu îndreptățire – că, în creștinism, femeia „nu formează o categorie antropologică sau sociologică inferioară”¹⁸⁶.

Scena biblică în care mama fiilor lui Zevedeu se înclină în fața Domnului Iisus Hristos și cere „Zi ca acești doi fii ai mei să șadă unul de-a dreapta și altul de-a stânga Ta întru împărăția Ta” (Mt. 20, 21) arată și cât de mare este dragostea de mamă față de copiii ei, chiar dacă Iisus îi răspunde: „Nu știți ce cereți”. Într-adevăr, în dorința ei de a-și vedea fiii protejați de aripa îngerilor care Îl slujeau pe Fiul Lui Dumnezeu, a uitat că „acela care va vrea să fie întâiul între voi să vă fie vouă slugă”. Cât de greu a suportat mama fiilor lui Zevedeu cuvintele spuse de Iisus, Evanghelia nu ne spune, dar deducem aceasta din dificultatea cu care Apostolii înșiși se confruntau în înțelegerea mesajului divin al noii legi. Vorbind de

182. JACQUES JULLIEN, *Demain la famille*, Edit. Mame, Paris, 1992. p. 23 ș.u.

183. ILIE MINIAT, *Episcop de Kalavrita, op. cit.*, p. 393.

184. Pr. Prof. ILIE MOLDOVAN, *Adevărul și frumusețea căsătoriei* („Teologia iubirii”, II), Alba-Iulia, 1996, p. 91.

185. Pr. Prof. VASILE MIHOC, *Căsătoria și familia în lumina Sfintei Scripturi. Nașterea de prunci, scop principal al căsătoriei*, în “M.A.”, XXX (1985), nr. 9-10, p. 586.

186. Pr. Prof. I. BRÎA, *Credința pe care o mărturisim*, București, 1987, p. 306.

împărăția lui Dumnezeu, mama fiilor lui Zevedeu făcea, fără să vrea, legătură între cele două lumi: lumea trecătoare, în care fiii ei aveau o existență reală, dar care nu satisfacea pe deplin, și lumea cerească, în care Fiul trona alături de Tatăl, spre desăvârșirea firii umane, după har („kata harin”). Și de această dată observăm structura dihotoică, prin care „omul merge pe pământ, dar râvna sa pășește în cer”¹⁸⁷.

Dumnezeu este prezent acolo unde credința este lucrătoare prin iubire. Mama fiilor lui Zevedeu crede însă că împărăția cerurilor este dată în dar de Dumnezeu, uitând că cel care dorește cu adevărat nu cere, ci se roagă și lucrează pe „ogorul” Tatălui ceresc, asemenea Mamei Fiului lui Dumnezeu, Fecioara Maria.

Calitatea de mamă o implică pe aceea de soție. De aceea, nu poate fi mamă bună soția care nu-și iubește bărbatul. Iubirea curată emană din preaplinul sufletului și se revarsă peste cei din jur, asemenea gândului bun. Dragostea necesită un altul, la care să te raportezi și căruia să-i dezvălui realitatea ta lăuntrică. Când în ochii celui alt nu se descoperă dragostea, atunci cuvintele Sfântului Macarie Egipteanul devin profetice: „Voi sunteți cai, pentru că aveți ochi de cal. Aceea însă este femeie, așa cum a fost făcută, că apare așa schimbată, pentru ochii celor amăgiți”¹⁸⁸.

Mama rămâne soție în măsura în care știe să reziste ispitei din afară și din interior, iar bărbatul rămâne soț în măsura în care formează cu soția sa un singur trup. Referitor la măsura acestui echilibru în manifestarea sentimentelor reciproce, un Părinte răsăritean sfătuia doi soți creștini astfel: „Așadar, atunci când femeia se supune, să nu fii stăpân absolut, nici tu, atunci când bărbatul te iubește, să nu fii îngâmfată. Nici dragostea bărbatului să nu semetească pe femeie și nici supunerea femeii să nu îngâmfă pe bărbat”¹⁸⁹.

Unitatea familiei creștine se păstrează prin iubire. Când aceasta dispare, familia se destramă. În lumina Sfintelor Evanghelii vedem că adulterul, divorțul, necredința sunt fapte ucigătoare de suflet, din cauza cărora cei doi soți nu se mai regăsesc, și păstrarea legământului conjugal până la moarte nu mai este posibilă.

Faptul că mama adevărată își iubește copiii și soțul, și prin ei pe Dumnezeu, arată „că principiul religios în uman se exprimă prin femeie”¹⁹⁰. Și avem ca exemplu de iubire adevărată în persoana Elisabetei, mama Sfântului Ioan Botezătorul, precum și la familia binecuvântată de Dumnezeu: Ana și Ioachim, părinții Sfintei Fecioare Maria, când Domnul Dumnezeu a auzit glasul rugăciunii lor și a ridicat ocară de la familia lor, binecuvântându-i să aibă copii¹⁹¹.

Sfânta Fecioară Maria și dreptul Iosif – familia sfântă – reprezintă paradigma de nețăgăduit pentru fiecare familie creștină. Dacă acolo, în Betleem, „nașterea la plinirea vremii” nu s-a făcut din sămânță omenească, ci prin voia Tatălui Ceresc, creatura, viitoarea mamă creștină, împarte „durerile facerii” cu soțul, înțelegând în iubire cuvintele Domnului Dumnezeu: „*atrasă vei fi către bărbatul tău și el te va stăpâni*” (Fac. 3, 16).

187. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere* (I), trad. Pr. D. Fecioru, Edit. I.B.M., București, 1987, p. 62.

188. Sfântul MACARIE EGIPTEANUL, *Scrieri*, trad. de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, Edit. I.B.M., București, 1992, p. 37.

189. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Om. X*, în P.G., LXII, 366.

190. PAUL EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 158.

191. *Culegere de predici la taina cununiei*, Edit. M.B., Timișoara, 1995, p. 14.

O dată cu întruparea Fiului, adevărul poleit de iubire a intrat în casele familiilor credincioase, pentru că „iubirea constituie puterea de iradiere a adevărului, iar adevărul, inima de foc a iubirii, adevărul lipsit de iubire nu poate găsi calea către inima credinciosului”¹⁹². Or, cine alta decât mama creștină „poate să-i transmită copilului său dragostea de Adevăr”, singurul care ne face liberi.

În creștinism, încă din epoca apostolică, mama a avut un rol determinant în educația pruncilor săi. De pildă, educația creștină a lui Timotei, ucenicul Sfântului Apostol Pavel, a fost completată de bunica și mama sa, care au fost primele a primi botezul de la Apostolul Neamurilor (II Tim. 1, 3).

Mamele creștine au avut însă și au un rol determinant mai ales în educația fiicelor lor. Referitor la acest rol, un Sfânt Părinte al Ortodoxiei ecumenice, Sfântul Ioan Gură de Aur, exorta mamele creștine să le învețe pe fiicele lor „...să fie evlavioase, demne, să disprețuiască averile, să fie simple și fără pretenții în îmbrăcăminte...”, și în felul acesta să le dea „în căsătorie”¹⁹³.

Firește, mediul sau atmosfera casei este „... factorul care are cea mai determinantă influență asupra vieții copiilor”¹⁹⁴. Or, această atmosferă a casei, a familiei, poartă în sufletele copiilor de ieri, și ale adulților de azi și de mâine, imaginea sau chipul mamei, fiindcă ea este cea care plămădește statura morală a pruncilor săi. De aceea, mama creștină trebuie să ia aminte îndeosebi la învățătura Mântuitorului privind familia și educația copiilor.

3. Copilul, imaginea Sfințeniei

Cel de al „treilea element” al familiei îl constituie „copiii”¹⁹⁵.

Copiii sunt expresia concretă a prezenței divine în familia creștină. Fiecare copil este „fereastra neprihănirii prin care lumina pură a cerului pătrunde în casa părinților. El e mărturie vie, concretă, despre lumina transcendentă, a luminii, neprihănirii și bucuriei veșnice. De aceea, copilul îi apropie pe părinți de Dumnezeu, îi înalță în sfere mai pure, le intensifică iubirea și le-o înnobilează. Aici, mai mult ca oriunde în familie, se vede prezența lui Dumnezeu”¹⁹⁶. Or, din această prezență divină se naște și izvorul sfințeniei, în a cărui imagine se oglindesc copiii.

În Noul Testament, nașterea de prunci este considerată un dar de la Dumnezeu¹⁹⁷. Făpturi ale darului lui Dumnezeu, Iisus îi dă ca model de curăție și nevoință sufletească, arătând că așa trebuie să fie și inima celui care vrea să capete

192. Pr. Asist. D.G. POPESCU, *Ecleziologia romano-catolică după documentele celui de-al doilea Conciliu de la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană (Teză de doctorat în teologie)*, în „Ortodoxia”, XXIV (1972), nr. 3, p. 337.

193. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariu (Omilie) la 1 Timotei*, IX, trad. Arh. Th. Ploșteanu. București, 1911, p. 80; cf. P.G., LXII, 547.

194. G. COMȘA, *Tineretul României*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1933, p. 67.

195. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Homélies sur l'épître aux Ephésiens. Homélie XXI*, 1, în *Oeuvres Complètes de Saint Jean Chrysostome*, trad. par l'Abbé J. Bareille, tom. XVIII, Paris, 1872, p. 401.

196. Dr. NICOLAE MLADIN, Mitropolitul Ardealului, *Studii de Teologie Morală*, Edit. Arhiepiscopiei, Sibiu, 1969, p. 356.

197. Vezi, Pr. At. NEGOIȚĂ, *Ideile umanitare ale creștinismului*, în „S.T.”, III (1951), nr. 5-6, p. 349.

viața de veci: „*Lăsați copiii să vină la mine și nu-i opriți, că a unora ca aceștia este împărăția cerurilor*” (Mt. 19, 14).

Referindu-Se la aceeași imagine a sfințeniei sufletului copilului, Mântuitorul a spus cu alt prilej că, dacă inima omului nu-i fără viclesug ca aceea a unui copil, să nu aștepte împărăția cerurilor: „*...De nu veți fi precum pruncii, nu veți intra în împărăția cerurilor. De aceea oricine se va smeri pe sine ca pruncul acesta va fi cel mai mare în împărăția cerurilor*” (Mt. 18, 3-4).

În Legea Noului Testament, copilul, imaginea sfințeniei, este făptura lui Dumnezeu, și deci nimeni nu are dreptul să-i ridice viața, de îndată ce nu i-o poate dăru. În lumina Noului Testament, copilul nu mai este un simplu obiect de proprietate în mână părintelui – ca în societate păgână – care putea să facă cu el ceea ce voia. Făptură aleasă a lui Dumnezeu, el trebuie iubit, îngrijit și instruit în învățăturile cele bune și folositoare.

Cu privire la comportarea părinților față de copii, cărțile Noului Testament ne pun la dispoziție călăuze demne de urmat. De pildă, Sfântul Apostol Pavel îi îndemna pe clerici să învețe mamele „*să-și iubească copiii*” (Tit. 2, 4). Totodată, le cerea părinților să nu întărească „*la mânie copiii*”, ci să-i crească „*în învățătura și certarea Domnului*” (Efes. 6, 4). De astfel, Apostolul Neamurilor ținea să precizeze că numai părintele care-și crește bine copiii să fie chemat la conducerea Bisericii Lui Hristos. „*Să-și chivernisească bine casa lui, având copii ascultători, cu toată bună cuviința; căci dacă nu știe cineva să-și rânduiască propria lui casă, cum va purta grijă de Biserica Lui Dumnezeu*” (I Tim. 3, 4-5).

Din Noul Testament, reținem că părinții au și datoria să-i învețe pe pruncii lor să săvârșească lucru bun și primit înaintea lui Dumnezeu. Or, plăcut înaintea lui Dumnezeu este ca și copiii, la rândul lor, să asculte de părinți, să-i cinstească și să-i îngrijească la bătrânețe, fiindcă numai așa vor primi binecuvântarea Lui Dumnezeu: „*Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, ca să-ți fie bine și să trăiești ani mulți pe pământ*” (Ieșire XX, 10).

În Sfânta Evanghelie de la Matei, Domnul Iisus Hristos întărește porunca a cincea din decalog, clarificând pentru veacuri datoria copiilor față de părinți: „*Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, iar cel ce va grăi de rău pe tatăl său și pe mama sa să fie pedepsit cu moartea*” (Mt. 15, 4).

Sfântul Apostol Pavel cere, totodată, ca pruncii să fie deprinși a-i cinsti pe cei din casa lor și a răsplăti ostenele părinților lor: „*...Copiii să se învețe să cinstească mai întâi pe cei din casa lor și să răsplătească ostenele părinților, fiindcă lucrul acesta este plăcut și primit înaintea lui Dumnezeu*” (I Tim. 5, 4).

La rândul său, Apostolul Pentru le cere fiilor duhovnicești, inclusiv tinerilor, să dovedească ascultare și supunere „preoților” și să se îmbrace „*întru smerenie, pentru că Dumnezeu celor mândri le stă împotrivă, iar celor smeriți le dă har*” (I Petru 5, 5).

De ce oare Mântuitorul Hristos, vorbind de împărăția cerurilor, i-a dat ca exemplu pe copii?

O analiză atentă a textului de la Matei 18, 2 apropie ochii minții noastre de imaginea creată de Iisus între ucenici, prin chemarea la Sine a copilului: „*Și El, chemând la Sine un copil, l-a pus în mijlocul lor și le-a zis: Adevăr vă spun: De nu vă veți întoarce și nu veți fi precum copiii, nu veți intra în împărăția cerurilor*”

(Mt. 18, 3). Desigur, cuvintele Mântuitorului Hristos, „*de nu veți fi precum copiii*” sunt îndemn spre smerenie, nevinovăție și curăție a sufletului.

În tratatele de morală, smerenia este definită ca o virtute a credinciosului, îndreptată spre sine însuși. A fi smerit înseamnă a te raporta, în tot ce faci, la Creatorul, conștient fiind că ești plămada mâinilor Atotputernicului. În acest sens, Sfântul Ioan Gură de Aur zice „să nu socotiți că cele ce vi se par vouă folositoare sunt de fapt așa, căci pentru a putea deosebi aceasta, avem trebuință de ajutorul dumnezeiesc. Până într-atât este omul de slab, încât nu poate face de la sine nimic”¹⁹⁸.

Copilul, neavând încă desăvârșite cele trei facultăți ale sufletului, adică sentimentul, rațiunea și voința, simte nevoia să se raporteze la membrii familiei care îl înconjoară cu dragoste: mama, tata, bunicul, bunica. De aceea copilul are nevoie de afecțiune și apropiere, de înțelegere și devotament din partea celor dragi lui¹⁹⁹. De altfel, familia este și locul unde copilul învață obligația împlinirii „...exigențelor moralei Sfintei Evanghelii...”²⁰⁰.

Creștinul are obligația să se raporteze permanent Creatorului său cu sinceritatea și smerenia de care dă dovadă copilul față de părinții săi, fiindcă „*cel ce se va smeri pe sine ca acest copil; - spune Domnul Hristos - acela este mai mare întru împărăția cerurilor*” (Mt. 18, 4). Adică, credinciosul care își recunoaște limitele de creatură a Lui Dumnezeu, precum și menirea sa de făuritor de bunuri materiale și spirituale, pe pământul dat lui spre stăpânire, va cunoaște virtutea smereniei și, o dată cu ea, credinciosul va primi arvuna împărăției cerurilor.

Domnul Iisus Hristos se oferă ca exemplu, ca paradigmă de smerenie și ascultare, pentru toți copiii veacurilor. După „închinarea” la Templul din Ierusalim, la vârsta de 12 ani, Iisus s-a întors la Nazaret împreună cu Sfânta Fecioară Maria și cu dreptul Iosif (Familia Sfântă), „și *le era supus*” (Lc. 2, 51), iar când se afla pe cruce, pironit și uitat de lumea pentru care Se întrupase, o încredințează pe Maica Sfântă ucenicului iubit.

Pentru a sublinia iubirea arătată de Mântuitorul Hristos copiilor, Sfânta Evanghelie de la Ioan menționează minunea săvârșită de Iisus cu copilul orb din naștere: „...*Iisus a văzut un orb din naștere (...), a scuipat jos și a făcu tină din scuipat și a uns cu tină ochii orbului. Și i-a zis: mergi de te spală în scaldătoarea Siloamului - care se tâlcuiește: trimis. Deci s-a dus și s-a spălat și a venit văzând...*” (In. 9, 1-41). Dar fariseii, acuzându-L pe Domnul că nu ține ziua de sâmbătă, s-au răzvrătit, învinuindu-L încă o dată pe Iisus de nerespectarea Legii și a Proorocilor, „și *dezbinare era între ei*”. Încât iudeii au refuzat să creadă despre el că fusese orb din naștere. Dar, conștienți fiind că tânărul orb era îngrijit și protejat de părinții săi, i-au chemat pe aceștia din urmă să depună mărturie despre starea sănătății copilului lor, de la naștere și până în acel moment controversat. Părinții, iudei fiind, crescuseră copilul, care se născuse orb, în Legea lui Moise, aproape de sinagogă, și măhnii peste măsură că au adus pe lume un prunc fără de

198. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariu la epistola către Romani*, VIII. 26, în *Teologia Morală Ortodoxă*, București. 1979, p. 357.

199. STEPHANE-MARIE BARBELLION, *Itineraire chretien pour la famille*, Editions Droguez-Ardant, Paris, 1993. p. 291 ș.u. (trad. n.).

200. Pr. Asist. V. RĂDUCĂ, *Căsătoria. Taină a dăruirii și a desăvârșirii persoanei*, în “S.T.”, XLIV (1992), nr. 3-4, p. 137.

vedere. Nu aveau însă cum să știe că „nici el n-a păcătuit, nici părinții lui, ci pentru ca întru el să se arate lucrurile lui Dumnezeu”. Temându-se peste măsură de iudei, părinții vor recunoaște că l-au născut orb, dar vor refuza să dea detalii cu privire la miraculoasa lui însănătoșire. După cum se știe, evreii care erau „scoși din sinagogă” pierdeau drepturile de care se bucurau în interiorul comunității și puteau fi chiar uciși cu pietre²⁰¹. Mai mult, cei care în timpul Mântuitorului și după aceea își mărturiseau credința în Hristos aveau aceeași soartă.

Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan, iudeu și el, ne spune că „în iubire nu-i frică și iubirea desăvârșită alungă frica, pentru că în frică este durere” (I In. 4, 18). De asemenea știm că „orice act de imitare a lui Hristos este rezultatul conlucrării voinței creștinilor cu harul divin. Iar aceasta se face prin rezistența la asaltul plăcerilor și răbdarea suferinței în necazuri și din iubire pentru semenii și pentru Dumnezeu”²⁰².

Din vindecarea minunată înțelegem cu prisosință dragostea purtată de Dumnezeu-Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt, copiilor. În planul de mântuire a neamului omenesc, Dumnezeu, pentru a deschide ochii credinței iudeilor din timpul Mântuitorului, a ales un orb din naștere, ca prin vindecarea lui „să se arate lucrurile Lui Dumnezeu” (In. 9, 3).

De multe ori, Mântuitorul Hristos, pentru a se face înțeles, vorbește în parabole, folosindu-se de elemente cunoscute, de fii, fecioare și familie (de exemplu, parabola celor doi fii, parabola nunții fiului de împărat, parabola fiului risipitor, parabola celor zece fecioare ș.a.).

„Pe Iisus L-au ispitit mulți și de multe ori. (...) Știm că replica Lui a fost întotdeauna promptă și surprinzătoare, mai ales prin felul cum știa să iasă din spațiul temei în care Îl circumscriau, crezând că-L pot obliga să intre în foarfecele logicii lor. Iisus știa să le opună întotdeauna, pe neașteptate, un «terțium datur» care le închidea gura și le bloca mecanismele minții, întorcând împotriva lor propriile lor argumente, fără drept de apel.”²⁰³ Așa s-a întâmplat și atunci când Iisus Hristos era înconjurat de farisei și cărturari, care cărteau și ziceau: „Acesta-i primește pe păcătoși și mănâncă cu ei”; Mântuitorul le-a răspuns, spunându-le o a treia parabolă: Parabola Fiului risipitor.

Pe lângă înțelesul cunoscut, dat acestei parabole de către exegeți, și anume că pocăința este de trebuință în viața fiecărui om și că mare este bucuria lui Dumnezeu pentru un păcătos care se pocăiește, găsim în ea elemente legate de familie și de copii în general. Fiul cel tânăr, care și-a risipit averea, viețuind în dezmierdări, se identifică cu tânărul care nu ascultă de sfatul părinților săi și se face rob păcatului²⁰⁴. Fiul cel mare însă, ascultător, perseverează în cele ale credinței și rămâne odrasla dorită de orice familie creștină. Un lucru însă îi mai trebuia: să înăbușe egoismul și să-l accepte pe fratele lui, ca pe unul care își regretă

201. Pr. Prof. Dr. D. ABRUDAN, Diac. Prof. Dr. EM. CORNIȚESCU, *op. cit.*, p. 175.

202. Prof. Dr. CONSTANTIN C. PAVEL, *Eroismul în lumina moralei creștine*, în “S.T.”, XLIV (1997), nr. 3-4.

203. † ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, Mitropolitul Ardealului, *Tâlcuri noi la texte vechi*, Edit. Pronostic S.R.L., București, 1996, p. 72.

204. Sfântul MACARIE EGIPTEANUL, *Omiliile Duhovnicești*, trad. Pr. Prof. Dr. C. Cornițescu, Edit. I.B.M., București, 1992, p. 216.

faptele săvârșite până atunci. Fiul acesta este asemenea oamenilor „care, deși bogați în (această) lume, (...) ei arată discernământ, nu se mândresc și nu-și pun încrederea în ei înșiși, ci rămân aceiași...”²⁰⁵. În fine, în parabolă, fiind vorba de o familie trăitoare undeva în Canaanul patriarhilor, tatăl își revendica titlul de stăpân, iar îmbrățișarea reprezentă o adevărată binecuvântare pentru fiul risipitor.

Cu siguranță, fariseii și cărturarii, ca, de altfel, toți cei care Îl ascultau pe Iisus, întrucât aveau copii, înainte de a se gândi la milostivirea lui Dumnezeu față de cel rătăcit, cugetau la soarta odraslelor lor și încercau să refuze că o astfel de situație neplăcută ar putea tulbura și liniștea familiilor lor. Au plecat fariseii și cărturarii cu gândul la bunătatea Tatălui ceresc, sau roși de viermele neascultării propriilor fii? Sfântul Evanghelist Luca nu ne spune, dar încercăm să credem că cei de față, cei care au ascultat parabola fiului risipitor, nu și-au adus aminte de strigătul lui Isaia: „*Acest popor se apropie de Mine cu buzele, dar inima lui este departe de Mine: degeaba și în zadar Mă slăvesc pe Mine învățând învățăturile și poruncile oamenilor*”²⁰⁶, căci iudeii încă nu știau să ierte pe aproapele lor și greu le venea să accepte cuvintele tatălui din parabolă: „*Aduceți degrabă haina cea mai bună și îmbrăcați-l pe el și puneți-i lui inel în deget și încălțămintea în picioare*” (Lc. 15, 22).

Chiar dacă „Biserica nu vede pe Domnul ei față către față în eonul prezent (...) ea năzuiește spre deplina întâlnire cu Hristos la parusie...”²⁰⁷. Și tocmai această năzuință trebuie să fie scopul urmărit de fiecare familie creștină, educând copiii în Legea Domnului Hristos, Legea iubirii.

Copiii, „expresia cea mai concretă a prezenței divine în familia creștină”²⁰⁸, nu numai că au fost binecuvântați de Domnul Iisus Hristos, dar au devenit flacăra a învierii din morți, anticipând taina creștinătății: Învierea Fiului lui Dumnezeu. Iisus i-a iubit pe copii, i-a luat în brațe, i-a înviat din morți.

Pe când era lângă mare, a venit la El Iair, căzându-i la picioare. „*Și L-a rugat mult, zicând: Fiica mea este pe moarte; vino și pune-Ți mâinile pe ea, ca să scape și să trăiască*” (Mc. 5, 23).

Vechii evrei și iudeii din timpul Mântuitorului știau că pruncii sunt binecuvântarea lui Dumnezeu pogorâtă peste familia lor, pentru că ei, copiii, îi făceau pe părinți să se apropie de Dumnezeu prin curăția lor sufletească și trupească. Dar ce-l aduce pe Iair la Iisus Hristos? Cererea și răspunsul dragostei imediat?²⁰⁹ Credința unui om de rând?²¹⁰ Noi înclinăm să credem că, în cazul lui Iair, dragostea părintească era mai puternică decât credința lui în Dumnezeu. Cuvintele Mântuitorului, „*Nu te teme. Crede numai!*” (Lc. 8, 50), ne fac să deducem că mai-marele sinagogii deznădăjduia și, totuși, continua să fiarbă ca un muritor în lacrimi-le dragostei de părinte.

205. *Ibidem*, 216.

206. Sfântul CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *op. cit.*, p. 213.

207. Pr. Asist. D.G. POPESCU, *op. cit.*; p. 347.

208. NICOLAE, Mitropolitul Ardealului, *Studii de Teologie Morală*, Sibiu, 1969, p. 356.

209. Vezi Pr. Dr. C. COMAN, *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, Interviuri, Edit. Bizantină, București, 1995, p. 276.

210. Vezi Ț GHERASIM CRISTEA, Episcopul Râmnicului și Argeșului, *Un pașoptist de seamă. Preotul Radu Șapcă*, Edit. Episcopiei Râmnicului și a Argeșului, Râmnicu-Vâlcea, 1988, p. 256.

Iisus Hristos își arată dragostea față de copii: „Și apucând-o pe copilă de mână, i-a grăit: «Talita Kumi», ceea ce se tâlcuiește: «Fiică, ție-ți zic, scoală-te!»” (Mc. 5, 41).

Putem afirma că Mântuitorul, prin cuvinte precum „Cine oare este omul acela dintre voi căruia fiul său îi cere pâine și el îi va da piatră?” (Mt. 7, 9), sau ascultând chemarea „s-a dus la El și L-a rugat să Se coboare și să-i vindece fiul, că era pe moarte” (In. 4, 47), le cere părinților să-și iubească odraslele și să se roage la Dumnezeu pentru copii. Fără îndoială, cine nu iubește copiii este împotriva preceptelor divine și a iubirii, ca virtute fundamentală, care stă la baza fiecărei familii binecuvântate de Dumnezeu prin taina căsătoriei.

Încă din primele secole, Părinții Bisericii i-au condamnat pe părinții care „...își părăsesc propriii lor copii... Ar trebui mai bine – zice Clement Alexandrinul – să nu se însoare cel care nu dorește să facă copii, decât să ajungă ucigaș de copii din pricina neînfrânării poftelor”²¹¹.

Pentru Părinții Bisericii Răsăritene, soții creștini nu primesc numele de „părinți” pentru că nasc copii, ci pentru că îi cresc conform principiilor morale creștine, adică întru învățătura Legii Lui Hristos și practicarea virtuților creștine. Într-adevăr, „nu natura, ci virtutea lor face părinți”²¹², „...nu nașterea de copii face pe cineva mamă..., fiindcă nașterea de copii aparține naturii. Prin urmare – preciza Sfântul Ioan Gură de Aur – nu nașterea de copii face pe cineva mamă, ci creșterea lor în virtute.”²¹³ De aceea, același Sfânt Părinte îi sfătuiă pe părinții creștini să nu dea nume întâmplătoare copiilor, „ci numele sfinților bărbați care au strălucit în virtute...”²¹⁴ Virtutea era deci – pentru Sfântul Ioan Gură de Aur – scopul primordial în procesul de educație creștină a copiilor. Sfinții – întruchipări ale virtuții – erau așadar modelele pilduitoare de urmat!

Aceiași Părinți ai Bisericii Răsăritene le cereau părinților să-și împodobească copiii cu-virtuțile creștine, ca astfel odraslele lor să fie cu adevărat „chipul și asemănarea lui Dumnezeu”. Educația lor sufletească creștină să fie clădită pe baza principiilor morale aflate în Sfânta Scriptură. Dar aceste principii trebuiau trăite – la nivel de virtute – mai întâi de către părinți, și apoi de către propriii lor copii. Educația presupunea – după ei – traducerea în faptă a cuvântului. „...Filosofia sufletului – afirma Sfântul Ioan Gură de Aur – este cu atât mai grea și cu mai multe eforturi, cu cât este mai greu să faci un lucru decât să-l spui și cu cât sunt mai anevoioase faptele decât cuvintele.”²¹⁵ Această filosofie a sufletului, adică această educație a sufletului copilului, trebuie să fie făcută „din copilărie” (Ecclesiast 7, 25).

211. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri, partea a doua, Stromatele*, II, 92, 3-93, 1, trad. Pr. D. Fecioru, P.S.B., 5, Edit. I.B.M., București, 1982, p. 159.

212. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, De Anna Sermo, I, 3, în P.G., 55, 636; *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, III, 16, în P.G., XLVIII, 76.

213. *Ibidem*, I, 4, în P.G., LIV, 637.

214. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Omiliu la Facere* (I), XXI, III, trad. Pr. D. Fecioru, în P.S.B., 21, Edit. I.B.M., București, 1987, p. 722-723; cf. P.G., LVIII, 601.

215. *Ibidem*, *Adversus oppugnatores...*, III, 8, în P.G., 47, XLVII, 262-263; Cf. Pr. GH. T. TILEA, *Probleme fundamentale în opera moral-socială a Sfântului Ioan Gură de Aur. III. Familia Creștină*. București, 1947, p. 12.

În educarea copiilor, soții au deopotrivă datoria să-și înzestreze copiii, din fragedă copilărie, cu arme spirituale, deprinzându-i cu citirea Sfintei Scripturi și cu evlavia creștină.

Încă din epoca apostolică și post-apostolică li s-a cerut părinților să-i învețe pe fiii lor „frica de Dumnezeu”²¹⁶, adică să-i deprindă cu evlavia, rugăciunea și iubirea de Dumnezeu. De aceea, părinții sunt îndemnați să le dea copiilor lor „...creșterea cea întru Hristos; să-i învețe ce putere are smerenia înaintea lui Dumnezeu și ce poate dragostea curată în fața lui Dumnezeu”²¹⁷.

Părinții Bisericii Răsăritene le-au cerut și ei mamei și taților să „exercite sufletul copilului” pentru deprinderea virtuților creștine, și să-i conștientizeze asupra pericolului ce îl constituie atașarea idolatră de bunurile materiale, prin acumularea cu orice preț de averi²¹⁸. Sfântul Ioan Gură de Aur ținea de asemenea să-i sfătuiască și pe tineri să nu-i invidieze pe cei care moștenesc – fără „osteneala” muncii lor – averi de la părinții și neamurile lor, ci să-i admire doar pe „...cei ce au moștenit de la părinți virtutea, adică cei ce au moștenit bogăție duhovnicească”²¹⁹.

Părinții trebuie de asemenea să-și păstreze copiii „în înfrânare”, fiindcă „...cel care a fost înfrânat mai înainte de căsătorie cu atât mai mult este înfrânat după căsătorie. Cel care este deprins cu desfrânarea înainte de a se căsători va face lucrul acesta și după căsătorie...; pentru aceasta se pun pe cap cununile, simbol al biruinței, deoarece fiind neînvinși se apropie astfel de patul căsătoriei, fiindcă nu au fost învinși de plăcere”²²⁰.

Urmând preceptele aceleiași învățături neo-testamentare, Așezămintele sau Constituțiile Apostolilor – redactate în secolele III-IV – îi îndeamnă și ele pe părinți să-și educe copiii întru învățătura Domnului și să nu pregete a-i înțelepți apelând chiar la pedepse în caz de neascultare. „Iar voi, părinților, educați pe copiii voștri în Domnul... și învățați-i meserie folositoare și potrivite Cuvântului lui Dumnezeu, ca nu cumva, petrecând în trândăvie și fiind nesupravegheați de părinți, înainte de vremea când se iartă, să se împotrivescă binelui.”²²¹ Îndemnând părinții să nu pregete a-i pedepsi cu asprime atunci când este cazul, Constituțiile Apostolilor trimit și la diferite texte biblice (Prov. 12, 2; 23, 13-14; 19, 18; 29, 17; Sirah 30, 11-12; II Tim. 3, 15). Așezămintele Sfinților Apostoli îi îndemneau totodată să nu le fie „...teamă a-i bate, înțelepțindu-i cu asprime, căci, pedepsindu-i, nu-i omorâți, ci mai vărtos îi mântuiți, după cum zice și Solomon... Cine se ferește, prin urmare, de a dojeni și pedepsi pe fiul său își urăște copilul, de aceea învățați pe copiii voștri cuvântul Domnului și faceți-i ascultători...”²²².

216. *Învățătură a celor 12 Apostoli*, IV, 9, trad. Pr. D. Fecioru, în P.S.B., I, Edit. I.B.M., București, 1979, p. 27.

217. Sfântul CLEMENT ROMANUL, *Epistola către Corinteni* (I), XXI, 6-8, trad. Pr. D. Fecioru, în P.S.B., I, Edit. I.B.M., București, 1979, p. 49.

218. Cf. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariu (Omilia) la I Tim. IX*, trad. Arh. Th. Ploeșteanul, București, 1911, p. 80; cf. P.L., LXV, 547.

219. Idem, *Comentariu (Omilia) la Evrei, XX*, trad. Th. Athanasiu, Ep. Romanului, București, 1923, p. 256; cf. P.G., LXIII, 148.

220. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Epist. ad Timoth., OM. IX, 2*, în P.G., LXII, 546-547; Cf. Pr. GH. T. TILEA, *op. cit.*, p. 16.

221. *Constituțiile Apostolilor*, IV, 11, trad. I. Mihălcescu, Chișinău, 1928, p. 109.

222. *Ibidem*, p. 109-110.

În fine, Constituțiile Apostolilor îi sfătuiau pe părinții creștini să-și căsătorească copiii „...la vremea căsătoriei, ca nu cumva tocmai în floarea vârstei să aibă loc obiceiuri desfrânate, căci vouă vi se va cere socoteala în ziua judecării de Domnul Dumnezeu”²²³.

Printre altele, în Cuvântul său adresat tinerilor, Sfântul Vasile cel Mare spunea că „singurul bun care nu se pierde este virtutea; rămâne atât celui în viață, cât și celui căruia i s-a sfârșit viața”²²⁴. Or, această virtute o deprind copiii în familie, care rămâne laboratorul în care se plămădește însăși imaginea sfințeniei.

În fine, referindu-se la educația creștină a copiilor, Sfinții Părinți îi sfătuie pe părinții acestora să-i crească îndeosebi în învățătura Evangheliei. „Vreți să aveți un fiu ascultător- scria Sfântul Ioan Gură de Aur – creșteți-l din pruncie în disciplina și știința Domnului (εν παιδεία και νοουδεσία κυρίου). Nu considerați lucru inutil de a-l face să asculte dumnezeieștile Scripturi; căci el va auzi întâi de toate: *«Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta»*...”²²⁵.

Același Sfânt Părinte îi sfătuia pe părinții creștini să-și educe și cultive copiii nu numai „în cunoștințele profane, ci și în pura și divină filosofie”²²⁶.

După Sfântul Ioan Gură de Aur, „...noi facem din copiii noștri adevărate portrete ale Lui Dumnezeu când îi formăm în practicarea binelui, a blândeții, a iertării injuriilor, a exercitării generozității, a disprețului de lucrurile temporale”²²⁷. Același pedagog creștin, Sfântul Ioan Gură de Aur, spune că ceea ce distinge educația copiilor creștini de a altora este „virtutea sufletului (η της ψυχης αρετη)”²²⁸. Or, tocmai această „virtute a sufletului” este cea care dă imaginea sfințeniei copilului. De aceea, și grija permanentă a Mântuitorului, a Sfinților Săi Apostoli și a Sfinților Părinți ai Bisericii din primul mileniu ca părinții creștini să-și facă din creșterea și educarea pruncilor lor, întru virtute, preocuparea lor majoră, constantă și stăruitoare.

4. Femeia

Un filosof creștin, N. Berdiaev, scria că „...libertatea presupune primatul existenței...”, și că „întreaga metafizică creștină ar trebui să-și găsească expresia în lumina acestei priorități a libertății în raport cu ființa”²²⁹.

După învățătura creștină, omul – bărbat și femeie – a fost creat de Dumnezeu cu voință liberă. Această voință liberă trebuie deci să se manifeste întotdeauna și în relațiile conjugale. De altfel, Sfântul Apostol Pavel ținea să precizeze că „*nu mai este parte bărbătească și parte femeiască*”, fiindcă „*toți una*” suntem „în

223. *Ibidem*, p. 110.

224. Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilia a XXII-a către tineri*, IV, în *Scrieri*. Partea Întâia. Omilii și Cuvântări. trad. D. Fecioru, P.S.B., 17, Edit. I.B.M., București, 1986, p. 571.

225. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Homélie sur l'épître aux Ephésiens. Homélie XXI*, 1, în *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome*, trad. par l'Abbé J. Bareille, tom. XVIII, Paris, 1872, p. 403.

226. *Ibidem*, *Homélie XXI*, 3, 407.

227. *Ibidem*, *Homélie XXI*, 4, 410.

228. *Ibidem*.

229. N. BERDIAEV, *Adevăr și Revelație. Prolegomene la critica revelației*, trad. I. Gyurcsik, Edit. de Vest, Timișoara, 1993, p. 81.

Hristos Iisus" (Galat. 3, 28). Așadar, creștinismul a ridicat femeia din starea de înjosor față de bărbat, în care se găsea mai înainte, și a așezat-o în toată vrednicia ei de ființă creată „după chipul lui Dumnezeu” (Fac. 1, 28).

Apreciind puterea fizică și sufletească a femeii în general și a soției în mod special, Sfântul Ioan Gură de Aur îndeamnă bărbatul, „știind că femeia e slabă, să-și dea toată silința să fie îngăduitor cu ea, ca să-i alunge supărarea și să strângă legătura păcii și unirii”²³⁰.

După cum se poate observa, Sfinții Părinți ai Bisericii păstrau cu sfințenie cuvintele spuse cărturarilor și fariseilor de către Domnul Iisus Hristos, atunci când aceștia au adus-o la Domnul pe femeia prinsă în adulter: „*Cel fără de păcat dintre voi să arunce cel dintâi cu piatra asupra ei*” (In. 8, 7).

Și tot Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „castitatea este aceea care naște iubirea, iar din iubire se nasc mii de bucurii. Aceasta a făcut-o Hristos și ne-a îndemnat pe toți să urmăm această pildă a Lui”²³¹.

De la castitate (feciorie) la a deveni soție, erau prevăzute precepte clare în legea mozaică. Cele zece porunci țineau la adăpost, din punct de vedere moral, poporul ales, determinându-l să respecte porunca lui Moise de a nu se încuscri cu cele șapte neamuri canaanene, pentru a rămâne (poporul evreu!) departe de închinarea la idoli și de cultul idolatru. Vechii evrei, conștienți că trupul omului a fost creat de Dumnezeu, întocmai ca și sufletul, căutau să rămână cât mai departe de păcat, reținându-se, trupește și sufletește, de la orice act care putea deveni ispită pentru cei din jur²³². Așa se face că, în familiile urmașilor lui Avraam, desfrâul era condamnat și interzis.

Încercând să evite desfrâul, cât și implicațiile lui sociale, israeliții încheiau căsătoria copiilor la o vârstă care nu reflecta maturizarea mirilor din punct de vedere fizic. Rămânerea logodnicei în casa părintească, până la data nunții, îi determina pe tinerii evrei logodiți să-și păstreze fecioria până la încheierea căsătoriei, chiar dacă din punct de vedere social logodnica era soția tânărului care o ceruse în căsătorie. În cartea Deuteronom (cap. 22, 13-21) ni se înfățișează felul în care era ucisă o tânără care-și pierdea fecioria înaintea actului căsătoriei.

La vechii evrei, respectul conjugal se păstra, iar femeia (soția!) căuta să nu cadă în adulter, pentru că atrăgea după sine pedeapsa cu moartea. Nu același lucru se întâmpla cu bărbatul. Acesta nu se considera în adulter dacă întreținea relații în afara familiei lui, respectiv, cu sclavele sau chiar cu prostituatele (Fac. 38, 15-18).

Această clemență pentru bărbat și respectarea întru totul a preceptelor legii în ce o privește pe femeie l-a determinat pe profetul Osea să exclame: „*Nu voi pedepsi pe fetele voastre fiindcă au fost ticăloase și nici pe nurorile voastre că s-au desfrânat, că ele însele merg laolaltă cu desfrânatele și aduc jertfă la un loc cu ticăloasele, astfel că poporul Meu merge la pieirea lui*” (Osea 4, 14).

230. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Om. XXXVII*, 5, în Scrieri, Partea a II-a, Edit. I.B.M., București, 1987, p. 53.

231. Pr. Prof. G. GALERIU, *Cuvânt introductiv*, în G. Habra, *Iubire și senzualitate*, Edit. Anastasia, București, 1994, p. 3.

232. ABD-RU-SHIN, *Dans la Lumiere de la verite*, Edit. Message du Graal, Paris, 1991, p. 92.

Unul dintre păcatele majore împotriva familiei este adulterul. Legea lui Moise cerea ca un astfel de păcat să fie pedepsit cu moartea (Cf. Deut. 22, 22-24).

Pericopa din Evanghelia a IV-a despre femeia prinsă în adulter și adusă de cărturari și farisei înaintea Domnului Hristos (In. 8, 3-11) prezintă cazul clasic al unuiia dintre soții aflat în păcatul adulterului.

Evanghelistul Ioan ne spune că fariseii și cărturarii I-au declarat Mântuitorului Hristos că femeia respectivă fusese chiar „*prinsă asupra faptului de adulter*” (In. 8, 4). Știind că este pus în situația de a Se pronunța într-o problemă de Lege și practică juridică, Mântuitorul le-a zis: „*Cel fără de păcat dintre voi să arunce cel dintâi piatra asupra ei... Iar ei, auzind aceasta și muștrați fiind de cuget, ieșeau unul câte unul, începând de la cei mai bătrâni și până la cei din urmă, și a rămas Iisus singur și femeia, stând în mijloc*” (In. 8, 7-9). Întrebată unde-i sunt pârâșii și dacă a osândit-o vreunul dintre ei, femeia a zis: „*...nici unul, Doamne. Și Iisus i-a zis: Nu te osândesc nici eu. Mergi, de acum să nu mai păcătuiești*” (In. 8, 10-11).

Desigur, cărturarii și fariseii nu au priceput că Fiul lui Dumnezeu nu putea să fie prins în categoriile judecății omenești²³³. În această privință ar fi suficient să ne amintim de cuvintele Sfântului Grigorie de Nissa, care spune că „tot ce există depinde de cel ce există și nu poate exista nimic fără să-și aibă existența în sânul aceluia ce este..., deci toate sunt de la El și El este în toate”²³⁴.

Femeia păcătoasă din Evanghelia de la Ioan rămâne nu numai cazul tipologic al celui căzut în adulter, ci și al modalității prin care acesta poate fi uitat și, ipso facto, reintegrat în Biserică. Din cuvintele Mântuitorului reținem totodată că „...înainte de a lua o hotărâre conformă cu legea, trebuie să te cercetezi mai întâi pe tine și să vezi dacă nu te-ai făcut vinovat exact de aceleași păcate pe care vrei să le condamni cu asprime la alții... În felul acesta, Domnul Hristos îndeamnă la îndepărtarea ipocriziei...”²³⁵. Or, tocmai acest păcat al ipocriziei este mult mai prejudiciabil și unității familiei decât păcatul adulterului în sine.

Din pericopa femeii păcătoase trebuie să reținem însă și faptul că femeia nu purta singură vinovăția păcatului. „Societatea în care își ducea existența o corupsese, de aceea și Mântuitorul face apel la conștiința cauzatorului. Cuvintele Lui erau în același timp și un aspru rechizitoriu la adresa contemporanilor săi, care erau vinovați în aceeași măsură ca și femeia.”²³⁶ Fără îndoială, Domnul a iertat femeia respectivă și pentru faptul că nu purta singură vinovăția păcatului ei. Societatea în care trăia își avea și ea partea ei de vină. „Adultera n-ar fi înșelat, dacă bărbatul n-ar fi ispitit-o, dacă bărbatul ei ar fi știut să se facă mai bine iubit.”²³⁷ Iată de ce adevărata iertare trebuie să țină cont nu numai de greșeala în sine, ci și de factorii externi care i-au dat naștere.

233. Fericitul AUGUSTIN, *De Ordine*, II, 16, în P.L., XXXII, 1015.

234. Sfântul GRIGORIE DE NISSA, *Marele Cuvânt Catehetic*, II.1, apud L. MERDIER, *Discours Catehetique*, Paris, 1908, p. 16.

235. Mgr. LEON ARION, *Pericopa despre femeia cea păcătoasă din Sfânta Evangheligie după Ioan*, VII, 53 – VIII, II, în “S.T.”, XVIII (1965), nr. 9-10, p. 538.

236. *Ibidem*, p. 539.

237. GIOVANNI PAPINI, *Viața lui Iisus*, București, 1928, p. 289.

Din aceeași pericopă a femeii păcătoase reținem că Domnul a iertat-o fiindcă a citit în sufletul ei dorința de pocăință. Or, tocmai această pocăință, nemărturisită, avea darul s-o transforme într-un om nou, reînnoit prin harul lui Hristos. Desigur, prin iertarea femeii păcătoase, Domnul Hristos n-a aprobat păcatul adulterului. Iertarea nu trebuie deci înțeleasă ca o încurajare a adulterului. „Domnul o iartă pentru că citise în adâncul sufletului ei o pocăință sinceră și o dorință de a-și schimba felul de viață. De aceea, efectul pozitiv al iertării Domnului asupra femeii se vedește în transformarea ei radicală din punct de vedere moral...”²³⁸

După cum am precizat mai sus, reținem deci că Iisus Hristos nu era și nu a fost de acord cu păcatul săvârșit de femeia prinsă în adulter, dar învățătura Fiului lui Dumnezeu trebuia să scoată din amorțire conștiința omului păcătos; să-l facă să înțeleagă că, dacă Îl poartă în inima lui pe Dumnezeu, atunci va face voia Lui. Iisus Hristos nu dorea moartea păcătosului, ci să se îndrepte și să fie viu și să ducă mai departe, peste veacuri, lumina adusă pe pământ de Fiul lui Dumnezeu.

„Dumnezeu a gândit” – spune Fericitul Augustin – „că pentru a smulge pe om din puterea diavolului trebuia să-l înfrângă nu prin putere, ci prin dreptate, ca oamenii, imitând pe Hristos, să învingă pe diavol prin dreptate, și nu prin putere.”²³⁹

În învățătura Domnului Iisus Hristos, familia întemeiată prin taina căsătoriei este o continuare în ordinea creației divine. De aceea, Mântuitorul a căutat să restabilească unitatea și indisolubilitatea familiei, deși poligamia a făcut practic imposibilă această unitate binecuvântată de Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos.²⁴⁰

În vremea Mântuitorului Hristos, problema desfacerii căsătoriei determina o luptă înverșunată în sânul societății iudaice, având în vedere că existau două școli rabinice: cea a lui Hilel și cea a lui Samai, care încercau să interpreteze preceptele Legii lui Moise și să le adapteze, pe cât era cu putință, necesităților vremii lor. Hilel, exeget îngăduitor, în interpretarea poruncilor sfinte, își lua multă libertate în acțiunea întreprinsă de el cu privire la desfacerea căsătoriei. De cealaltă parte a Legii se află Samai, un interpret ad litteram, la care duhul Legii nu era vizibil. Așa se face că iudeii, din timpul Mântuitorului Hristos, pendulau între două extreme: să alunge soția „*pentru orice pricină*” (Mt. 19, 3) sau să o accepte până în momentul în care „*a găsit ceva neplăcut la ea*” (Deut. 14, 1)

Ca și în cazul femeii păcătoase, fariseii, dornici de a-L prinde pe Iisus între Legea dată de Moise și Legea iubirii, Îl întreabă: „*Se cuvine oare ca omul să-și lase femeia dintr-o pricină oarecare?*” (Mt. 19, 3). De întrebarea fariseilor „depindea în mare parte fericirea unei căsnicii, a unei familii și, în cele din urmă, a întregului popor aici, pe pământ”²⁴¹ De aceea, Iisus Hristos le răspunde: „*ceea ce a unit Dumnezeu, omul să nu desfacă*” (Mt. 19, 6).

Tulburați de răspuns, fariseii, în ipocrizia lor, vor face din nou apel la Legea lui Moise: „*Pentru ce, dar, Moise a poruncit să-i dea carte de despărțire și să o lase?*” (Mt. 19, 7). La care Mântuitorul încearcă să-i facă să înțeleagă că în cuvîn-

238. Mgr. LEON ARION, *op. cit.*, p. 540.

239. Fericitul AUGUSTIN, *De trinitate*, cap. XIII, în P.L., XIII, 1027.

240. *Nouveau Dictionnaire Biblique*, révisé et augmenté, Edit. Emmas, Suisse, 1992, p. 820.

241. Dr. VASILE GHEORGHIU, *Sfânta Evanghelie după Matei cu comentarii*, Cernăuți, 1925, p. 558.

tele lui Moise nu se deslușește o poruncă divină, ci un sfat dat „*pentru învârtosarea inimii voastre (lor!), (...) dar din început n-a fost așa*” (Mt. 19, 8). Prin această comportare, Fiul lui Dumnezeu încerca să-i facă pe iudei să înțeleagă că „oamenii au fost ridicați la demnitatea de fii ai Săi, de împreună-moștenitori ai împărăției Sale”²⁴², iar familia devenea ceva sfânt, luminată fiind de iubirea divină, „care ajută pe oameni să îndeplinească poruncile Sale”.²⁴³

O dată cu Legea iubirii, familia devenea un sfânt lăcaș, o „biserică mică”, după cum o numește Sfântul Ioan Gură de Aur, spre deosebire de Biserica Mare, care este mireasa lui Hristos. Astfel, prin deducție, putem ajunge la concluzia că, întrucât fiecare familie face parte din Biserică, poate fi socotită și ea mireasa lui Hristos. Prezența lui Hristos, Care o unește cu Sine, face într-adevăr din familia creștină un organism în care pulsează veșnicia.²⁴⁴

Față de pofta trupească, morala ortodoxă nu cunoaște decât două atitudini: „sau înfrânarea totală de la ea, în afara căsătoriei, sau o folosire a satisfacerii ei ca mijloc de unire sufletească și de înaintare în ea, pentru cei căsătoriți”²⁴⁵. Or, o astfel de concepție morală „constituie o polemică, din când în când”²⁴⁶, pentru teologii protestanți, care sunt de acord și cu alte tipuri de „pofte trupești”. Oricum, indiferent de concepțiile doctrinare, confesionale, privitoare la pofta trupească, familia creștină găsește răspuns adevărat în însăși învățătura Mântuitorului Hristos cu privire la adulter și la destrămarea familiei prin divorț.

În fine, precizăm că în Biserica Ortodoxă se practică și înfrânarea totală în afara căsătoriei. Este vorba de viața monahală, ai cărei trăitori își afierosesc viața lui Hristos. De aceea, un Părinte al Bisericii Răsăritene, Sfântul Nectarie, se pronunța astfel despre acești nevoitori: „În fiecare zi fericesc pe acei afierosiți lui Dumnezeu, care viețuiesc, se mișcă și ființează în El”²⁴⁷.

În Sfintele Evanghelii avem exemple și de femei alese, virtuozose; printre acestea se numără: Marta și Maria, precum și celelalte femei care au slujit lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu, atât timp cât a propovăduit pe pământ vestea cea bună, Legea iubirii.

Evanghelia de la Luca ne istorisește că, pe când Isus a intrat într-un sat, o femeie cu numele Marta L-a primit în casa ei. Deci evanghelistul nu ne indică cu claritate situația familială a ei, dar înțelegem că era vorba de o femeie; cu alte cuvinte, era măritată și locuia la casa ei. Evanghelistul nu menționează nici prezența vreunui copil, ci caută cu tot dinadinsul să-i dezvăluie cititorului caracterul diferit al celor două femei, Marta și Maria. „Marta se silea cu multă slujire și,

242. Pr. Prof. Dr. C. CORNIȚESCU, D. CORAVU, *Rugăciunea domnească, Studiu filologic, istorico-teologic și exegetic* (Teză de doctorat), Atena, 1979, în “Ortodoxia”, XXXII (1980), nr. 4, p. 635.

243. *Ibidem*, p. 635.

244. Cf. Prof. Dr. NICOLAE MLADIN, *Familia creștină*, în Biserica și problemele vremii. Edit. Dacia Traiana, Sibiu, 1947, p. 113.

245. Pr. Prof. Dr. DUMITRU RADU, *Atitudinea moralei creștine ortodoxe față de avort, divorț, abandonul copiilor, imoralitate etc.*, în “Ortodoxia”, XLVI (1994), nr. 2-3, p. 88.

246. J.M. HUSSEY, *The orthodox church*, în *The Byzantine Empire*, New York, 1986, p. 27.

247. *Din învățăturile Sfântului Nectarie despre viețuirea monahicească*, tr. de Pr. Dr. Ioan Dură, în “Ortodoxia”. XLVI (1994), nr. 2-3, p. 141.

apropiindu-se, a zis: *Doamne, oare nu socioți că sora mea m-a lăsat să slujesc singură? Spune-i deci să mă ajute*" (Lc. 10, 40).

Întrucât femeia este din aceeași plămadă cu bărbatul, ea reflectă imaginea lui Dumnezeu²⁴⁸ și asupra celor din jur, așa cum observăm că se întâmplă în familiile cristalizate pe îndemnul Mântuitorului Hristos, adresat Martei: „*ci un lucru trebuie*”, adică apropierea de Dumnezeu, prin sentimentul credinței; prin ascultarea cuvântului Lui.

Oare această imagine a lui Dumnezeu o găsim numai pe chipul Mariei? Nu! Marta radia și ea de bucurie duhovnicească. Nu în casa ei intrase învățătorul, Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos? Din comportarea Martei însă, înclinăm să credem că „femeile întrec bărbații în milă, abnegație, umanitate, iubire față de aproapele său”²⁴⁹. Și chiar dacă Marta nu asculta cuvintele Domnului, sufletul ei de femeie era deschis față de aproapele, față de Iisus, care mersese mult în acea zi; dar nu era suficient: „*Maria partea bună și-a ales-o, care nu i se va lua*” (Lc. 10, 42).

Nu poți să slujești pe aproapele dacă stai departe de Dumnezeu, așa cum a procedat Marta. Ea cugeta asupra treburilor lumești, uitând că, de fapt, Fiul lui Dumnezeu era prezent în casa ei. Ca ofrande ale Tatălui Ceresc erau revendicate de Mântuitorul și cele două surori, Marta și Maria, care erau chemate să participe la nemăsurata bunătate divină. În casa Martei, Dumnezeu se reflecta, prin Fiul Său, în propria Sa creație. Dacă iubirea cobora de la Iisus Hristos către cele două femei virtuose, slavei dumnezeiești trebuia să i se răspundă prin ascultare și iubire. Marta îl iubea pe Învățătorul, dar iubirea ei nu se lăsa ghidată de revelația dumnezeiască, de cuvântul Fiului lui Dumnezeu care se adresa sufletului acestei ostenitoare femei, pentru a-l determina să uite de tot ce-i omenesc și să urmeze Lui. În felul acesta, putem afirma că Marta este femeia sortită să devină soție fidelă și mamă grijulie, căci: „pentru fiecare, ea constituie așadar și limita sa, și obiectul iubirii sale, deoarece ea este scopul său și modelul său (căci după chipul său se explică totul)”²⁵⁰.

Maria, considerând că totul se află sub ochii proniei divine, participă la viața lumii, contopindu-și privirea cu măreția lui Dumnezeu. Din această perspectivă, Maria stabilește o legătură permanentă cu Dumnezeu prin ascultare și rugăciune, fiind tipul de femeie care trece pragul mănăstirii de maici, urmând chemarea îngerilor și a sfinților Bisericii lui Hristos. Femeia aceasta este atașată de viața de jos (de pe pământ!) numai în măsura în care poartă în sufletul ei „o bucată a divinității, dorința lumii viitoare să-mi șlefuiască inima mea”²⁵¹.

248. KAY W. SHURDEN, *Woman*, în Holman – Bible Dictionary, Nashville – Tennessee, 1991, p. 144.

249. ARTHUR SCHOPENHAUER, *Viața, Amorul, Moartea*, trad. de Constantin Pestreanu, Oradea, 1994, p. 59.

250. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre numele divine*, IV, 7, în PG, III, 701; vezi și trad. rom., Iași, 1993, p. 83.

251. Sfântul GRIGORIE DE NISSA, *Să facem pe om*, în P.G., XLIV, 272-273.

Femei virtuozose, Marta și Maria rămân surori și fiice ale aceluiași Tată Cereșc, Care, în bunătatea Sa divină, recunoaște chipul Lui Dumnezeu, în unul și același punct²⁵², în familia creștină.

Exemplu de femei virtuozose în Sfânta Scriptură sunt și femeile purtătoare de mir, care „au plecat de la mormânt, alergând să vestească pe ucenici, însă Iisus le-a întâmpinat spunându-le: *Bucurați-vă...!*” (Mt. 28, 8-9)

Încă nu se instituie în chip văzut Biserica lui Hristos, și Duhul lui Dumnezeu lucra asupra acestor femei virtuozose prin cuvântul Fiului Său Cel înviat din morți în prima zi a săptămânii iudaice, adică Duminica.

„Ecoul cuvintelor Mântuitorului Hristos au plămădit în credință inima ființei celei mai firave, femeia, angajând sentimentul cel mai nobil de fecioară curată, de soție ideală, de mamă grijulie, de văduvă îndurerată.”²⁵³

Din multitudinea de femei care slujeau Domnului, „din avutul lor” (Lc. 8, 3), Sfintele Evanghelii le amintesc pe: Maria Magdalena, din care Domnul Iisus Hristos scoșese șapte demoni; Salomeea, fiica lui Iosif, logodnicul Mariei, care l-a avut soț pe Zevedei, din care s-au născut Ioan Evanghelistul și Iacov; Ioana, femeia lui Huza, care era ispravnic și iconom al casei împăratului Irod: Marta și Maria, surorile lui Lazăr, Maria lui Cleopa, Suzana și altele²⁵⁴.

Înțelegem deci că toate femeile mironosițe, probabil cu excepția Mariei Magdalena, care fusese suferindă, erau soții și mame, iar în familiile lor se vorbea despre Iisus Hristos, și ele, ca mame și soții, încercau să înfăptuiască voia Fiului lui Dumnezeu. De aceea, ca să înțelegem destinul acestor femei mironosițe, precum și iubirea pe care o arătau ele față de Fiul lui Dumnezeu Cel Întrupat, trebuie să le privim într-o perspectivă eșatologică, perioadă de timp în care omul își depășește condiția sa finită, raportându-și la Dumnezeu atât originea, cât și finalitatea. Iar cuvântul „*Bucurați-vă...!*” este „viața lui Hristos”²⁵⁵. Așa s-au bucurat martirii Bisericii atunci când au pățimit pentru a primi darurile Fiului, viața veșnică. Iată ce citim în actul martiric al Sfintelor Perpetua și Felicitas: „În ajunul pățimirii, pe când martirii luau ultima cină, numită agapă (masa dragostei), s-au strâns păgânii, curioși să-i privească. Dar catehetul Saturus i-a muștrat, zicându-le: «Nu vă este de ajuns ziua de mâine? Azi prieteni, mâine dușmani! Întipăriți-vă bine în minte însă fețele noastre ca să ne recunoașteți în ziua aceea» (ziua judecării). Auzind acestea, păgânii s-au retras înfricoșăți, iar mulți au crezut în Hristos”²⁵⁶.

Ca și femeile mironosițe, Sfintele Perpetua și Felicitas sunt pătrunse de sentimentul iubirii adevărate, unde prezența Sfântului Duh devine legătură între adevăr și viață. Căci „Ceea ce cuvântul spune, imaginea ne arată în tăcere”²⁵⁷. Și atunci, nu ne mai surprinde reacția femeilor mironosițe la auzul cuvintelor

252. PANAYOTIS NELLAS, *Omul, animal îndumnezeit*, trad. de Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1994, p. 67.

253. Diac. P.I. DAVID, *Caută și vei afla. Predici*, tipărită cu binecuvântarea Prea Sfințitului Calinic, Episcopul Argeșului și Muscelului, Edit. Episcopiei Argeșului. Curtea de Argeș, 1996, p. 129.

254. Protosinghel OLIVIAN BINDIU, *De la cuvânt la faptă. Predici*, București, 1991, p. 28.

255. ORIGEN, *Scrieri alese*, trad. de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Edit. I.B.M., București, 1981, p. 44.

256. *Actele martirice*, studiu introductiv, traducere, note și comentarii de Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Edit. I.B.M., București, 1982, p. 108.

257. *Ibidem*, p. 45.

Domnului Iisus Hristos: „*Iar ele, apropiindu-se, au cuprins picioarele Lui și I s-au închinat*” (Mt. 28, 9).

I s-au închinat ca soții, mame și credincioase adevărate, conștiente fiind că, potrivit învățaturii Domnului Iisus Hristos, „familia are un caracter sacru, acest caracter de sacralitate fiind pus în evidență și de faptul că familia umană are ca prototip însăși familia divină a Sfintei Treimi, ale cărei caracteristici sunt: iubirea desăvârșită, comuniunea, unitatea și egalitatea Persoanelor acesteia”²⁵⁸.

Numai în iubirea arătată Învățătorului, femeile mironosițe trăiau laolaltă cu soții lor misterul teofaniei divine, devenind iluminate și transfigurate, într-o lume a păcatului și a uitării de sine.

Femei virtuozose, mironosițele, ascultându-L pe Iisus Hristos, au transformat rațiunea în iubire și au devenit astăzi, ca și acum două mii de ani, martore ale Învierii Fiului lui Dumnezeu Cel întrupat, ceea ce face ca familiile creștine să se regăsească în cuvintele Evangheliei: „*Dumnezeu este iubire*”, iar creatura Sa, omul (bărbat și femeie), trebuie să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu, întru adevăr și iubire.

În Noul Testament, aflăm prezența femeii în toate ipostazele ei umane: de mamă, soție, fecioară, văduvă etc. Toate aceste femei, model de evlavie și iubire de Hristos, aidoma femeilor mironosițe, rămân icoane ale femeii creștine pentru lumea de azi și de mâine. De aceea, o cercetare mai amănunțită a textului Noului Testament are darul să ne descopere alte ipostaze ale femeii, care a făcut și obiectul predicii Mântuitorului.

Apostolul Pavel spune că „...*nu bărbatul este din femeie, ci femeia din bărbat; pentru că n-a fost bărbatul pentru femeie, ci femeia pentru bărbat*” (I Cor. 11, 8-9). Prin umare, „...*femeia s-a făcut din bărbat*”²⁵⁹, și pentru însoțirea cu bărbatul său.

Comentând textul de la Fac. 2, 18, „*să-i facem lui ajutor asemenea lui*”, Sfântul Ioan Gură de Aur scrie că „...Dumnezeu îi face ajutor din însăși substanța lui Adam”²⁶⁰. Apoi, Sfântul Părinte Ioan Gură de Aur adăuga, precizând, că „acum, ..., femeia s-a făcut din bărbat; dar mai târziu nu va mai fi așa, ci din femeie bărbatul; dar mai bine spus, nu din femeie, ci din împreună-lucrarea amândurora”²⁶¹.

Comentând textul de la I Cor. 11, 11, același Părinte al Bisericii ecumenice spune că respectivele cuvinte, „*nici bărbatul fără femeie, nici femeia fără bărbat*”, ne arată că „prin împreună-lucrarea amândurora vine pe lume și bărbatul și femeia”²⁶².

Teologia orientală a reținut și ea că femeia a fost făcută ca să-i fie bărbatului „ajutor și copârtașă a căsătoriei legitime”, și Dumnezeu a binecuvântat rodul pântecelui ei „pentru ca el să fie după chipul și asemănarea Sa...”²⁶³.

258. Pr. Lector MIHAI VIZITIU, *Familia în învățătura Mântuitorului și a Sfinților Apostoli*, în „Familia creștină azi”. Edit. Trinitas, Iași, 1995. p. 27.

259. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia la Facere. Omilia a XV-a*, cap. III, în P.S.B., 21, trad. Pr. D. Fecioru, Edit. I.B.M., București, 1987. p. 172.

260. *Ibidem*, cap. II, p. 168.

261. *Ibidem*, cap. III, p. 172.

262. *Ibidem*.

263. Apud. Pr. Asist. NICOLAE D. NECULA, *Doctrina și viața religioasă a Bisericii copte reflectate în textele ei liturgice (rugăciune și imne) (Teză de doctorat)*, în “Ortodoxia”, XXVIII (1976), nr. 3-4, p. 564.

Vorbind despre femeie, Sfântul Ioan Gură de Aur ținea să precizeze că ea n-a fost creată din pământ – precum Adam – „...ci Dumnezeu o scoate din coasta bărbatului, făcând astfel ca ea să nu fie decât o parte din trupul acestuia”²⁶⁴. Apoi, a voit Dumnezeu „să unească bărbatul și femeia”, care, inițial, au avut o „origine distinctă”, prin „legea sacră a căsătoriei... De aceea, voind să instituie căsătoria, Dumnezeu dădea femeii pe cel din care ea ieșise, pentru că, în planurile sale, dragostea are întotdeauna primul loc”²⁶⁵. Și, pentru a nu lăsa „...loc pentru orgoliul bărbatului, ceea ce a fost altădată privilegiul unuia singur va fi împărțit în doi; omul și femeia vor avea parte de înmulțirea neamului omnesc; și deși omul are partea primă, el n-are însă darul de a perpetua rasa sa fără ajutorul femeii”²⁶⁶. Același Sfânt Părinte scria că „...Dumnezeu dădu bărbatului înfăietatea, și femeii dragostea, și la amândoi (bărbat și femeie), fecunditatea unirii lor”²⁶⁷.

Vestea cea bună a Evangheliei a fost adresată de Hristos, deopotrivă, atât bărbaților, cât și femeilor (Mc. 5, 25-34; Lc. 13, 10-17). Iisus a săvârșit minuni și asupra femeilor: alungări de demoni (Mc. 7, 24-30); le-a iertat păcatele (Lc. 7, 36-50) etc. De asemenea Mântuitorul situează și redă femeii o demnitate egală cu a bărbatului (Mc. 10, 2-12; Mt. 5, 31 ș.u.; Lc. 16, 18 etc.). Mai mult, Iisus abordează femeia și în discuții personale și se lasă până și însoțit de ele, manieră neobișnuită pentru mentalitatea acelor vremuri (Mc. 7, 26-29; 15, 40; Lc. 8, 1-3; 10, 38-42; 23, 27; In. 4, 7-27 etc.).

Sfântul Luca ținea, de altfel, să precizeze că multe dintre aceste femei creștine, care erau mame și soții, „*slujeau*” (δῆκo-voov) lui Iisus și celor doisprezece (Lc. 8, 1-3).

Femeia – mamă sau soție – a primit din partea lui Iisus o atenție deosebită. Este suficient a menționa doar câteva dintre cazurile evocate de Evanghelii pentru a ne da seama că Mântuitorul Hristos a privit femeia nu numai ca pe o slujitoare a propriei case, adică în calitatea ei funciară de casnică, ci și ca pe o ascultătoare a cuvântului Său, și, prin aceasta, ca pe un apostol al cuvântului Său. În această privință, cazul Martei și al Mariei rămâne paradigmatic. Marta este aceea care îl primește „*în casa ei*” (Lc. 10, 38) pe Iisus și se silește să-L slujească „*cu multă slujire*” (Lc. 10, 40), așa cum cerea, de altfel, legea ospitalității orientale. În schimb, sora ei, Maria, „...*așezându-se la picioarele Domnului, asculta cuvântul Lui*” (Lc. 10, 39).

În cele două slujiri, avem desigur, tipologia celor două feluri de slujire a lui Hristos: diaconia socială și misiunea ascultării și răspândirii învățaturii lui Hristos. Dar, din cazul Martei și al Mariei, trebuie să subliniem și să reținem și faptul că femeia s-a învrednicit de același dar din partea lui Dumnezeu de a asculta și propovădui Evanghelia Sa. Femeia creștină, așadar, are alt statut decât cel prevăzut de legea veche, care îi îndreptătea doar pe bărbați să fie propovăduitori și învățători ai Legii²⁶⁸. Pentru Hristos nu mai era, așadar, deosebire între „*partea*

264. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Homélies sur les deux Epîtres aux Corinthiens. Homélie XXXIV*, 3, in *Oeuvres Complètes de Saint Jean Chrysostome*. Trad. par l'Abbé J. Bareille, tom. XVII, Paris, 1872, p. 169.

265. *Ibidem*, p. 168.

266. *Ibidem*, p. 169.

267. *Ibidem*, p. 171.

268. J. BLANK, *Frauen in den Jesusüberlieferung*, in *Die Frau im Urchristentum*, Edit. Herder, Freiburg – Basel – Wien, f.a., p. 58.

bărbătească” și „partea femeiască” (Gal. 3, 28). Așa se și explică faptul că, în epoca primară a Bisericii, în instituția catehumenatului nu se făcea deosebire în procesul de catehizare al bărbaților și al femeilor²⁶⁹.

În Noul Testament aflăm că femeile au venit cele dintâi la credința în Hristos, înduplecându-i și pe soții lor păgâni (I Petru 3, 1-4) a urma lui Hristos.

În Noul Testament găsim numeroase exemple și de femei, creștine, care s-au evidențiat și în activitatea lor misionară. De pildă, Sfântul Pavel amintea de Evodia și Sintihi, din Filipi, „...care au luptat pentru Evanghelie împreună cu mine și cu Clement și cu ceilalți împreună-lucrători cu mine...” (Filip. 4, 2-3). Printre cei care se nevoiseră „împreună” cu Pavel, „într-un suflet, pentru credința Evangheliei” (Filip. 1, 27) s-au numărat deci și femei.

Femeia creștină a avut, de altfel, un rol privilegiat și în misiunea propovăduirii Evangheliei²⁷⁰. De altfel, femeile au fost printre membrii constitutivi ai primelor comunități creștine (Fapte 1, 14; 5, 14; 8, 3; 9, 2; 22, 4 etc.). Ele au fost și cele care au avut grija văduvelor elinilor (Fapte VI, 1).

Despre aportul și rolul femeilor în propovăduirea Evangheliei ne adeverește și Sfântul Apostol Pavel (Ef. 5, 22; Col. 3, 18 – 4, 1; I Tim. 2, 8-15; I Cor. 18, 2 ș.u. etc.).

Apostolul Pavel denumește unele femei creștine, ca de pildă Priscila, care îl ajutaseră în activitatea sa misionară, drept „împreună-lucrători” cu el „în Hristos-Iisus” (Rom. 16,3).

În Noul Testament aflăm numeroase femei creștine care și-au pus casele la dispoziția primelor comunități creștine, în scopuri misionare și liturgice (Fapte 12, 12 ș.u.; 16, 15 etc.). La Ierusalim, de pildă, una dintre acestea a fost și Maria, mama Sfântului Marcu, care și-a pus casa la dispoziția comunității creștine. De altfel, casa sa a devenit și centrul misiunii creștine universale²⁷¹.

În asemenea case, Apostolul Neamurilor a și rămas, unde a predicat și a săvârșit „frângerea pâinii”. În casa Lidiei (Fapte 16, 15-16, 40), de pildă, Sfântul Pavel „...a văzut pe frați” și le-a adus binecuvântarea sa apostolică. Același Apostol făcea mențiune expresă de „Acvila și Priscila, împreună cu Biserica din casa lor” (I Cor. 16, 19; Rom. 16, 5; II Tim. 4, 19), de „frații din Laodiceea” și de „Nimfa și Biserica din casa ei (την κατ'οικον αυτης εκκλησιαν) (Col. 4, 15)²⁷², de „Claudia” din Efes (II Tim. 4, 21) și de sora „Apfia” (Filim. 1, 2), precum și de cei din „casa lui Ștefanos, ..., pârga Ahaei...” (I Cor. 16, 15).

269. *Ibidem*.

270. Cf. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung*, în *Concilium*, 12 (1976), p. 3-9.

271. Cf. R. GEIGER, *Die Stellung der geschiedenen Frau in der Umwelt des Newen Testaments*, în *Die Frau im Urchristentum*, Edit. Herder, Freiburg, Basel, Wien, f.a., p. 173.

272. De reținut că în diferitele versiuni, românești, ale textului de la Col. 4, 15, traducerea este eronată, fiindcă nu este vorba de „Nimfas și Biserica din casa lui”, ci de Nimfa, o femeie, și Biserica din casa ei. (A se vedea, de pildă, Noul Testament cu Psalmi. Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Iustin, Edit. I.B.M., București, 1983; cf. NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Edit. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1988, p. 530; *Die Bibel. Einheitsübersetzung der heiligen schrift*, Edit. Katholische Bibelanstalt, Stuttgart, 1980, p. 1317.

Numeroase sunt textele din Noul Testament, privind locașurile de rugăciune, puse la dispoziție de familiile primilor creștini. De pildă, Apostolul Pavel face mențiune expresă de „*Biserica*” din casa lui Filimon din Colose (Filim. 1, 2). Alături de Filimon, desemnat ca „*împreună-lucrător cu noi*” (Filim. 1, 1), Pavel saluta și pe „*sora Aphia*” și pe „*Arhip, împreună-luptător cu noi*” (Filim. 1, 2). Același Apostol îmbrățișa pe „*Priscila și Acvila*” (Rom. 16, 3) și „*...Biserica din casa lor*” (Rom. 16, 5).

Același Apostol Pavel amintește și de soții Andronic și Iunias²⁷³, de același neam cu el, adică evrei de origine, care fuseseră creștini înainte de încreștinarea Apostolului Pavel și care erau „*vestiți între Apostoli*” (Rom. 16, 7). Prin urmare, cei doi soți desfășuraseră o intensă activitate misionară, de predicare a Evangheliei Lui Hristos, așa cum fuseseră și soții creștini Acvila și Priscila (Rom. 16, 3).

Urmând exemplul Apostolului Neamurilor, și Părinții Apostolici s-au adresat – în salutul lor – familiilor creștine. De pildă, Sfântul Ignatie al Antiohiei saluta și îmbrățișa și el „*...casele fraților mei, împreună cu soțiile și copiii și pe fecioarele cele numite văduve*”²⁷⁴. De asemenea Sfântul Ignatie îmbrățișa „*casa Taviei*”, dorindu-i „*să fie tare în credință și în dragoste trupească și sufletească*”²⁷⁵.

Același Părinte Apostolic, Sfântul Ignatie Teoforul, îmbrățișa pe creștinii din Smirna, „*...pe toți pe nume și pe soția lui Epitropu împreună cu toată casa ei și cu copiii*”²⁷⁶. Prin urmare, și Sfântul Ignatie are în vedere întreaga familie creștină (bărbați, femei și copii).

În Noul Testament, numeroase sunt și referințele privind diaconia femeii. Această diaconie sau slujire a îmbrățișat diferite forme de manifestare.

Din epistolele pauline, constatăm că femeile creștine – soții și mame – erau implicate plener în viața Bisericii, implicit în misiunea ei evanghelică (I Cor. 11, 2-16; 14, 33-36; I. Tim. 2, 11-15). În aceleași epistole, Sfântul Pavel le cere femeilor să „*...tacă în Biserică, căci lor nu le este îngăduit să vorbească, ci să se supună, precum zice și Legea. Iar dacă voiesc să învețe ceva, să întrebe acasă pe bărbații lor...*” (I Cor. 14, 34-35). Desigur, deși „*...înțelegerea slujirii femeilor este orientată patriarhal*”²⁷⁷, totuși, acestea sunt participante efectiv la activitatea misionară a Bisericii creștine. Cât privește rolul lor pasiv – cu prilejul săvârșirii slujbelor religioase – acesta se datora în primul rând faptului că primele comunități creștine, îndeosebi cele provenite în exclusivitate dintre evrei, au preluat și urmat tradiția liturgică iudaică, care, îngăduindu-le doar bărbaților să fie slujitori ai cultului, a confirmat rânduiala socială de tip patriarhal²⁷⁸.

273. G. Lohfink ținea să precizeze că Iunias este nume de femeie. El adaugă că, până în anti-chitatea târzie, nu s-a întâlnit acest nume pentru persoane masculine (bărbați) (*Weibliche Diakone im Neuen Testament*, in *Die Frau im Urchristentum*, Edit. Herder, Freiburg – Basel – Wien, f.a., p. 928).

274. IGNATIE, *Către Smirneni*, cap. XIII, trad. Pr. D. Fecioru, în P.S.B., I, Edit. I.B.M., București, 1979, p. 186.

275. *Ibidem*.

276. Sfântul IGNATIE, *Către Policarp*, cap. VIII, trad. Pr. D. Fecioru, în P.S.B., I, ..., p. 190.

277. Cf. G. DANTZENBERG, *Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden*, in *Die Frau im Urchristentum*, Edit. Herder, Freiburg – Basel – Wien, f.a., p. 183.

278. *Ibidem*, p. 188, 192-193.

Reținem, așadar, că, în epistolele pauline, femeile au un rol bine definit în viața comunităților creștine²⁷⁹, și îndeosebi în activitatea misionară a Bisericilor locale, iudeo-elenistice.

Concepția paulină despre femeie a avut o contribuție decisivă în transgreașarea vechii rânduiei patriarhale care stăpânea lumea greco-romană din vremea respectivă. De altfel, textul de la Galateni 3, 28 a avut darul de a bulversa eșafodajul sistemului social-patriarhal.

Femeia n-a fost numai prima vestitoare a Învierii Domnului, ci și aceea care L-a uns, în Betania, prevestind prin aceasta patimile și moartea Domnului (Mc. 14, 3-9). „*Ea a făcut – le spunea Iisus ucenicilor săi – ceea ce avea de făcut: mai dinainte a uns trupul Meu, spre înmormântare*” (Mc. 14, 19). Apreciind acest gest, încercat de greutatea sa simbolică, Mântuitorul adăuga, zicând: „*Adevărat zic vouă: Oriunde se va propovădui Evanghelia, în toată lumea, se va spune și ce a făcut aceasta, spre pomenirea ei*” (Mc. 14, 9).

Atitudinea Mântuitorului Hristos față de femeie – rezultată din relatările Sfintelor Evanghelii – este cu totul alta decât aceea a contemporanilor săi, iudei, și a celor din lumea greco-romană²⁸⁰. De aceea, s-a și spus că Iisus a mântuit femeia prin însăși atitudinea Sa, lipsită de prejudecăți, față de aceasta²⁸¹.

Prin faptul de a îngădui să fie însoțit și de femei în activitatea sa pământească (Lc. 8, 1-3), Mântuitorul a arătat noua poziție socială și religioasă a femeii în societate și Biserică²⁸².

Din textul de la Ioan 4, 1-42, constatăm că Mântuitorul depășește granițele mentalității epocii sale, potrivit căreia doar cei dintr-o seminție, ori de același neam, trebuia să facă obiectul predicii Mântuitorului. Din convorbirile lui Iisus cu femeia samarineancă putem într-adevăr reține nu numai adevărul că „oricine” bea din „*apa cea vie*” a lui Hristos, adică din învățătura Evangheliei Sale, „*nu va mai înseta în veac, căci apa pe care i-o voi da Eu se va face în el izvor de apă curgătoare spre viață veșnică*” (In. 4, 13-14), ci și atitudinea sa față de femeia de alt neam decât cea din neamul său după trup.

După cum se știe, în activitatea sa pământească, Mântuitorul Hristos a fost slujit și de femei păcătoase. Cazul femeii păcătoase, care l-a uns picioarele cu mir și i le-a șters cu părul ei rămâne pilduitor (Lc. 7, 37-50).

Prin atitudinea Sa față de această femeie păcătoasă, Iisus i-a redat demnitatea ei de femeie și considerația semenilor ei. Când a venit spre Iisus, practic, ea era o femeie exclusă din societatea în care trăia, fiind compromisă din cauza comportamentului ei²⁸³. Era marginalizată, simbol al păcatului, și deci, în primul rând, demnitatea ei de femeie. Dar din starea în care se afla nu putea ieși de una singură. A avut nevoie de cuvintele lui Iisus: „*Iertate îți sunt păcatele*” (Lc. 7, 48). Prin aceste cuvinte, femeia păcătoasă primește curaj pentru a începe o nouă viață.

279. *Ibidem*, p. 221.

280. Cf. J. BLANK, *Frauen in den Jesusüberlieferung*, in *Die Frau im Urchristentum*, Edit. Herder, Freiburg – Basel – Wien, f.a., p. 10.

281. *Ibidem*, p. 54.

282. *Ibidem*, p. 53.

283. *Ibidem*, p. 48.

Ea are putere să facă din ea un om nou²⁸⁴. Ea este conștientizată de faptul că are un nou viitor în față: trăirea într-o iertare și virtute.

Conform Decalogului, femeia se afla la dispoziția soțului (Ex. 20, 17). Căsătoria era rezultatul înțelegerii dintre părinți (Gen. 21, 21; 24, 3; 28, 1; 34, 4 ș.a.). Căsătoria se desfășura doar prin voința expresă a bărbatului (Gen. 21, 10). Cât privește divorțul prin „scrisoarea de despărțire” (geț, în ebraică), aceasta apare abia „...în ultima fază a independenței naționale (der nationalen Selbständigkeist)”²⁸⁵ din istoria Vechiului Testament a poporului evreu.

Ulterior, pentru divorț, au fost prevăzute și o seamă de motive (Deut. 24, 1), care situau însă femeia la „beneplacitum”-ul soțului.

În epoca Noului Testament, femeia evreică putea să se adreseze autorității rabinice pentru desfacerea căsătoriei, cu condiția ca aceasta să justifice motivele de divorț. În cazul în care soțul refuza să-i acorde „scrisoarea de despărțire”, i se interzicea să se recăsătorească²⁸⁶.

Or, după legea Noului Testament, femeia este părtașă și la autoritatea și cinstea recunoscută bărbatului (Ef. 5, 22 ș.u.). „...Femeia – scrie Sfântul Ioan Gură de Aur – împărtășește autoritatea și, mai mult, cinstea, ..., fiindcă soția a primit de la Hristos nu doar datoria de a-și iubi (soțul), ci și pe aceea de a face să domnească ordinea... în casa sa... Or, atunci când își administrează casa sa, ea este aptă și în administrarea Bisericii, deoarece casa nu este decât o Biserică mai mică (ἡ οὐκία γὰρ Ἐκκλησία ἐστὶ μικρά). Urmând drumul virtuții – adăuga același Sfânt Părinte – bărbatul și femeia pot cu ușurință să se ridice mai presus de toate. Amintiți-vă de Avraam, de Sara, de Isaac, ..., cum întreaga familie era bine ordonată, ce pietate în fiecare din membrii săi. Această femeie îndeplinea cu anticipație preceptul apostolic (αποστολικον παράγγελμα), ea se temea de bărbatul său; ea însăși atestă acest lucru... (Fac. XVIII, 12). El (Avraam), de partea sa, o iubea în așa fel încât i se supunea întru toate. Fiul era deopotrivă un model de înțelepciune.”²⁸⁷

Din teologia paulină desprindem și raportul dintre bărbat și femeie. În această privință, iată cum se exprimă Apostolul Pavel: „...*Voiesc ca voi să știți că Hristos este capul oricărui bărbat, iar capul femeii este bărbatul...*” (I Cor. 11, 3), și că „...*femeia este slava bărbatului. Pentru că nu bărbatul este din femeie, ci femeia din bărbat. Și pentru că n-a fost zidit bărbatul pentru femeie, ci femeia pentru bărbat... Totuși, nici femeia fără bărbat, nici bărbatul fără femeie, în Domnul. Căci precum femeia este din bărbat, nici bărbatul fără femeie, în Domnul. Căci precum femeia este din bărbat, așa și bărbatul este prin femeie, și toate sunt de la Dumnezeu*” (I Cor. 11, 7-12).

Sfintele Evanghelii ne spun că Mântuitorul Hristos a vindecat și „*unele femei... de duhuri rele și de boli*”, cum fuseseră, de pildă, *Maria, numită*

284. *Ibidem*.

285. Cf. R. GEIGER, *Die Stellung der geschiedenen Frau in der Umwelt des Newen Testaments*, in *Die Frau im Urchristentum*, Edit. Herder, Freiburg – Basel – Wien, f.a., p. 140.

286. *Ibidem*, p. 141.

287. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Homélies sur l'épître aux Ephésiens. Homélie XX*, 6, in *Oeuvres Complètes de Saint Jean Chrysostome*, trad. par. l'Abbé J. Barcille, tom. XVIII, Paris, 1872, p. 390-391.

Magdalena, din care ieșiseră șapte demoni, și Ioana, femeia lui Huza, un iconom al lui Irod, și Suzana și multe altele care-I slujeau din avutul lor” (Lc. 8, 2-3).

Printre minunile săvârșite de Mântuitorul, unele le privesc în exclusivitate pe femei, care au fost vindecate până și în ziua sâmbetei. Așa este cazul femeii care „avea de optprezece ani un duh de neputință și care era gârbovă, de nu putea să se ridice în sus nicidecum; iar Iisus, văzând-o, a chemat-o și i-a zis: Femeie, ești dezlegată de neputința ta. Și Și-a pus mâinile asupra ei, și ea îndată s-a îndreptat și slăvea pe Dumnezeu” (Lc. 13, 11-13).

Este interesant de reținut că, pentru Mântuitorul, această femeie gârbovă era și ea „fiica lui Avram” și de aceea se cuvenea să fie „dezlegată” de „legătura satanei” chiar și „în ziua sâmbetei” (Lc. 13, 16). Prin urmare, atât bărbații, cât și femeile sunt fiii aceluiași Părinte, Avraam, și deci egali înaintea lui Dumnezeu.

Așadar, la Dumnezeu, nu se face deosebire între femei și bărbați. De altfel, denumirea de „fiică a lui Avraam” ne arată că și femeile aparțin „...comunității celor mântuiți la sfârșitul veacurilor”²⁸⁸.

5. Văduva

În Noul Testament, termenul „χήρα” (văduvă) o desemnează pe femeia rămasă singură după moartea soțului (Lc. 7, 12), fiind astfel expusă nedreptăților de tot felul (Mt. 23, 14; Mc. 12, 40; Lc. 18, 3-5).

Față de văduve, Mântuitorul și Apostolii săi au dovedit o atenție deosebită. Biserica apostolică le-a acordat, de altfel, grija și asistența socială necesară (I Tim. 5, 3-16). În Noul Testament sunt menționate diferite categorii de văduve. Termenul de „văduvă” se întâlnește, de altfel, în Noul Testament „de 24 de ori, în sensul propriu și figurat, pentru a denumi diferite categorii de văduve”²⁸⁹.

Condamnându-i pe „cârturarii” sinagogii, care secătuiau „casele văduvelor”, Iisus le-a dat pildă ucenicilor Săi pe „văduva săracă”, care aruncase cei „doi bani” ai săi în „cutia darurilor” (Mc. 12, 40, 42). Prin gestul său, văduva săracă a dovedit că aruncase „...în cutia darurilor mai mult decât toți ceilalți. Pentru că – constatase Mântuitorul Hristos – toți au aruncat din prisosul lor, pe când ea, din sărăcia ei, a aruncat tot ce avea, toată avuția sa” (Mc. 12, 43-44).

Mântuitorul a dovedit milă și față de mamele văduve. Cazul văduvei din Nain, care își conducea spre groapă „singurul copil”, rămâne pilduitor. Din relatarea Sfântului Evanghelist Luca reținem că „...văzând-o Domnul I s-a făcut milă de ea și i-a zis: Nu plânge! Și apropiindu-Se, S-a atins de scriu, iar cei ce-l duceau s-au oprit. Și a zis: Tinere, fie îți zic, scoală-te. Și s-a ridicat mortul și a început să vorbească și i-a dat mamei lui” (Lc. 7, 13-15).

Fără îndoială, și această pericopă evanghelică ni-L prezintă pe Iisus ca fiind ajutorul văduvelor și al orfanilor²⁹⁰.

Văduva a făcut obiectul unei atenții deosebite și din partea Apostolului Neamurilor, care a găsit în predica Mântuitorului recomandări în acest sens. Printre altele, de pildă, Sfântul Apostol Pavel le îndruma pe tinerele soții, rămase văduve,

288. J. BLANK, *op. cit.*, p. 63.

289. Pr. Dr. IOAN MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament*, Edit. I.B.M., București, p. 552.

290. Cf. J. BLANK, *op. cit.*, p. 42.

spre căsătorie „să nască copii, casa să și-o chivernisească pentru a nu da potrivnicului nici un prilej de ocară” (I Tim. 5, 16). Dar același Apostol ținea să precizeze că, atunci când văduvele cele tinere se îndepărtează „de Hristos” – sub impulsul „pofteilor” – și „vor să se mărite, și-au călcat credința cea dintâi” (I Tim. 5, 11). De aceea, Apostolul Pavel îi îndemna pe cei necăsătoriți și pe văduve să-și închine viața Domnului, „iar dacă nu pot să se înfrâneze, este mai bine să se căsătorească, decât să ardă” (I Cor. 7, 8-9).

Același Sfânt Apostol îl îndemna pe Timotei, Episcopul Efesului, ca „să cinstească pe cele cu adevărat văduve” (I Tim. 5, 3). Pe văduvele care au copii și nepoți le povățuiește să îi învețe să cinstească mai întâi casa și pe părinții lor, răspătându-i prin ascultare, lucru care „este bun și primit înaintea Lui Dumnăzeu” (I Tim. 5, 4). Pe văduvele rămase fără copii, Apostolul Pavel le îndeamnă să stăruie „în cereri și rugăciuni, noaptea și ziua” (I Tim. 5, 5). Sfântul Apostol Pavel îl sfătuia, de altfel, pe Timotei să se ferească a înscrie pe lista celor ajutorați văduvele care nu dovedeau încă stăpânirea pofteilor trupești. „Căci, atunci când poftele le îndepărtează de Hristos, vor să se mărite. Și își agonisesc osândă, fiindcă și-au încălcat credința (făgăduința) cea dintâi” (I Tim. 5, 11-12).

Referindu-se la textul I Tim. 5, 11-12, Sfântul Vasile cel Mare scrie că „văduvia este mai prejos decât fecioria, de aceea și păcatul văduvelor este mai mic decât al fecioarelor”²⁹¹. Totuși, pentru „bărbatul văduv” care se căsătorește, Sfântul Vasile prevede „...pedeapsa rânduită celor care se căsătoresc de două ori”²⁹². De asemenea Sfântul Vasile consideră că „văduva care a ajuns la 60 de ani și totuși ar vrea să viețuiască cu bărbat nu va fi socotită vrednică de împărtășirea cu Cel Bun până ce nu va renunța la o astfel de patimă a necurăției”²⁹³.

Cât despre văduvele tinere, Apostolul Pavel le sfătuiește să-și întemeieze o familie. „...Vreau ca văduvele tinere să se mărite, să aibă copii, să-și vadă de case și să nu dea potrivnicului nici un prilej de ocară. Căci unele s-au și abătut, ca să se ducă după satana. Deci, dacă vreun credincios sau vreo credincioasă are în casă văduve, să aibă grija lor, ca biserica să nu fie împovărată, ci să poată ajuta pe cele împovărate” (I Tim. 5, 14-16).

Sfântul Apostol Iacob cerea și el să cercetăm „...și pe văduve în necazurile lor și să ne păzim pe noi fără de pată din partea lumii” (Iacob 1, 27).

Purtarea de grijă pentru văduve a fost deci una dintre îndatoririle majore ale Bisericii, încă din epoca apostolică.

Urmând învățăturii transmise de Sfânta Scriptură, Părinții Bisericii primare au cerut și ei să nu se primească în numărul văduvelor femei mai tinere de 60 de ani, „pentru ca siguranța despre căsătoria lor de-a doua să fie oarecum în afară de bănuială prin vârstă”²⁹⁴. Totodată, ei le-au îngăduit văduvelor tinere să se căsătorească, dar le-au interzis recăsătorirea în cazul în care intraseră deja în ceata văduvelor. „De veți primi în ceata văduvelor o femeie mai tânără și se va căsători

291. Sfântul VASILE CEL MARE, *Epistola 199. Către Anfilohiu*, XVIII, Pr. T. Bogodae, P.S.B., 12, I.B.M., București, 1988, p. 401.

292. *Ibidem*, XXIV, p. 404.

293. *Ibidem*.

294. *Constituțiile Sfinților Apostoli*, III, 1, trad. Pr. I. Mihălcescu, Chișinău, 1928, p. 87.

neputând păstra văduvia din pricina tinereții, va pricinui necuviință pentru cinstea tagmei văduvelor și va da socoteală lui Dumnezeu, nu pentru că s-a căsătorit a doua oară, ci pentru că nu și-a ținut făgăduința... De aceea, trebuie – cereau Constituțiile Apostolilor – să nu dea făgăduință în chip pripit, ci cu siguranță...”²⁹⁵

Parabola „Judecătorul nedrept și văduva stăruitoare” aduce lumină asupra felului în care Iisus Hristos a privit femeia neajutorată, soția al cărei bărbat a adormit întru Domnul, până la a doua venire a Fiului Omului.

Văduva nedreptățită de judecător se descoperea în fața lui Dumnezeu în toată nevinovăția ei și își arăta dragostea față de Tatăl Ceresc prin rugăciune și fapte. „Iar parabola de față ne încredințează că Dumnezeu împlinește rugămințile nu ale celor ce se roagă fără statornicie și fără luare aminte, ci a celor ce se roagă cu râvnă și fără întrerupere.”²⁹⁶ *

Stăruința văduvei a atras după sine milostivirea lui Dumnezeu și inima nedreaptă a judecătorului a cedat: „*totuși, fiindcă văduva aceasta nu-mi dă pace, îi voi face dreptate, ca să nu vină să mă necăjească la nesfârșit*” (Lc. 18, 5).

Când Domnul Iisus Hristos a vorbit despre femeia văduvă, cu siguranță, gândul celor care Îl ascultau s-a dus la cel care „până mai ieri fusese soț și tată, căci fiecare mort este o ființă singulară și de neînlocuit, trăind veșnic în memoria lui Dumnezeu”²⁹⁷.

Rămasă singură, femeia văduvă nu se grăbește să spună – precum filozoful Platon – că „de la moarte nu ai nimic de învățat”, ci stăruința ei ajunge la Dumnezeu.

Atitudinea Mântuitorului Hristos față de femeia văduvă din parabolă și față de femeia văduvă în general este una de dreptate și de apropiere întru adevăr: „*Dar oare Dumnezeu nu le va face dreptate aleșilor Săi care strigă spre El ziua și noaptea, El, Care rabdă îndelung pentru ei?*” (Lc. 18, 7).

Știm din Sfânta Evanghelie că și Iisus Hristos, ca Om, simțindu-Se neînțeleș și persecutat, mergea să Se roage la Tatăl Ceresc: „*foarte de dimineață, sculându-Se a ieșit, S-a dus într-un loc pustiu și Se ruga acolo*” (Mc. 1, 35); de aici și marea înțelegere arătată de Domnul Iisus Hristos față de cei nedreptățiți.

Numai prin iubirea jertfelnică și eliberatoare arătată de Hristos-Domnul pe cruce, cei nedreptățiți aveau să-și găsească libertatea deplină. Căci Dumnezeu Cel viu nu Se descoperă altfel decât în nebunia iubirii de pe crucea de viață datătoare²⁹⁸. De acolo, răstignit fiind, Mântuitorul așteaptă rugăciunea soțului și a soției, a văduvei și a bărbatului rămas singur. El răspunzând chemării lor, prin înăbușirea morții și a regretului, prin înviere și bucurie; chiar dacă membrii familiei, de multe ori, Îl exclud și Îl opresc pe Hristos să îndeplinească opera iubirii Sale (vezi „judecătorul nedrept”)²⁹⁹.

295. *Ibidem.*

296. Sfântul CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentar la Sfânta Evanghelie de la Luca*, Edit. Pelerinul Român, Oradea, 1998, 240-241.

297. PAUL EVDOKIMOV, *Vârstele vieții spirituale*, Edit. Christiana, București, 1993, p. 170.

298. NICOLAE CABASILĂ, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii și Despre viața în Hristos*, trad. rom., București, 1989, p. 177.

299. PAUL EVDOKIMOV, *Iubirea nebună a Lui Dumnezeu*, trad. rom., București, 1995, p. 32-33.

Sfânta Tereza, pătrunsă de sentimentul credinței în Hristos, spunea: „A te ruga înseamnă a face legătura cu Dumnezeu ca prieten”. Or, „prietenul Mirelui stă și ascultă pe Mire”³⁰⁰.

La judecătorul nedrept, sentimentul responsabilității în fața lui Dumnezeu și a oamenilor lăsase loc opacității și indiferenței: „...de Dumnezeu nu mă tem și de om nu mă rușinez...” (Lc. 18, 4). Această depărtare cu sufletul de Dumnezeu, dar și prin cuvânt și faptă, ca urmare a „stingerii Duhului”, judecătorul și-o manifestă prin „taina fărădelegii”. El pierduse acea calitate umană prin care, cu ajutorul simțurilor, putea să perceapă curăția sufletească a văduvei, dragostea ei față de Dumnezeu, față de aproapele; căci la El se prezenta ca la un prieten: „*Fă-mi dreptate asupra potrivnicului meu!*...” (Lc. 18, 3).

O dată cu venirea Mântuitorului Hristos, „Tatăl creează și înnoiește toate lucrurile prin Cuvântul în Sfântul Duh”³⁰¹, iar văduva din parabolă apare în altă lumină în fața noastră, a celor de azi, ca o ființă dominată de sentimentul iubirii, sentiment în care se regăsește iubirea Lui Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu.

Văduva Noului Testament, element al familiei în viața și predica Mântuitorului, rămâne și ea un model demn de urmat pentru văduva creștină de astăzi și de mâine.

6. Fecioara

Fecioria (παρθενια) este „starea de virginitate a unei tinere fecioare, până la căsătorie, sau de curăție și nevinovăție”³⁰². Una dintre acestea, Ana proorocița, care trăise într-o feciorie și „cu bărbatul ei”, a fost cea care a vorbit în templul din Ierusalim despre Pruncul Iisus (Luc. 2, 36-38).

„*Că sunt famenii care s-au născut așa din pântecele mamei lor; sunt famenii pe care oamenii i-au făcut famenii, și sunt famenii care s-au făcut famenii pe ei înșiși pentru împărăția cerurilor. Cine poate înțelege să înțeleagă*” (Mt. 19, 21). Acestea sunt cuvintele Mântuitorului Hristos cu privire la feciorie sau castitate, la înfrânarea de la poftele trupești, la menținerea unei curății a trupului, plăcută lui Dumnezeu, îngerilor și sfinților.

Arvună a nesticăciunii viitoare, fecioria îl menține pe om aproape de Dumnezeu. Fecioria, în sine, este un vot, o făgăduință făcută în fața Creatorului; bărbatul sau femeia respectivă înduplecând trupul material să respingă orice formă de sexualitate, dar obligându-l să facă voia lui Dumnezeu.

Pentru teologia ortodoxă, „trupul nu este rău în sine, de aceea căsătoria și sexualitatea sunt daruri natural-nepăcătoase. (...) Unitatea dintre suflet și trup a fost zdruncinată prin păcatul adamic în așa măsură, încât trupul joacă acum un rol ambiguu, devenind în același timp și dușman și prieten, susținător și potrivnic.”³⁰³

Referitor la asceza creștină, precizăm că monahul nu-și mortifică trupul, așa cum vedem în practicile orientale, ci caută să-l transfigureze prin virtute, pentru a deveni nesticăcios, „templu al Duhului Sfânt”. Dar, până la exemplul

300. PAUL EVDOKIMOV, *Vârstele vieții...*, p. 177.

301. Sfântul ATANASIE CEL MARE, *Scrisori către Serapion*, în P.G., 588A, p. 127.

302. Pr. Dr. IOAN MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament*. Edit. I.B.M., București, 1995, p. 174.

303. Pr. Prof. Dr. ION BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Edit. I.B.M., București, 1994, p. 170.

de urmat, dat de monahii Bisericii Ortodoxe, o avem ca imagine imaculată a fecioriei pe Maica Domnului, Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu.

Evangheliile canonice nu dau prea multe amănunte despre viața Fecioarei Maria. Ea este fiica unică a lui Ioachim și a Anei, care o consacră serviciului religios de la Templu³⁰⁴. Protoevanghelia: „*Dușmănie voi pune între tine și femeie, între sămânța ta și sămânța ei; aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcâiul*” (Fac. 3, 15) este făgăduința dumnezeiască făcută protopărinților, în vederea eliberării neamului omenesc de robia păcatului și a morții, prin Mântuitorul Hristos. Așa se face că îngerul Domnului, „*la plinirea vremii*”, va veni la cea care ducea o viață curată, de fecioară³⁰⁵, pentru a-i vesti hotărârea Domnului Dumnezeu, cea din veci, căci Fecioara Maria aflase har la Dumnezeu: „*iată, vei lua în pântec și vei naște fiu și vei chema numele lui Iisus. Acesta va fi mare și Fiul Celui Preaînalt se va chema și Domnul Dumnezeu Îi va da Lui tronul lui David, părintele Său*” (Lc. 1, 31-32).

În plan divin, Dumnezeu-Tatăl a hotărât ca Fiul Său, Iisus Hristos, să cunoască afecțiunea și dragostea Familiei Sfinte: dreptul Iosif și Fecioara Maria. Dumnezeu deci a hotărât ca Fiul Său să Se întrupeze în căsătorie, dar nu din căsătorie, și să Se nască din femeie, și nu prin femeie, ca să aibă pe deplin firea omenescă, să o reprezinte întru totul, fiind pe deplin solidar cu omenirea pe care avea s-o împace cu Creatorul³⁰⁶.

Vas ales, Fecioara Maria a fost încredințată dreptului Iosif, ca logodnică a acestuia, iar Iosif slujea lui Dumnezeu-Pruncul, Cel născut prin puterea Duhului Sfânt, cu toată buna evlavie și curăție³⁰⁷.

Încă cu sute de ani înainte, profetul Iezechiel a întrevăzut pe Fecioara Maria ca „*o ușă încuiată*” prin care nu intră nimeni, decât Dumnezeu, și rămâne pururea încuiată (Iezechiel 44, 2). Și tot lui, Fecioara Sfântă i-a apărut ca o „*Biserică însuflețită*”, ca o „*casă a Duhului*”, plină de slavă și lumină (Iezechiel 44, 4)³⁰⁸, descoperindu-i-se astfel pururea fecioria Maicii Domnului, și înainte de naștere, și după nașterea Fiului lui Dumnezeu, Iisus Hristos, Om adevărat și Dumnezeu adevărat.

Pururea Fecioara Maria este preacurată, pentru că, primindu-L în pântecul său pe Fiul lui Dumnezeu, a fost curățată de păcatul strămoșesc. „*Duhul Sfânt se va pogori peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri; pentru aceea și Sfântul Care se va naște din tine Fiul lui Dumnezeu Se va chema*” (Lc. 1, 35).

Referitor la această stare de „preanevinovată și Maică a Dumnezeului nostru”, Sfântul Ioan Damaschin spune: „Deci, după consimțământul Sfintei Fecioare, Duhul Sfânt s-a pogorât peste ea, potrivit cuvântului Domnului pe care l-a spus îngerul, curățând-o și dându-i în același timp și puterea de a da naștere”³⁰⁹. Iar în „Mărturisirea lui Mitrofan Kritopulos” se spune: „Pentru ce Duhul Sfânt vine mai

304. *Ibidem*, p. 245.

305. *Învățătura de credință ortodoxă*. Edit. I.B.M., București, 1952, p. 95-96.

306. Pr. Prof. MIRCEA CHIALDA, *Preacurata Fecioară Maria, Maica Domnului*, în “S.T.”, XXX (1981), nr. 5-6, p. 332.

307. Prologoale, Vol. I, Edit. Bunavestire, Bacău, 1995, p. 366.

308. Pr. IOAN MIRCEA, *Cuvânt la Nașterea Maicii Domnului*, în „Glasul Bisericii”, nr. 9-10, 1971, p. 792.

309. Pr. Prof. MIRCEA CHIALDA, *op. cit.*, p. 333.

întâi peste ea? Ca să o curețe pe ea și s-o facă vas vrednic de întruparea Cuvântului, căci ea avea nevoie de curățare. Deci, dacă ea nu s-ar fi conceput și născut în același mod ca și ceilalți oameni, ea n-ar fi avut nevoie de curățarea de la Duhul Sfânt”³¹⁰.

Zămislirea și nașterea după trup a Mântuitorului rămân o lucrare teandrică, de colaborare între Dumnezeu și om: „Întruparea nu a fost numai lucrarea Tatălui, a puterii Sale și a Duhului Său, ci a fost totodată lucrarea voinței și credinței Fecioarei. Fără consimțământul Preacuratei, fără concursul credinței, acest plan era tot atât de irealizabil ca și fără intervenția însăși a celor trei Persoane dumnezeiești”³¹¹.

Și pentru a nu ne îndepărta de familie, de membrii familiei în general și de femeie în special, vom spune că prin Sfânta Fecioară Maria se face începutul reabilitării femeii. Din ziua în care oamenii au căzut în genunchi înaintea Maicii Domnului, din ziua aceea femeia a fost privită cu alți ochi³¹². Și adăugăm noi, din ziua în care Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, i-a zis Mamă, din acea zi, cea care a fost și a rămas fecioară, înainte și după nașterea supranaturală a Mântuitorului Hristos, a devenit Mama tuturor neamurilor.

Tot în Sfintele Evanghelii vedem că Mântuitorul este de acord cu făgăduința lui Zahau: „*Iată, jumătate din averea mea, Doamne, o dau săracilor și, de am nedreptăți pe cineva cu ceva întorc împătrit*” (Lc. 19, 8-10). Deși această promisiune, acest angajament luat de Zahau în fața Fiului lui Dumnezeu, nu are în vedere fecioria sau castitatea, totuși, suntem îndreptățiți să subliniem faptul că Mântuitorul Hristos i-a apreciat pe cei care s-au legat de numele lui Dumnezeu printr-un vot sau altul, făcându-ne să înțelegem că în afara familiei, care se întemeiază prin taina căsătoriei, mântuirea se poate obține și prin păstrarea curăției trupesti, și, ipso facto, prin păstrarea fecioriei.

Despre fecioare a scris și Sfântul Apostol Pavel, care – printre altele – le îndemna pe tinerele fecioare, creștine, să rămână necăsătorite, pentru a purta „*grijă de cele ale Domnului, ca să fie sfinte și cu trupul și cu duhul*” (I Cor. 7, 34, 37, 40). Ele nu greșesc însă dacă se vor căsători (I Cor. 7, 28, 36, 38). De altfel, cei care duc o viață feciorenică nu sunt mai presus decât cei care se folosesc de căsătorie, în chip legiuit, adică au încheiat-o conform legiurilor Bisericii. De aceea, cel care trăiește în castitate (feciorie) nu trebuie să se creadă „...mai presus de cei ce sunt căsătoriți... Oare tu, care trăiești în castitate, nu ești născut din cei căsătoriți?...”³¹³.

Pornind de la textul Sfintei Scripturi, Sfinții Părinți ne-au lăsat și ei pagini de o rară frumusețe privind votul fecioriei. În duhul acestei Sfinte Scripturi, unul dintre acești Sfinți Părinți, Sfântul Vasile cel Mare, scrie că o fecioară este „...mireasa lui Hristos și un vas sfințit închinat stăpânului”; „fecioara este” – preciza același

310. Diac. Lector IOAN I. ICĂ, *Mărturisirea de credință a lui Mitoфан Kriropulos*, Sibiu, 1973, p. 258.

311. Pr. BORIS RĂDULESCU, *Fecioara Maria – Născătoare de Dumnezeu*, în “*Glusul Bisericii*”, XXXV, nr. 9-10 (1976), p. 925.

312. Pr. GH. PERVA, *Femeia în lumina creștinismului*, Edit. Diecezană, Arad, 1940, p. 9.

313. Sf. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cetehezele*, IV, 25, trad. Pr. D. Fecioru, Col. Izvoarele Ortodoxiei, 6, Edit. I.B.M., București, 1943, p. 123-124.

Sfânt Părinte – „cea care s-a adus de bună voie Domnului, renunțând la căsătorie și preferând viața de sfințenie”³¹⁴.

Cât privește vârsta la care o fecioară putea să depună votul fecioriei, Sfântul Vasile cel Mare scrie că „...făgăduințele făcute Domnului le admitem din clipa în care vârsta omului a ajuns la maturitatea judecării”³¹⁵, adică „...numai când acestea au ajuns la mai mult de 16 sau 17 ani, fiind deplin stăpâne pe gândirea lor, și dacă, după ce au fost supuse unei destul de îndelungate cercetări, ele au stăruit, după ce au cerut cu insistență și după ce s-au rugat să fie permise, abia atunci pot fi numărate între fecioare, confirmând făgăduința care prezintă astfel de garanții și putând fi pedepsite fără cruțare dacă ar călca-o”³¹⁶.

Pentru Sfântul Vasile cel Mare, cele care veneau spre viața de necăsătorie trebuia să dovedească faptul că o fac din convingeri personale. „Căci multe sunt aduse înainte de împlinirea acestei vârste de părinți, de frați sau de alte persoane apropiate lor, fără ca ele să vină din convingere personală spre viața de necăsătorie... Astfel de tinere... trebuie să aștepte până ce vom cerceta amănunțit intenția lor proprie.”³¹⁷

După același Sfânt Părinte, săvârșește un mare păcat fecioara „care își dăruiește trupul unor căsătorii clandestine...; fără îndoială că este cu mult mai grav ca o mireasă să devină adulteră, necinstind și unirea pe care a făcut-o cu mirele său, dându-se unor plăceri necurate... Și după cum numim adulter pe cel care viețuiește împreună cu o femeie străină, fapt pentru care nu-l primim la Cuminecătură, până ce nu se va fi lăsat cu totul de păcat, tot așa vom hotărî și când este vorba de fecioară”³¹⁸.

Făcând apel și la textul Sfintei Scripturi, Sfântul Vasile cel Mare scrie că fecioarele care „...cad sub patimile trupului și-și calcă astfel legământul”, căsătorindu-se, „...ar putea fi reprimite în comunitatea Bisericii după ce vor fi făcut penitență vreme de un an, pentru că se aseamănă cazul lor cu al celor care se căsătoresc a doua oară”³¹⁹.

Sfântul Vasile cel Mare prevede și pentru bărbații care și-au depus „făgăduințele pentru feciorie” și apoi se întorc „iarăși la viața de trup și de plăceri, să fie supuși pedepsei cu care sunt condamnați cei care trăiesc în desfrânare”³²⁰.

Prin urmare, pentru Părinții Bisericii, fecioria nu a constituit un impediment la căsătorie. Încălcarea votului fecioriei a fost asimilată nu numai cu adulterul, ci și cu cei care se căsătoresc a doua oară.

Urmând predania apostolică, Constituțiile (Așezămintele) apostolice cereau ca „...fecioara să fie sfântă cu trupul și cu sufletul..., ca o locuință a Sfântului Duh” (I Cor. 7, 34), căci trebuie ca ceea ce a făgăduit, să facă fapte vrednice de

314. Sfântul VASILE CEL MARE, *Epistola 199, Către Amfilohiu*, XVIII, trad. Pr. Prof. T. Bogdogae, P.S.B., 12, I.B.M., București, 1988, p. 401.

315. *Ibidem*.

316. *Ibidem*, p. 401-402.

317. *Ibidem*, p. 402.

318. *Ibidem*.

319. *Ibidem*.

320. *Ibidem*, XIX, p. 402.

făgăduința dată, pentru ca făgăduința ei să dovedească că este adevărată..., iar nu pentru ponegrirea căsătoriei”³²¹.

În fine, putem spune că „*fecioara înțeleaptă*” (Mt. 25, 9) rămâne aceea care traduce cuvântul Evangheliei în viața de toate zilele³²². Acest tip de „fecioară” prefigurează, de altfel, starea monahală feminină³²³.

După cum am constatat, fecioria (castitatea) a fost și ea în atenția predicii Mântuitorului Hristos, care a lăsat Bisericii Sale, prin Apostolii Săi, rânduiești și norme de urmat de cei care, prin înfrânarea poftelor trupești, doresc să viețuiască în făgăduința sau votul fecioriei.

7. Elemente ale familiei în predica Mântuitorului la Sfinții Apostoli

Familia, cu tot ce are ea mai reprezentativ, unitatea indisolubilă, a celor doi – bărbat și femeie – obținută prin Taina Nuntii, prezintă înfățișări diferite, în funcție de epoci, grad de civilizație și mod de viață. „Instituită de Dumnezeu ca să asigure perpetuarea speței umane pe pământ până ce planurile de îndurare se vor împlini în cer, ea e locul de origine prin excelență, suportul natural și punctul de alipire a oricărei existențe individuale și, în același timp, mediul cel mai prielnic dezvoltării normale. Dar ea e de asemenea celula inițială a oricărei societăți adevărate.”³²⁴

După unii moraliști, care repetă o idee a filozofului Platon, omul nu-și are plinătatea ființei în individ, ci în perechea alcătuită din bărbat și femeie. Cele două sexe se întregesc reciproc trupește și sufletește, constituind numai laolaltă o unitate umană plinară și posedând de asemenea puterea de perpetuare a neamului omenesc³²⁵.

Mântuitorul Hristos restaurează caracterul religios al căsătoriei. Prin harul Duhului Sfânt, purifică, înobilează iubirea conjugală. Domnul Iisus își inaugurează activitatea cinstind căsătoria cu prezența Sa la Cana Galileii (In. 2, 2-11). Domnul Hristos face aluzie la nuntă, așa cum se celebra la iudei și în parabolele Sale, având pentru ea nu numai cuvinte de mare cinstire (Mt. 22, 1-14; 25, 1-13), ci și precizări privind caracterul ei indisolubil³²⁶.

Din scrierile Sfinților Apostoli aflăm că în familia creștină soții sunt egali înaintea lui Dumnezeu (Gal. 3, 28). Practica din lumea păgână, în care bărbatul era despotul familiei³²⁷, aducea sacrificii, avea puteri aproape nelimitate asupra soției și copiilor, nu era urmărit de lege în caz de adulter etc., fusese deci înlocuită prin unirea liber consimțită între bărbat și femeie, între parteneri cu drepturi și datorii egale.

321. *Constituțiile Apostolilor*, IV, 14, trad. I. Mihălcescu, Chișinău, 1928, p. 111.

322. Cf. J. BLANK, *Frauen in den Jesusüberlieferung*, in *Die Frau im Urchristentum*, Edit. Herder, Freiburg – Basel – Wien, f.a., p. 39.

323. *Ibidem*.

324. R.P. COULET, *Le Problème de la famille*, vol. I. *La Crise du foyer*, Edit. Spes, Bordeaux, 1924, p. 13.

325. Cf. HRISTU ANDRUTSOS, *Sistem de Morală*, trad. Dr. I. Lăncrăjan și Prof. Ermis Mudopoulos, Sibiu, 1947, p. 300.

326. Cf. H. LES TRE, *Mariage*, în P. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, col. 770.

327. Cf. FUSTEL DE COULANGE, *La cité antique*, Paris, 1927, p. 90-100.

Femeia era totodată chemată la aceeași mântuire ca și bărbatul³²⁸, participând și ea la aceeași credință și la aceeași viață a harului și prin Taina Cununiei.

Într-adevăr, după cum am putut constata, femeia capătă demnitatea de om de-abia în Noul Testament. În toate religiile vechi (mesopotamieni, babilonieni, greci, romani) femeia era subordonată bărbatului, care putea dispune de ea după bunul său plac. Legea Noului Testament prevede însă ca bărbatul să aibă o singură femeie, pe care trebuie s-o stimeze și s-o iubească la fel ca pe sine însuși. După cuvântul Apostolului Pavel, nici tatăl, nici mama n-au întâietate față de soție. Bărbatul creștin este dator să-și iubească femeia sa cum se iubește pe sine însuși, devenind „*amândoi un trup*” (Efes. 5, 25-31).

Aceeași Lege a Noului Testament prevede ca și soțiile să-și stimeze și să-și respecte soții, nu din teamă și nici din obligații, ci dintr-un sentiment de iubire divină (Efes. 5, 22 ș.u.), fiindcă „*așa se cuvine în Domnul*” (Colos. 3, 18). Prin ascultarea de soți, pornită din dragostea ce le poartă, soțiile au darul ca prin purtarea lor, prin felul lor de „*viață curată și plină de sfială*”, să câștige „*fără propovăduire*” pe soții lor întru ascultarea cuvântului lui Dumnezeu (I Petru 3, 1-2). Așadar, prin purtarea lor creștinească, femeile creștine propovăduiesc însuși cuvântul Evangheliei, devenind astfel exemplul de urmat și pentru soții lor. Mai mult, Noul Testament cere ca femeia creștină „*să aibă o viață cuviincioasă, să nu fie nici clevetitoare, nici dedată la băuturi, ci cumpătată, cu viață curată, să-și vadă de treburile casei, să fie bună, pentru ca, prin faptele ei, nu cumva să fie bărfit Cuvântul lui Dumnezeu*” (Tit 3, 3-5).

După cuvântul Apostolului Petru, femeia creștină trebuie să fie „*...omul cel tainic al inimii, întru nestrăcioasă podoabă a duhului blând și liniștit, care sunt de mare preț înaintea lui Dumnezeu*” (I Petru 3, 4). Același Apostol o îndeamnă pe femeia creștină ca podoaba ei să nu fie cea din afară, adică „*împietirea părului, podoabele de aur și îmbrăcarea hainelor scumpe*” (I Petru 3, 3) ci să exceleze prin și întru virtute.

Cât privește copiii, aceștia sunt considerați ca o binecuvântare a lui Dumnezeu (Luc. 1, 25). Ei sunt cei care dau sens vieții de familie. După Sfântul Apostol Pavel, părinții sunt obligați să împlinescă nu numai nevoile materiale ale copiilor (II Cor. 12, 14; I Tim. 5, 8), ci și nevoile lor spirituale.

În ce privește formarea lor religioasă, Sfântul Apostol Pavel le recomandă părinților să-și crească copiii „*în învățătura și povața Domnului*” (Efes. 6, 4). Pentru îndrumarea lor pe calea virtuții creștine, părinții sunt chiar datori să-și certe copiii; muștrarea lor trebuie însă să fie făcută din iubire, pentru binele lor, și nu dintr-o pornire pătimașă (Col. 3, 21).

La rândul lor, copiii sunt îndemnați să asculte de părinții lor întru toate, căci aceasta este bine plăcută Domnului (Col. 3, 20; Efes. 6, 1-2), și să le dea cuvenita cinstire și ajutor la vreme de nevoi (I Tim. 5, 4).

328. Cf. Mgr. GHEORGHE PAPUC, *Viața creștină după Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, în “S.T.”, VII (1955), nr. 5-6, p. 359.

Sfinții Apostoli, fiind aleși de Mântuitorul Hristos să aducă lumină neamurilor, au învățat de la Iisus că familia are un rol central în încolțirea seminței noii învățături.

Întrucât în perioada de început a întemeierii primelor familii creștine se făcea simțită nevoia clarificării și explicării învățăturii Mântuitorului Hristos cu privire la familia văzută prin prisma tainei căsătoriei, Sfântul Apostol Pavel va fi acela care, în epistolele sale, încearcă și reușește să ducă mai departe învățătura Domnului Iisus Hristos cu privire la familie, ocupându-se în scris de originea familiei, caracteristicile care personalizează familia, scopul urmărit de cei care se unesc prin taina căsătoriei, raporturile ce trebuie să existe între soți, între părinți și copii etc.

Spre deosebire de Mântuitorul, care a ajuns la sufletul ascultătorilor mai mult „prin parabole, prin pilde”³²⁹, Sfântul Apostol Pavel folosește învățătura directă, încercând totuși să folosească principiile pedagogice folosite în vorbirea în parabole de către Domnul Iisus Hristos.

Epistola către Efeseni, deși este o epistolă în care Apostolul Neamurilor întărește învățătura despre Biserică, totuși, în ea găsim poziția Apostolului cu privire la bazele familiei creștine. Îmbrăcând cu duh nou textul din Facerea 2, 24, „*Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup*” (Efes. 5, 31), Sfântul Apostol Pavel spune despre căsătorie că este voită și orânduită de Dumnezeu, punându-se astfel de acord cu cele spuse de Domnul Iisus Hristos: „*Dar de la începutul făpturii, bărbat și femeie i-a făcut Dumnezeu (...) și cei doi vor fi un trup: așa că nu mai sunt doi, ci un singur trup*” (Mc. 10, 6-8).

Preluând învățătura Mântuitorului Hristos³³⁰, Sfântul Apostol Pavel va ține să reamintească faptul că bărbatul și femeia se simt, încă de la Creație, atrași unul de altul și că se completează reciproc, dând astfel contur căsătoriei în forma sa monogamică (I Cor. 11, 11). Apostolul Pavel nu ezită să sublinieze faptul că bărbatul și femeia sunt un singur trup, creat de Dumnezeu. „*Precum femeia este din bărbat și așa și bărbatul prin femeie și toate sunt de la Dumnezeu*” (I Cor. 11, 12), căci Dumnezeu „primează oricărei predanii și interpretări omenești”³³¹.

Și pentru că bărbatul și femeia „prin harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt”, adică chip dumnezeiesc, „se dezvăluie astfel o legătură indisolubilă”³³², între unitatea desăvârșită ce trebuie să caracterizeze familia creștină și unitatea Persoanelor Sfinte Treimi. De altfel, pentru Apostolul Pavel, această unitate a Sfintei Treimi trebuie să fie luată ca model de urmat de cei doi soți. „*Iar celor ce sunt căsătoriți le poruncesc, nu eu, ci Domnul: Femeia să nu se despartă de bărbat!... tot așa, bărbatul să nu-și lase femeia*” (I Cor. 7, 10-11), chiar dacă unii creștini

329. Pr. Prof. Dr. DIONISIE STAMATIOIU, *Despre parabolele Mântuitorului*, în “Mitropolia Olteniei”, XLIX (1997), nr. 1-3, p. 132.

330. Cf. Protos. Lector Dr. JUSTINIAN CÂRSTOIU, *Împărăția cerurilor, scopul final al omului*, în “S.T.”, XLIX (1997), nr. 3-4, p. 166.

331. Pr. Prof. Dr. DIONISIE STAMATIOIU, *Istoricul interpretării Sfintei Scripturi*, în “M.O.”, XLVII (1995), nr. 1, p. 28.

332. Pr. Prof. CONSTANTIN GALERIU, *Preoția, taină și slujire în viața Bisericii*, în “Ortodoxia”, XXXIV (1982), nr. 4, p. 540.

de pe vremea Apostolului Pavel credeau – în mod eronat – „că totul îi este îngăduit aceluia care posedă libertatea în Hristos”³³³.

În Epistola către Romani, care are un caracter soteriologic, Sfântul Apostol Pavel admonestează soțul (soția) care fără motiv își părăsește femeia (bărbatul), fapta lui ducând la distrugerea unității familiei creștine și la căderea în adulter: „*Prin urmare, ea se va numi adulteră dacă va fi cu alt bărbat în timp ce bărbatul ei trăiește; dar dacă i-a murit bărbatul, este liberă față de lege, așa încât ea să nu fie adulteră dacă ia un alt bărbat*” (Rom. 7, 3). Iar cei care nu ascultă de povăța Apostolului devin „roada morții”, căci nu au vegheat la „păzirea adevărului revelat”. Excepție făcând cazul în care decesul unuia dintre soți rupea legătura conjugală³³⁴, numai atunci soțul rămas în viață era liber să se recăsătorească, fiindcă „Dumnezeu a gândit” – spune Fericitul Augustin – „că pentru a-l smulge pe om din puterea diavolului trebuia să-l înfrângă nu prin putere, ci prin dreptate, ca oamenii, imitând pe Hristos să învingă pe diavol prin dreptate, și nu prin putere”³³⁵.

Apostolul Pavel, ca sfânt trăitor întru Hristos, în Epistolele sale întărește unitatea căsătoriei, conștientizându-i pe soți de sfințenia căsătoriei, de faptul că, la nunta din Cana Galileii, Mântuitorul Hristos, Om adevărat și Dumnezeu adevărat, a binecuvântat căsătoria, așezând-o între cele șapte sfinte taine ale Bisericii. Mai mult, Apostolul Neamurilor compară legătura prin Taina Căsătoriei, dintre bărbat și femeie, cu trăirea mistică existentă între Hristos și Biserica Sa: „*Dar așa cum Biserica se supune lui Hristos, tot astfel și femeile să le fie întru toate bărbaților lor. Bărbaților, iubiți femeile voastre așa cum și Hristos iubește Biserica...*” (Efes. 5, 24-25).

De aceea, cei care primesc Taina Căsătoriei se unesc și cu Hristos, în Biserică, fără însă a fi obligați să consimtă unirea sfântă, căci dacă „Dumnezeu a chemat pe toți la mântuire”, „nașterea spirituală depinde de cel ce se naște”³³⁶, chiar dacă Hristos „*S-a dat pentru ea ca s-o sfințească, curățând-o prin baia apei prin cuvânt*” (Efes. 5, 25-26). Numai așa ia naștere „Biserica mică”, adică familia, cum i-a plăcut Sfântului Ioan Gură de Aur să spună, ca o completare la cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „*nici femeia fără bărbat, nici bărbatul fără femeie, ci în Domnul*”, adică toate privite cu ochiul revelației biblice³³⁷.

Și precum Biserica mare formează Trupul lui Hristos, în care credinciosul, prin Sfintele taine, intră în comuniune cu Mântuitorul, tot așa Biserica mică, familia, fiind înglobată în Biserica mare, se împărtășește de prezența lui Hristos, considerând pe Mântuitorul Cap și Conducător spiritual în menținerea unității dintre cei doi soți, întru iubire, „*pentru că noi suntem mădulare ale trupului Său, din carnea Lui și din oasele Lui*” (Efes. 5, 30).

333. *Studiul Noului Testament*, întocmit de P.C. Diacon NICOLAE I. NICOLAESCU, P.C. Pr. GRIGORIE MARCU și P.C. Pr. SOFRON VLAD, Ediția a doua, Edit. I.B.M., 1977, p. 130-131.

334. Pr. Prof. Dr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderea ei*, în „Ortodoxia”, XVI (1964), nr. 1, p. 47.

335. FERICITUL AUGUSTIN, *De Trinitate...*, în P.L., XIII, 1027.

336. Mgr. CONSTANTIN I CORNIȚESCU, *Studiu comparativ între marele cuvânt catehetic al Sfântului Grigorie de Nissa și manualul către Laurențiu al Fericitului Augustin*, în „Ortodoxia”, XVI (1964), nr. 1, p. 122.

337. PAUL EVDOKIMOV, *Femeia și mântuirea lumii*, Asociația filantropică medicală creștină Christiana, București, 1995, p. 181.

După cum se știe, Biserica Răsăriteană „respinge căsătoria a patra (...) iar căsătoria a doua și, mai ales, pe a treia le îngăduiește mai mult din pogorământ”³³⁸. Or, principiul indisolubilității căsătoriei și caracterul ei monogamic, enunțate de Mântuitorul Hristos, au fost reafirmate și de Apostolii Săi. De pildă, Apostolul Pavel spune: „*Te-ai legat cu femeie? Nu căuta dezlegare. Te-ai dezlegat de femeie? Nu căuta femeie*” (I Cor. 7, 27).

După cum se știe, până la venirea Domnului Iisus, desfrâul se practica și în incinta templelor păgâne³³⁹. Dar, o dată cu Legea Noului Testament, ca remediu contra păcatului desfrâului s-a impus – în primul rând – obligativitatea căsătoriei monogamice. „*Din cauza desfrânării, fiecare să-și aibă femeia sa și fiecare femeie să-și aibă bărbatul său*” (I Cor. 7, 2). Acest îndemn al Apostolului Pavel cerea de la cei care-L urmau pe Hristos iubire și jertfelnicie. Trupul fiind templul în care sălășluiește Duhul Sfânt, prin păcatul desfrâului, cel care păcătuiește nu numai că nu răspunde chemării lui Dumnezeu, care a „trimis pe Fiul Său spre jertfă”, dar uită că au fost cumpărați cu mult preț și au datoria să-L slăvească pe Dumnezeu „*în trupul vostru și în duhul vostru, care sunt ale Lui Dumnezeu!*” (I Cor. 6, 20). De aceea, Apostolul Pavel îi dojenește pe cei care cad într-un astfel de păcat, întrebându-i retoric: „*Au nu știți că trupurile noastre sunt mădularele lui Hristos? Luând deci mădularele lui Hristos le voi face mădularele unei desfrânate? Nicidecum!*” (I Cor. 6, 15). Armonia, unitatea sfântă ce caracterizează Sfânta Treime, locuiește în noi prin prezența Sfântului Duh, Dumnezeu Sfințitorul, pe care-L avem de la Dumnezeu și-L primim prin Taina sfântului Botez. De aceea strigă Sfântul Apostol Pavel: „*Fugiți de desfrânare!*”. Într-adevăr, „*Orice păcat pe care-l va săvârși omul este în afară de trup. Cine se dedă însă desfrânării păcătuiește în însuși trupul său*” (I Cor. 6, 18), și trupul său este mădularul lui Hristos.

Păcatul desfrâului, săvârșit de bărbatul și femeia care nu sunt uniți prin taina căsătoriei, întunecă prezența Duhului Sfânt în trupul lor, și împreună-lucrarea dintre Dumnezeu și om nu mai este posibilă, căci cine săvârșește păcatul desfrâului „*nu disprețuiește un om, ci pe Dumnezeu, Care nu ne-a chemat la necurăție, ci la sfințenie*” (I Tes. 4, 7-8).

Nu se poate vorbi de unire între cei doi soți dacă taina căsătoriei nu se sprijină pe iubire; adică, acel sentiment divin pentru care Dumnezeu-Tatăl a creat lumea, iar Dumnezeu-Fiul a băut paharul tulbure și amar al răstignirii pe cruce, în timp ce Duhul Sfânt scotea turma din prăpastie, făcându-l pe om răspunzător în fața lui Dumnezeu, atunci când i se administrează dumnezeieștile Taine, în cazul nostru, Taina Căsătoriei. Căci „sufletul care se ocupă mai mult decât trebuie de activități exterioare e ca un călător care, din cauză că are în vedere necesitățile căsătoriei, uită pe drum adevărata țintă a vieții”³⁴⁰. Și ținta vieții celor căsătoriți este obținerea mântuirii și, pentru acest deziderat, au nevoie de iubire; au nevoie să primească iubire de la Dumnezeu, au nevoie să le dea iubire celor din jur, și ceea ce este mai important, familia creștină trebuie să fie clădită pe iubire.

338. HR. ANDRUTSOS, *Simbolică*, Edit. Centrul Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 321.

339. IRINEU MIHĂLCESCU, *op. cit.*, p. 275.

340. Sfântul GRIGORIE CEL MARE, (*Dialogul*), *Cartea regulei pastorale*, Edit. I.B.M., București, 1996, p. 35.

Sfinții Apostoli compară iubirea arătată de Hristos pentru Biserica Sa cu iubirea pe care trebuie să o arate doi soți unul față de celălalt, considerând iubirea o datorie: „*Așadar bărbații sunt dator; să-și iubească femeile, ca pe înseși trupurile lor*” (Efes. 5, 28), având obligația „*bărbatul să-i dea femeii iubirea datorată, asemenea și femeia bărbatului*” (I Cor. 7, 3), „*după cum și Hristos a iubit Biserica și S-a dat pe Sine pentru ea*” (Efes. 5, 25). Nu întâmplător, deci, în tradiția Bisericii Ortodoxe, „în Taina căsătoriei, materia este iubirea bărbatului și a femeii; pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, iubirea este cea care unește pe îndrăgostiți între ei și cu Dumnezeu”³⁴¹.

În Biserică, tinerii primesc binecuvântarea iubirii lor prin Taina cununiei, prin care ia de fapt ființă familia creștină. Și această Taină se săvârșește – conform rânduielii și practicii apostolice – în Biserică. De aceea și rațiunea pentru care „locașul sfânt al Bisericii este un element nelipsit din viața spirituală a celor ce-L caută pe Dumnezeu și doresc să se împărtășească din darurile Lui cele bogate, spre a atinge piscurile desăvârșirii creștine, după Modelul Hristos”³⁴².

Primind iubire de la Hristos, fiecare soț are dreptul să o împărtășească celuilalt, în măsura în care i se răspunde prin iubire, ajungându-se la ceea ce spune Sfântul Apostol Pavel: „...*nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus*” (Gal. 3, 28). De altfel, însăși „unitatea de credință”³⁴³ la cei doi soți trebuie să se exprime prin iubire, și atunci nu se mai poate vorbi de o supremație a bărbatului. Dacă Apostolul Neamurilor accentuează ordinea ce trebuie să existe în interiorul familiei, prin cuvintele „*bărbatul este cap femeii*”, el ținea însă să adauge: „*precum și Hristos este cap al Bisericii, trupul Său*” (Efes. 5, 23-24); prin urmare, bărbatul trebuie să se manifeste în relațiile lui cu soția așa cum Hristos este prezent în Biserica Sa, așa cum Domnul Iisus Hristos S-a dat exemplul pe Sine la Cina cea de Taină: „*După aceea a turnat apă în vasul de spălat și a început să spele picioarele ucenicilor și să le șteargă*” (In. 13, 5), astfel, cel mai mare dintre ei trebuie să fie asemenea celui mai mic; și căpetenia, asemenea celui ce slujește (Lc. 22, 26).

Și totuși, se obișnuiește să se spună că femeia trebuie să recunoască, în familie, rolul de conducător al bărbatului, făcându-se apel la aceleași cuvinte ale Marelui Pavel: „*precum Biserica se supune Lui Hristos, așa și femeile bărbaților lor, întru totul*” (Efes. 5, 23-24). Dar se uită în mod voit că aceste cuvinte ale Sfântului Apostol sunt un îndemn, și nicidecum o poruncă. Legea Nouă, Legea iubirii a Domnului Iisus Hristos, nu constrânge, nu obligă pe nimeni, ci arată doar calea, adevărul și viața. Iar dacă Îl luăm ca model de urmat pe Mântuitorul lumii, atunci vom înțelege că înțietatea bărbatului de care vorbește Sfântul Pavel este de fapt „o responsabilitate, și nicidecum o funcție de dominare”³⁴⁴; responsabilitate care poate fi acceptată sau nu; totul depinde de liantul care există între cei doi soți: IUBIREA; pentru ca împreună să devină moștenitori ai harului vieții (I Petru 3, 7).

341. PAUL EVDOKIMOV, *Taina iubirii...*, p. 164.

342. Pr. Asist. LIVIU STREZA, *Biserica, locaș de închinare*, în “Ortodoxia”, XXXIV (1982), nr. 4, p. 569.

343. Lector Dr. CEZAR VASILIU, *Participarea și activitatea profesorilor români de teologie la dialogurile interconfesionale*, în “Ortodoxia”, XXXI-II (1981), nr. 4, p. 548.

344. Pr. Prof. ION BRIA, *Credința pe care o mărturisim*, București, 1987, p. 305.

Dacă însă soțul nu este conștient de această responsabilitate, iubirea dintre cei doi se diluează, și atunci apar conflictele, despre care Sfântul Ioan Gură de Aur zice: „Ce fel de însoțire poate fi când femeia tremură de frica bărbatului? Ce fel de plăcere va simți bărbatul, când el trăiește cu o sclavă, și nu cu o femeie liberă?”³⁴⁵.

Doar ascultarea de Dumnezeu, care este singurul Domn al creației, conferă iubirii o valoare deplină, faptul de a fi integral iubire³⁴⁶. Numai în ascultarea Cuvântului lui Dumnezeu își găsesc împlinirea învățăturile Sfinților Apostoli cu privire la relația ce trebuie să caracterizeze bărbatul și femeia în cadrul familiei creștine; căci, deși Fiul este egal Tatălui, „*a învățat ascultarea din cele ce a pățimit*” (Evrei 5, 8). Și știm că Iisus Hristos a pățimit și pentru „Mica Biserică”, pentru familia creștină care-L caută și Îi urmează dumnezeiasca învățătură.

Când vorbim de aspectul moral al căsătoriei, respectiv al familiei, se cuvine să avem în vedere definiția moralei și caracterul ei peren, care a străbătut veacurile căutând să reglementeze relația omului cu Dumnezeu, pe verticală, și a omului (credinciosului!) cu semenul său, pe orizontală. „Dumnezeu-Fiul, ca persoană, trăiește viața noastră, pentru ca noi să o trăim pe a Lui. Persoana e, încă o dată, revelatoare și comunitară; revelează ființa, care în sinea ei e iubire, și o comunică.”³⁴⁷

Iisus Hristos le comunică iubirea Sa celor doi, bărbatul și femeia, care-și fângăduiesc credințioșie și viață morală în căsnicia lor, atunci când primesc binecuvântarea preotului la taina căsătoriei. „*Femeia nu este stăpână pe trupul său, ci bărbatul; asemenea, nici bărbatul nu este stăpân pe trupul său, ci femeia*” (I Cor. 7, 4).

Prin cele enunțate, Apostolul Pavel arată că aceia care s-au unit în fața Sfântului altar formează un singur trup și unirea conjugală în doi trebuie să dăinuie în iubirea reciprocă, pentru a învinge toate cele potrivnice. Și astfel, cei doi vor viețui avându-L ca model pe Hristos.

Pentru a deveni lucrătoare, iubirii conjugale i s-a conferit, de către Dumnezeu Sfințitorul, Sfântul Duh, darul credințioșiei, ca cei doi să obțină cununa vieții: „*Fii credincios până la moarte, și îți voi da cununa vieții*” (Apoc. 2, 10).

Combătând păcatul desfrâului, Sfântul Apostol Pavel cere ca cel care continuă într-o astfel de stare să fie scos din comunitatea creștină în care trăiește: „*pe unul ca acesta să-l dați satanei spre pieirea trupului, pentru ca sufletul să se mântuiască în ziua Domnului Iisus!*” (I Cor. 5, 5). Întrucât căsătoria, prin care se întemeiază familia creștină, este chipul unirii Lui Hristos cu Biserica (Efes. 5, 23-32), Apostolul cere ca „*cinstită să fie nunta în toate și patul nespurcat. Iar pe desfrânați îi va judeca Dumnezeu*” (Evr. 13, 4).

Această bogată exemplificare a învățăturii Domnului Iisus Hristos, exprimată de Sfinții Apostoli în Epistolele lor, era o necesitate pentru Biserica creștină. „Creștinismul primar nu putea porni în lume cu un cult religios lipsit de orice temeii anterior și nici cu unul împrumutat de la cultele păgâne ale vremii.”³⁴⁸ Același raționament este valabil și pentru aspectul moral care trebuia să

345. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către efeseni*, trad. De Arhim. Atanasie, Iași, 1902, Om. XX, p. 194.

346. AL. SCHMEMANN, *Pour la vie du monde*, Edit. Desclée, p. 102.

347. Părintele GALERIU, *Jertfă și Răscumpărare*, Edit. Harisma, p. 144.

348. Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Ortodoxia românească și patria*, în „Ortodoxia”, XXXII (1980), nr. 4, p. 591.

guverneze familia care s-a sfințit prin taina căsătoriei, taină ce face parte din cultul religios creștin.

Sfaturile date de Sfântul Apostol Pavel cu privire la căsătoria mixtă (căsătoria dintre un creștin și un necreștin) rămân mărturie peste veacuri a toleranței religioase a creștinilor: „*Bărbatul necredincios*” – preciza Apostolul Pavel – „*se sfințește prin femeia credincioasă și femeia necredincioasă se sfințește prin bărbatul credincios*” (I Cor. 7, 14), fiindcă, „*altfel, copiii voștri ar fi necurați*” (I Cor. 7, 14).

Sfinții Apostoli nu puteau să vorbească despre armonia conjugală fără să le recomande celor căsătoriți postul și rugăciunea. Tulburat de ceea ce constata că se întâmplă în Corint, Sfântul Apostol Pavel le cere soților creștini din acest oraș: „*Să nu vă lipsiți unul de altul decât prin bună înțelegere, pentru un timp, ca să vă îndeletniciți cu postul și cu rugăciunea; și apoi să fiți din nou împreună, ca nu cumva satana să vă ispitească prin neputința voastră de a vă stăpâni*” (I Cor. 7, 5). Analizând textul, observăm că Apostolul Pavel nu le impune celor căsătoriți să se retragă din societatea în care își duc existența, pentru a trăi în post și rugăciune, ci accentuează, ca un adevărat pedagog al Lui Hristos, „*să vă lipsiți unul de altul decât prin bună înțelegere*”; cu alte cuvinte, soțul care dorește postul și rugăciunea bun lucru dorește, dar aceasta să se înfăptuiască cu consimțământul celuilalt soț. Altfel, postul și rugăciunea încetează să mai fie mijloc de sporire duhovnicească între cei doi, și familia creștină poate să-și piardă unitatea, căci satana lucrează, și atunci deșertul nu se mai transformă „în pășune spirituală, în pajiște a sfinților”³⁴⁹.

Plecând de la sfaturile Sfântului Apostol Pavel, tradiția Bisericii a introdus la Taina cununiei rugăciunea: „...dă-le lor (adică mirilor!) bună înțelegere sufletească și trupească... păzește-i în pace și bună înțelegere. Arată nunta lor cinstită, ferește patul lor neîntinat. Binevoiește să-și petreacă viața lor fără prihană. Și-i învrednicește pe dânsii să ajungă bătrâneți fericite, cu inimă curată împlinind poruncile Tale”³⁵⁰.

Apostolul Neamurilor le lăsa libertate celor care doreau să retrăiască, „*asemenea lui Noe în arca sa, experiența umanității sustrasă, prin mila lui Dumnezeu, lumii contaminate. Cu acest recul, ei măsurau profunzimea căderii și lacrimile lor de penitență amestecau apele potopului cu cele ale botezului. Printre ramuri și în bătaia vântului, ei duceau viața păsărilor îmbătate de cer și de Dumnezeu*”³⁵¹; și aceștia erau părinții deșertului, cei care depuneau în fața lui Dumnezeu votul fecioriei. Dar aceasta, Sfântul Pavel o spune „*ca un sfat, nu ca o poruncă*” (I Cor. 7, 6), adică nu presupunea obligativitatea legii Lui Hristos.

Sfinții Apostoli, iudei de origine și trăind, până la chemarea la apostolat, sub legea lui Moise, vedeau în nuntă, ca scop principal, înmulțirea neamului omenesc, nașterea de prunci. După ce au cunoscut însă învățătura dumnezeiască a Domnului Iisus Hristos, au înțeles că, în familie și pentru familie, pruncii devin un liant

349. PAUL EVDOKIMOV, *Înnoirea spiritului*, Edit. Pandora, Târgoviște. 1997, p. 181.

350. *Aghiasmatar*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teotist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, ediția a cincea, Edit. I.B.M., București. 1992, p. 88.

351. Idem, p. 185.

puternic; părinții având responsabilitate mare față de copii, precum și copiii să-și cinstescă pe părinții lor. În familia creștină, copiii „sporesc în mod esențial comuniunea dintre soți, prin responsabilitatea comună, în care ei se unesc, deci adâncesc esența căsătoriei, care fără copii se sărăcește de substanța spirituală interioară”³⁵². În această privință, ilustrative sunt cele scrise de Apostolul Pavel în Epistola I Timotei: „*Ea se va mântui prin naștere de copii, dacă cu simplitate rămâne în credință, în iubire și în sfințenie*” (I Tim. 2, 15).

Dacă Eva a fost amăgită și s-a făcut călcătoare de poruncă și la rândul ei l-a amăgit și pe Adam, familia creștină, respectiv soțul și soția care rămân cu înțelepciune în credința cea întru Hristos, Domnul, în Dragoste și în sfințenie, se mântuiește prin naștere de prunci. Iar Atunci când sunt binecuvântați și primesc, prin puterea Duhului Sfânt, să aibă copii, Apostolul îndeamnă părinții să-și crească odraslele astfel: „*Și voi, părinților, nu-i întărați pe copiii voștri, spre mânia; dimpotrivă, creșteți-i întru învățătura și cercetarea Domnului*” (Efes. 6, 4). Iar soții care detestă nașterea de prunci devin „o unitate egocistă în doi”³⁵³.

Cei care, din diferite pricini omenești, nu pot aduce pe lume copii nu au închise porțile spre viața veșnică, întru lumina lui Hristos, deoarece „prin nașterea de fii”, așa cum arăta Sfântul Apostol Pavel, se obține mântuirea în măsura în care femeia rămâne „în credință, în iubire și sfințenie”. Înțelegem deci că nașterea de prunci, fără să fie însoțită de celelalte mijloace menționate, nu duce familia creștină la câștigarea mântuirii; nașterea de prunci rămânând o „harismă” (un dar!) care nu este absolut necesară pentru mântuire, iar în familia unde lipsește această „harismă”, cuplul (soțul și soția) o poate înlocui prin alte și alte „harisme” pe care le vor primi ei de la Dumnezeu, ca răspuns la credința lor adevărată.

Sfântul Apostol Pavel, în Epistola către Coloseni, zice: „*Copiilor, întru toate ascultați-i pe părinții voștri, căci aceasta este bineplăcut Domnului*” (Colos. 3, 20), iar părinților le face recomandarea de a-i iubi pe copiii lor: „*Părinților, nu-i întărați pe copiii voștri, ca să nu se deznădăjduiască*” (Colos. 3, 21). Rezultă deci că este de datoria părinților să organizeze și să dirijeze creșterea copiilor într-un mediu adecvat, creștinesc; nu prin impunerea forței celui mai mare, ci educația creștinească să fie liber consimțită, ca astfel raporturile dintre părinți și copii să se sprijine pe învățătura dumnezeiască a Mântuitorului Hristos și pe îndemnul creștinesc al Sfinților Săi Apostoli. Numai așa iubirea devine temelia întregii educații a copiilor. Iar în familia creștină unde lucrează iubirea, copiii nu sunt lipsiți de bunăcuviință și nu devin obstacole (copiii!) pentru admiterea tatălui lor la taina preoției³⁵⁴.

Sfântul Apostol Pavel accentuează rolul pe care trebuie să-l joace părinții, respectiv familia, în educarea religioasă a copiilor: „*Plin sunt și de amintirea neprefăcutei credințe care este în tine, aceea care mai întâi s-a sălășluit în bunica*

352. Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, București, 1978, p. 180.

353. *Ibidem*, p. 193.

354. Pr. Prof. Dr. GRIGORE MARCU, *Sfântul Apostol Pavel despre modelul de viață creștinească*, în “S.T.”, II (1957), nr. 1-2, p. 8.

ta Loida și în mama ta Eunichi, și despre care sunt încredințat că este și întru tine” (II Tim. 1, 5; cf. și I Petru 1, 18).

Prin epistolele sale, Sfântul Pavel îi îndeamnă pe cei care se căsătoresc să îndeplinească preceptele evanghelice față de copiii lor și față de ei înșiși. Virtuțile căminului familial, sprijinul reciproc, leac împotriva singurătății, gânduri alese, săvârșirea faptelor bune.

Părinții, pe lângă îndemnul de ordin moral pe care le au față de copiii lor, au obligația părintească să protejeze și să se îngrijească și de viața fizică, de situația materială a fiilor lor. „...Fiindcă nu copiii sunt datori să agonisească pentru părinți, ci părinții pentru copii” (II Cor. 12, 14). Mai mult, Sfântul Apostol Pavel consideră că neîndeplinirea acestei obligații duce la lepădarea de credință: „Dacă însă cineva nu poartă de grijă alor săi, și mai ales de cei din casa lui, acela s-a lepădat de credință și e mai rău decât un necredincios” (I Tim. 5, 8).

Dar toate acestea, părinții trebuie să le înfăptuiască printr-o rațiune luminată de credința în Domnul Iisus Hristos, Care spune: „Toate câte veți cere, rugându-vă cu credință, veți primi” (Mt. 21, 22).

Încă din epoca apostolică, familiile au fost și focar de iradiere a învățurii lui Hristos. Ele au fost, de altfel, primele lăcașuri de rugăciune, în care S-a proslăvit Hristos Cel Înviat a treia zi după Scripturi, și unde membrii familiei s-au împărtășit de Hristos Cel Euharistic. O astfel de Biserică a lui Hristos a fost și aceea din casa Lidiei din Filipi (F. Ap. 16, 15, 31-34), aceea din casa lui Acvila și Priscila (I Cor. 16, 19), precum și cele din casa lui Nimfas (269), a lui Filimon (Filim. v. 2) etc.

Dar, revenind la relația ce trebuie să guverneze familia creștină, Sfântul Apostol Pavel, adresându-se de această dată copiilor, amintește în Epistola către Efeseni a cincea poruncă din Decalog; nu înainte însă de a le cere copiilor să asculte de părinții lor: „Copii, ascultați întru Domnul de părinții voștri, căci așa este drept. Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta (...), ca să-ți fie bine și să trăiești ani mulți pe pământ” (Efes. 6, 1-2).

Și pentru ca să aibă copiii un model de urmat, Apostolul Pavel Îl dă ca exemplu de ascultare pe Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, care a ascultat de Tatăl Ceresc, „S-a smerit pe Sine făcându-Se ascultător până la moarte, și încă moarte pe cruce!” (Filip. 2, 8).

Pornind de la învățătura lui Hristos, Sfinții Apostoli au văzut în familie o instituție sfântă de Dumnezeu, și care, la rândul ei, poate să sfințească, prin harul pogorât de la Domnul Iisus Hristos, pentru Dumnezeu Sfințitorul, Sfântul Duh, pe cei cu care intră în contact, căci nu în zadar membrii familiei erau numiți de Apostoli cu apelativul „sfinți” (Rom. 1, 7; I Cor. 1, 2; Efes. 1, 1; Filip. 1, 1).

Concluzionând, putem deci spune că elementele de bază ale familiei, pe care le aflăm în viața și predica Mântuitorului, se regăsesc din plin în scrierile Sfinților Apostoli. Mai mult, la Sfinții Apostoli, principiile enunțate de Mântuitorul, privind familia creștină, au fost reafirmate, dezvoltate și actualizate potrivit cerințelor concrete ivite în sânul diferitelor comunități creștine, locale, constituite într-un cadru etnic și geografic bine precizat.

IV. FAMILIA DE ASTĂZI ÎN LUMINA NOULUI TESTAMENT

Firește, nu putem vorbi de familie, în lumina Noului Testament, fără să aruncăm o privire și asupra realității vieții de familie din zilele noastre. Mai concret, nu putem să nu interpelăm realitatea neo-testamentară pentru cea de astăzi, în care familia creștină și-a pierdut nu numai reperatele ei biblice, ci și sensul viețuirii ei autentice, adică în și prin Hristos. Iată de ce familia creștină de astăzi are nevoie mai mult decât oricând de a se conștientiza asupra reperelor ei, asupra scopului și etosului ei exprimate în paginile Noului Testament. Este, de altfel, și rațiunea pentru care, în partea a IV-a a lucrării noastre, vom aborda tematica și problematica familiei de astăzi, în lumina Noului Testament.

În societatea de astăzi, familia are și ea problemele ei, de care Bisericile creștine sunt pe deplin conștiente. „...În numeroase țări și culturi – se menționează într-un document al Consiliului ecumenic al Bisericilor – concepțiile tradiționale în materie de familie și de căsătorie... s-au schimbat și continuă să se schimbe... Factorii economici și sociali pot slăbi căsătoria și instituția familiei; existând posibilitatea, de exemplu, ca bărbații să fie obligați să trăiască separați de familiile lor pentru a putea găsi de lucru; este posibil de asemenea ca părinții să nu fie în măsură să-și educe corect copiii, sau sunt puși chiar în situația de a fi obligați să-i abandoneze.”³⁵⁵

În ultimele decenii, familia a constituit obiectul reflecției și al angajamentului pastoral atât în Biserica Ortodoxă, cât și în Biserica Catolică.

Un ierarh al Bisericii noastre constata că „...identitatea, coeziunea și armonia familiei creștine”, din România de astăzi, sunt „expuse, solicitate și adesea amenințate..., în fața crizei economice (sărăcie, șomaj, nesiguranță etc.), a crizei morale (laxism, libertinaj, senzualism pornografic, dezordini erotice ridicate la rang de normalitate, prostituție din rațiuni comerciale, trafic de copii, divorț, droguri etc.), a crizei spiritual-religioase (sectarism fanatic, prozelitism agresiv, sincretism confuz, relativism doctrinar, indiferentism nihilist etc.)”³⁵⁶

Or, asemenea constatări nefericite au fost făcute și de ierarhi ai Bisericii Romano-Catolice.³⁵⁷ De pildă, în anul 1980, „Sinodul episcopilor” catolici a abordat problema familiei creștine în lumea de astăzi, remarcând aceeași criză morală, prin care trece aceasta, de care făcea mențiune expresă și ierarhul Bisericii noastre. În fine, în anul 1981, Papa Ioan Paul al II-lea a publicat exortația apostolică „*Familiaris consortio*”. Cu acest prilej, s-a scos în evidență și necesitatea imperioasă a rugăciunii – publice și private – în viața familiei creștine de astăzi. Teologii catolici vorbesc, de altfel, de „familia ca subiect al liturghiei”. atunci

355. *L'Unité de l'Église et le renouveau de la communauté humaine. Document d'étude* (Traduit de l'anglais). Conseil Oecuménique des Églises, Budapest, 1989, p. 36. (trad. n.).

356. DANIEL, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Familia creștină – „Biserica de acasă”*, în vol. *Familia creștină azi*, Edit. Trinitas, Iași, 1995.

357. Cf. D. SARTORE, *Famille*, în *Dictionnaire Encyclopédique de la Liturgie* (sans la direction de D. Sartore et A.N. Triacca. Adaption française sans la direction d'Henri Delhougne, vol. I, Edit. Brepols, 1992, p. 399-407.

când membrii familiei „...prelungesc și retrăiesc, acasă, liturghia Bisericii”, și de „familia ca obiect al liturghiei”, atunci când „ritul liturgic i se adresează, ..., vorbește de ea, în mod special în Evhologhiu...”³⁵⁸. Nu întâmplător ei vorbesc chiar de o „liturgie familiale” (liturghie de familie) și de o „viață liturgică a familiei”³⁵⁹. Desigur, prin aceasta, teologii catolici redescoperă și valorifică de fapt doctrina și spiritualitatea Bisericii din primul mileniu, privind familia creștină și dimensiunea ei pastoral-misionară.

1. Biserica, arhetip al familiei

Pentru Sfinții Părinți, Biserica lui Dumnezeu este „tipul și icoana întregului univers”³⁶⁰, este „...ceșul pământesc, întru care locuiește și umblă Dumnezeul Cel ceresc, închipuind răstignirea și înmormântarea și învierea Lui Hristos”³⁶¹. De aceea, „cine nu are ca mamă Biserica nu poate avea pe Dumnezeu ca Tată”³⁶².

În gândirea patristică, „unică, în felul ei”, este și imaginea Bisericii de „mitră a celor născuți după Dumnezeu”, pe care o găsim la Sfântul Grigorie de Nissa³⁶³. Sfântul Părinte spune că „...Biserica trebuie să se numească mitra celor născuți după Dumnezeu, deoarece aceasta purtând în pânțele pe cei spre desăvârșire îi călăuzește la lumină prin credință”³⁶⁴.

Sfântul Simeon Noul Teolog folosește și el o imagine sugestivă, unică în felul ei, pentru a desemna Biserica. „Coasta lui Adam făcută femeie”, adică Eva, zice Sfântul Simeon Noul Teolog, „constituie o imagine a Bisericii.”³⁶⁵

„Naos al lui Dumnezeu”³⁶⁶, „locaș al lui Hristos”³⁶⁷ și „locaș de rugăciune, adunare a poporului”³⁶⁸, Biserica este și arhetip al familiei creștine.

Pentru Sfinții Părinți, familia este o imagine a Sfintei Treimi. Deși o imagine imperfectă a desăvârșirii, comuniunii trinitare, familia rămâne totuși „...o imagine prin care strălucește în lume prototipul ei transcendent. Trinității: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh îi corespunde trinitatea: tată, fiul și mama”³⁶⁹. Într-adevăr, putem

358. *Ibidem*, p. 405.

359. *Ibidem*, p. 406.

360. Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mytagogia*, în P.G., 91. 668; apud. Pr. Dr. IOAN DURĂ, *Imagini, asemănări și denumiri ale Bisericii la Sfinții Părinți*, în *Mărturie Ortodoxă* (Revista Comunității Ortodoxe Române din Olanda), II (1983), nr. 5, p. 13.

361. Sf. GHERMAN AL CONSTANTINOPOLULUI, *Istoria bisericească și teoria mistică*, în P.G., 98. 384; apud Pr. Dr. IOAN DURĂ, *op. cit.*, p. 13.

362. Sf. CIPRIAN, *Despre unitatea Bisericii ecumenice*, c. 5, apud *Apologeti de limbă latină*, trad. Prof. N. Chițescu ș.a., P.S.B., 7. București, 1982. p. 438.

363. Pr. Dr. IOAN DURĂ, *Imagini, asemănări și denumiri ale Bisericii la Sfinții Părinți*, ..., p. 17.

364. Sf. GRIGORIE DE NISSA, *Cuvânt despre Dumnezeirea Fiului și a Duhului Sfânt*, în P.G., 46. 573; apud. Pr. Dr. IOAN DURĂ, *op. cit.*, 17.

365. *Etica*, 2. 3. 84-91; apud. Pr. Dr. I. DURĂ, *op. cit.*, p. 19.

366. Sf. GHERMAN, Patriarhul Constantinopolului, *Istoria bisericească și teoria mistică*, în P.G., 98. 384; apud. Pr. Dr. IOAN DURĂ, *op. cit.*, p. 14.

367. Sf. SIMEON NOUL TEOLOG, *Întâia Cuvântare morală*, apud Filocalia română. vol. 6. p. 150.

368. Sf. GHERMAN, Patriarhul Constantinopolului, *op. cit.*, p. 14.

369. Dr. NICOLAE MLADIN, Mitropolit al Ardealului, *Studii de Teologie morală*, Edit. Arhiepiscopiei, Sibiu, 1969, p. 357.

spune că ceea ce este comuniune tri-personală în sânul dumnezeirii, aceea este comuniune inter-personală în sânul familiei. „Precum acolo este o unitate de viață, dar și o trinitate de persoane” – scria Î.P.S. Sa Nicolae, Mitropolitul Ardealului, - „tot așa aici (în familie – n.n.) există o unitate de viață și iubire, dar și o pluralitate de persoane. Pluralitatea nu nimicește unitatea, unitatea nu nimicește persoanele, ci le desăvârșește.”³⁷⁰

Pentru Noul Testament, Biserica este comunitatea organizată pe principiul credinței comune în Hristos și al vieții comune corespunzătoare³⁷¹. Biserica, despre care vorbește Mântuitorul în cuvântările Sale, este „puterea dumnezeiescului har menită să opereze unirea într-un tot organic, într-o familie, a tuturor ce-l primesc cu credință și cu dragoste”³⁷². familia creștină este deci încorporată organic în marea familie a comunității care se cheamă Biserica.

Așa cum fără harul lui Hristos nu există Biserică, tot așa, fără harul lui Hristos, nu există familie creștină. Nu întâmplător în Biserica Lui Hristos se săvârșește și Taina Cununii. De altfel, între Biserică și Taina Cununii există o relație ontologică și organică.

S-a spus, cu îndreptățire, că „Biserica apare o dată cu tradiția, pentru că tradiția este Revelația încorporată într-o comunitate de oameni credincioși”³⁷³. La scară redusă, familia creștină este și ea o comunitate de oameni credincioși (adulți și copii), care trăiește în duhul acestei Revelații neotestamentare.

Familia, definită drept „comunitatea formată din părinți și copii”, sau „celula din care s-a născut și se bazează societatea omenească”, are ca scop „lărgirea hotarelor împărăției lui Dumnezeu”³⁷⁴. Întrucât fiecare familie face parte din Biserica lui Hristos, care este arhetipul familiei, prezența lui Hristos face din familie o „Biserică”³⁷⁵, adică acea „Biserică mică”, după cum o numește Sfântul Ioan Gură de Aur, spre deosebire de Biserica Mare, prag al împărăției Lui Dumnezeu.

În Noul Testament, căsătoria apare ca o „mare taină”, întrucât închipuie raportul dintre Hristos și Biserică. Hristos este „capul Bisericii” și mirele ei, Biserica este „trupul lui Hristos” și mireasa Lui cea fără de prihană. Tot așa, soțul este capul și mirele soției sale, iar soția este trup și mireasă a bărbatului ei. Și așa cum Hristos a iubit Biserica și S-a dat pe Sine pentru ea, și soțul trebuie să-și iubească soția până la jertfa vieții pentru ea. Și așa cum Biserica se supune și primește viața lui Hristos, și soția trebuie să asculte de bărbat și să-i fie devotată, nu din frică, ci din iubire³⁷⁶.

Sfântul Apostol Pavel ne spune că „...*Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al cărui Mântuitor și este*”. Același Apostol adaugă că „...*Biserica se supune lui Hristos*” (Efes. 5, 24). În fine, transferând relația (Efes. 5, 23) dintre Hristos și Biserică, la relația dintre bărbat și femeie, Biserica devenea astfel arhetip al fami-

370. *Ibidem*, p. 358.

371. Cf. Pr. Prof. D. BELU, *Împărăția Lui Dumnezeu și Biserica*, în “S.T.”, X (1956), nr. 9-10, p. 545.

372. *Ibidem*.

373. Pr. Drd. STELIAN TOFANĂ, *Sfânta Tradiție în viața Bisericii – Temeiuri Biblice*, în “S.T.”, XXXVII (1985), 9-1, p. 641.

374. Dr. NICOLAE MLADIN, Mitropolitul Ardealului, *op. cit.*, p. 351.

375. *Ibidem*.

376. *Ibidem*, p. 357.

liei. De aceea, Apostolul Neamurilor cerea ca femeile să se supună „bărbaților lor întru totul”, „precum Biserica se supune lui Hristos” (Efes. 5, 24).

„Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, a dat oamenilor cea mai mare pildă de smerenție din iubire, arătând că iubirea e atenție la altul, până la uitarea deplină a importanței proprii. Dar caracterul paradoxal al iubirii l-a evidențiat în faptul că tocmai în uitarea cuiva de sine, din prețuire a altuia, se arată mărimea spirituală a lui. Fiul lui Dumnezeu, care e viața și puterea nemărginită, arată celui creat prin El Însuși din nimic, atâta iubire, că se coboară la nivelul lui, ba merge chiar până la moarte pentru el, iar prin aceasta, dă o valoare nemăsurată celui creat prin El din nimic, arătând chiar prin aceasta că El poate investi, din iubirea Lui, chiar pe cel ce n-are nimic de la sine; cu importanță, de a-l ridica la nivelul Său.”³⁷⁷

Prin pilda sa de smerenie, „din iubire”, Hristos ne-a arătat într-adevăr că iubirea este de fapt „uitarea deplină” a propriei persoane. Or, în relația dintre soți, doar acest fel de iubire – care recunoaște demnitatea celeilalte persoane – poate temelui căsnicia lor. Doar atunci se poate vorbi de o relație dintre bărbat și femeie aidoma celei dintre Hristos și Biserica Sa, dintre Hristos și neamul omenesc, care a fost răscumpărat – prin propria-i jertfă – din dragoste pentru zidirea Sa, Omul.

Luând ca model de urmat – pentru soții creștini – raportul dintre Hristos și Biserica Sa, Apostolul Pavel ținea să precizeze că nu este vorba doar de o supunere a femeii față de bărbat, ci, în același timp, de o supunere reciprocă, „...întru frica lui Hristos” (Efes. 5, 21).

Așadar, nu este vorba de o inferiorizare a femeii în raport cu bărbatul, ci de o supunere de bunăvoie, mistuită de dragostea firească față de soțul ei, așa cum Hristos a dovedit-o pentru mireasa Sa, Biserica.

Referindu-ne la textul de la Efesenii 5, 24, putem deci spune că bărbatul și femeia au parte în egală măsură la autoritate și la independență. Precum în Biserica lui Hristos se exprimă o singură voință pentru că este un trup, Trupul lui Hristos, tot așa, atunci când bărbatul sau femeia își exprimă voința, nu mai este vorba de două voințe diferite, ci de o singură voință. Firește, doar prin iubire – întru libertate – nu se poate ajunge atât la această unică voință, cât și la recunoașterea demnității personale a celuilalt. Într-adevăr, doar în iubire este cunoscută recunoștința demnității personale a celuilalt, precum și unicitatea sa fără echivalent: de fapt, luați ca ființe umane, fiecare dintre ei a fost ales de Dumnezeu pentru el însuși, printre creaturile de pe pământ; totuși, printr-un act conștient și responsabil, fiecare se dăruiește celuilalt în libertate, precum și copiii lor primiți de la Dumnezeu.³⁷⁸

În fine, tot doar prin iubire se stabilesc „...raportul de egalitate în drepturile și respectul demnității..., atât de capital, al femeii în inima familiei, cât și în societate”³⁷⁹.

Îndemnul Sfântului Apostol Pavel, „Bărbaților, iubiți pe femeile voastre așa cum și Hristos a iubit Biserica și pe Sine S-a dat pentru ea” (Efes. 5, 25), re-

377. DUMITRU STĂNILOAE. *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*. Edit. Anastasia. București. 1993. p. 55.

378. JEAN-PAUL II, *Lettre aux familles*, presentation de Xavier la Croix, Edit. Centurion, Paris, 1994.

379. NICOLE ECHIVARD, *Femme, qui es-tu? Preface du Cardinal Decourtray*, Edit. Mame, Lyon, 1984, p. 247.

prezintă altruismul suprem de care trebuie să dea dovadă bărbatul, văzut în cele două ipostaze: de soț și de tată. Pentru că știm că Domnul Iisus Hristos S-a smerit pe Sine, chip de rob luând, dându-Și viața pentru Biserică. Spălând picioarele Apostolilor la Cina cea de Taină, Iisus Hristos Se smerește în fața Bisericii, supunându-Se ei. Mai mult, la nunta din Cana Galileii, Mântuitorul, ascultând rugămintea Maici Sale, arhetip al Bisericii, deși nu sosise încă „ceasul” Său, săvârșește prima minune. Acolo, la Cana, Hristos devine arhetip și cale, armonie și unitate pentru familia creștină de astăzi.

În lumina Noului Testament, soții uniți prin Taina Cununiei sunt uniți prin Hristos, care este „mire” și cap al Bisericii. De aceea viețile celor doi nu le mai aparțin personal, ci sunt „trup și suflet” ale Lui Hristos. „*Și vor fi amândoi un trup*” (Fac. 2, 24; Efes. 5, 31); „*atunci nu mai sunt doi, ci un trup*” (Mt. 19, 6): „*taina aceasta mare este; iar eu zic în Hristos și în Biserică*” (Efes. 5, 32).

În Cântarea Cântărilor, „în al cărei mistic simbolism mireasa e Biserica, iar mirele e Hristos, sau mireasa e inima înflăcărată de mirele divin”³⁸⁰, aflăm arhetipul relației dintre Hristos și Biserică, și, ipso facto, al unirii mistice cu Hristos.

Clement Romanul ne adeverește și el că Dumnezeu l-a făcut pe om bărbat și femeie, unde bărbatul înseamnă Hristos, iar femeia înseamnă Biserică³⁸¹. Prin urmare, Biserica este arhetipul familiei creștine.

Din cuvintele Sfântului Apostol Pavel, „*Iubiți-vă după cum și Hristos a iubit Biserica și S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfințească, curățind-o cu baia apei prin cuvânt*” (Efes. 5, 25-26), înțelegem că avem de a face și cu un îndemn la asceză, la trăire duhovnicească, și că cei doi soți, care au primit binecuvântarea de la Dumnezeu prin Taina cununiei, trebuie să-și dăruiască viața unul altuia și să se supună unul altuia, întru frica lui Hristos (Efes. 5, 21).

În familia unde domină neîncrederea, lipsa de credință, cu greu putem vorbi de o dăruire a vieții, fiindcă cei doi soți nu au ca model, ca arhetip, Biserica lui Hristos, singura în măsură să ne transmită „...invitația Stăpânului la ospăț...”³⁸².

Cultivarea sentimentului, în viața de familie, implică în primul rând potențarea sentimentului de dragoste întru fidelitate și credincioșie conjugală pe tot timpul vieții celor doi soți.

Acest sentiment al dragostei trebuie să rămână întotdeauna în stare de jertfelnicie, aidoma lui Hristos pentru „mireasa” Sa, Biserica. În cultivarea acestui sentiment, soții creștini au deci ca model, ca arhetip, Biserica lui Hristos.

În Administrarea Tainei căsătoriei, Biserica a rânduit săvârșirea unor acte simbolice, ca de pildă încununarea, schimbarea inelelor, gustarea de vin etc. Încununarea simbolizează cununa virtuților pe care mirii trebuie să o aibă în viață; schimbarea inelelor simbolizează credința și dragostea reciprocă dintre soți, care trebuie să fie fără sfârșit, ca și inelul; gustarea de vin simbolizează conviețuirea mirilor în deplină armonie, și la bine, și la rău.

380. NICHIFOR CRAINIC, *Sfințenia – Împlinirea umanului*, Edit. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei. Iași, 1993, p. 111.

381. CLEMENT ROMANUL, *Epistola a doua către Corinteni*, în P.L., III, 1031.

382. PAUL EVDOKIMOV, *Vârstele vieții spirituale*, Edit. Christiana, București, 1995, p. 43.

Aceste acte liturgice, care simbolizează „...binecuvântarea lui Dumnezeu pentru întemeierea unei familii”³⁸³, se săvârșesc în și prin Biserica lui Hristos, arhetip al familiei.

Concluzionând, reținem deci că imaginea Hristos-Biserică, pe care Sfântul Apostol Pavel ne-o dă în Epistola către Efeseni, capitolul V, v. 23-24, ilustrează și relația dintre bărbat și femeie. Prin aceasta, Biserica și Hristos sunt astfel arhetipuri ale familiei creștine.

Dumnezeu a făcut pe om bărbat și femeie, pe care Hristos îl unește în Biserica Sa prin baia apei botezului. Tot Hristos este Cel Care „*S-a dat pe Sine pentru Biserica Sa*” ca s-o sfințească, curățind-o cu baia apei prin cuvânt. Și „...*ca să fie sfântă și fără de prihană*” (Efes. 5, 25-27).

Plecând de la același paralelism dintre Hristos și Biserica Sa, Sfântul Apostol Pavel le amintește bărbaților că sunt îndatorați să-și iubească soțiile lor, „*pentru că sunt mădulare ale trupului Lui Hristos*” (Efes. 5, 28-30).

Situând relația ființială dintre Hristos și Biserica Sa ca arhetip și model al legăturii ce se creează între bărbat și femeie prin Taina Cununiei, același Apostol exclamă: „*Taina aceasta mare este; iar eu zic în Hristos și în Biserică*” (Efes. 5, 32).

2. Familia ca rod al harului

Unirea de bunăvoie – dintre mire și mireasă – care se face cu prilejul nunții este prin excelență o unire „prin har”³⁸⁴. De aceea și rațiunea pentru care nunta este definită ca o Taină sfântă, „prin care cei ce se căsătoresc (mirele și mireasa) primesc harul binecuvântării lui Dumnezeu pentru a întemeia o familie creștină”³⁸⁵. Prin urmare, familia creștină este, înainte de toate, un rod al harului lui Hristos, primit cu ocazia nunții săvârșite de preoții Bisericii.

Prin împărtășirea harului dumnezeiesc – la Sfânta Taină a Cununiei însoțirea naturală a mirilor este întărită și prefăcută „într-o desăvârșită și curată legătură morală, într-o unitate, după chipul legăturii dintre Hristos și Biserică”³⁸⁶.

Cât privește acest har, teologii ortodocși afirmă că prin cuvântul „Cunună-se robul lui Dumnezeu (N)”, preotul constată „nu înfăptuirea unui fenomen impersonal, ci lucrarea directă a lui Hristos asupra primitorului Tainei, sau întâlnirea personală a primitorului Tainei cu Hristos”³⁸⁷.

După învățătura ortodoxă, credința este un dar al harului dumnezeiesc (I Cor. 12, 9), pe care credinciosul îl primește în libertate, adică fără a i se desființa sau altera vreuna dintre facultățile sufletești. Dar, ca să crească și să aducă rod, ea are nevoie de o participare sinergetică (Dumnezeu și om) (Cf. Apoc. III, 20). De aceea, „*noi*

383. Arhim. CLEOPA ILIE, *Despre credința ortodoxă*. Edit. I.B.M., București, 1981, p. 163.

384. *Catehism Creștin Ortodox*. Tipărit cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Edit. I.B.M., București, 1990, p. 69.

385. *Ibidem*, p. 68.

386. *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, Edit. Centrul Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1952, p. 162.

387. Pr. Prof. Dr. D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, Edit. I.B.M., București, 1978, p. 33.

suntem” – după cuvântul Apostolului Pavel – „împreună lucrători cu Dumnezeu” (I Cor. 3, 9).

Transfigurarea creației în Hristos și prin Biserică este lucrarea Duhului; această transfigurare arată că lumea nu este destinată secularizării. Prin urmare, și familia – ca prima instituție a creației – rămâne sub legea harului lui Hristos. De aceea putem spune că familia este și ea rod al harului, împărțășit prin Taina Cununiei.

Nu numai pe un individ sau pe o persoană o putem cunoaște după roadele sale (Mt. 7, 20), ci și pe membrii familiei creștine. Într-adevăr, și pe membrii familiei creștine îi cunoaștem după faptele lor, dacă sunt sau nu rod al harului. Numai atunci știm dacă soții și-au clădit „*casa pe nisip*” (Mt. 7, 26), adică au auzit cuvintele Mântuitorului și nu le-au trăit.

Preocuparea membrilor familiei de a colabora cu harul lui Hristos, spre a face din familie un cămin al sfințeniei, exprimă în mod vădit dorința de desăvârșire spiritual-morală. Această dorință poate fi însă materializată prin frecventarea Bisericii, ținerea posturilor prevăzute de Biserică, îndeplinirea poruncilor ei, împărțășirea cu Hristos Cel euharistic etc. Desigur, împărțășirea tuturor membrilor familiei la aceeași sfântă liturghie și în aceeași zi – în comuniunea rugăciunii – are darul să procure în inimile lor însuși harul lui Hristos.

Fără îndoială, cea mai frumoasă manifestare a iubirii familiei, în exterior, este milostenia. Într-adevăr, a îmbrăca pe cel gol, a săruta pe cel flămând, a adăposti pe cel străin, a cerceta pe cei bolnavi, a îngriji de văduve și orfani sunt acte manifeste care dovedesc și ele, cu prisosință, că lucrarea familiei creștine este rod al harului.

O dată uniți prin Taina Cununiei, bărbatul și femeia sunt uniți prin harul care se pogoară de la Dumnezeu Sfințitorul. De aceea, a cunoaște și a aprofunda porunca Domnului nostru Iisus Hristos, „...*ceea ce a unit Dumnezeu, omul să nu despartă*” (Mt. 19, 6; Mc. 10, 9), înseamnă a înțelege natura căsniciei și implicațiile ei ca rod al harului.

Unitatea familiei este o unitate care vine de la Dumnezeu-Tatăl prin Fiul Său și prin lucrarea Duhului Sfânt: „Dumnezeule Cel Sfânt, Care din țărână ai făcut pe om și din coasta lui ai făcut femeie și ai însoțit-o lui spre ajutor, pentru că așa a plăcut slavei Tale, să nu fie omul singur pe pământ, însuși și acum, Stăpâne, întinde mâna Ta din Sfântul tău locaș și unește pe robul Tău (N) cu roaba Ta (N), pentru că de către Tine se însoțește bărbatul cu femeia. Unește-i pe dânsii într-un gând; încununează-i într-un trup; dăruiește-le lor roadă pântecelui, dobândire de prunci buni!”³⁸⁸.

Darurile pe care le primesc mirii în vederea unei alianțe depline, exclusive și durabile, „au izvorul în actul creației. Cuvintele Sfântului Apostol Pavel, care privesc instaurarea căsătoriei creștine, «*va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va alipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup*» (Efes. 5, 31), sunt de altfel scrise și în Cartea Facerii. Despre bărbatul din Eden nu s-a putut însă spune că «este cap femeii, precum și Hristos este cap Bisericii». Instituirea Nunții ca taină dumnezeiască e un act personal al Mântuitorului, Care a venit în lume să schimbe la față zidirea (...) Există o mare reciprocitate între harismele pe care căsătoria le are de la creație și noile harisme pe care le dobândește de la Hristos»³⁸⁹.

388. *Aghiasmatur*, Ediția a cincea, Edit. I.B.M., București, 1992, p. 84-85.

389. Pr. Prof. Dr. ILIE MOLDOVAN, *Taina Nunții*, în “Ortodoxia”, XXXI (1979), nr. 3-4, p. 530-531.

Atât darurile cele bogate, cât și unitatea căminului conjugal se cer prin rugăciune de la Dumnezeu: „*Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una (In. 17, 21) (...) „Și slava pe care Tu Mi-ai dat-o le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem: Eu întru ei, și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți în unime” (In. 17, 22-23).* Soții creștini devin și ei una, și desăvârșiți în uniune, prin rugăciunea Bisericii, pentru unitatea căreia s-a rugat Hristos. Mai mult, prin această rugăciune, familia devine și ea un rod al harului lui Dumnezeu.

Prin voința lui Hristos, căsătoria a devenit o adevărată taină a Noii Alianțe marcată de pecetea sângelui lui Hristos Răscumpărătorul. De aceea, și familiile trebuie întotdeauna să-și aducă „aminte” și cu ce preț au fost „cumpărați”³⁹⁰. Nu întâmplător deci, potrivit învățaturii ortodoxe, căsătoria este o Taină prin care femeia și bărbatul, în fața Sfântului altar, sunt uniți de Dumnezeu Însuși. Într-adevăr, atât bărbatul, cât și femeia sunt lipsiți de capacitatea prin care să-și transmită unul celuilalt harisma unimii conjugale. Ea este lucrarea harului Duhului Sfânt.

Taina Căsătoriei își găsește originea în Eden, unde Dumnezeu i-a așezat pe Adam și Eva. Prin însuși actul creației lor, bărbatul și femeia au fost făcuți dintr-un singur „trup” (Fac. 2, 23). Dumnezeu a făcut-o însă pe Eva „din coasta” lui Adam „...nu numai ca să arate și prin aceasta taina unității Lui Dumnezeu, ci și ca să fie și mai mare dragostea între bărbat și femeie...”³⁹¹. Această dragoste desăvârșită se exprimă – în primul rând – prin „unirea” lor, adică prin trăirea acelei stări de a fi „una”, precum Tatăl și Fiul „Una” sunt (Cf. In. 17, 11). De aceea, cu prilejul administrării Tainei Cununiei, mirii sunt binecuvântați „ca ei să fie desăvârșiți în unime”; de asemenea preotul rostește rugăciunea de binecuvântare la Taina Cununiei, în fața mirilor, zicând: „Binecuvântat ești, Doamne Dumnezeul nostru, sfințitorul nunții tainice și preacurate și legiuitorul nunții celei trupești, păzitorul nesticăciunii și chivernisitorului cel bun al celor de trebuință vieții. Însăși Stăpâne, Cel Ce din început ai zidit pe om și l-ai pus pe dânsul ca pe un stăpân al făpturii și ai zis: nu este bine să fie omul singur pe pământ; să-i facem lui ajutor dintr-însul; și luând una din coastele lui, i-ai zidit femeie, pe care văzând-o Adam a zis: «iată os din oasele mele și trup din trupul meu, aceasta se va numi femeie, căci din bărbatul său a fost luată ea; pentru aceasta va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup; și pe care Dumnezeu i-a unit omul să nu-i despartă». Și acum, Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru, trimite harul Tău cel ceresc peste robii Tăi aceștia (N)...”³⁹².

Prin Taina Cununiei, se înfăptuiește nu numai comuniunea mistică dintre Creator și creatură, ci și a creaturilor între ele, determinând astfel scopul căsătoriei: unirea în Hristos a celor doi soți. Numai când cuplul se simte unit în Domnul Iisus Hristos, căminul lor cunoaște adevărata unime. Abia atunci cei doi – bărbatul și femeia – ajung să împlinescă porunca iubirii: „*Poruncă nouă vă dau: Să vă iubiți unul pe altul! Așa cum v-am iubit Eu pe voi, așa și voi să vă iubiți unul*

390. Cf. JEAN-PAUL II, *op. cit.*, p. 76 (trad. n.).

391. TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Trei Cărți către Autolic*, C. II, cap. XXVIII, trad. Pr. D. Fe-cioru. P.S.B., 2, Edit. I.B.M., București, 1980, p. 315.

392. *Aghiasmatar*, ..., p. 82-83.

pe altul. Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, de veți avea iubire unii pentru alții" (In. 13, 34-35).

După învățătura Părinților Bisericii Răsăritene, prima căsătorie se face în deplină conformitate cu legea canonică a Bisericii; a doua și a treia sunt numai tolerate, ținându-se seama de slăbiciunile firii omenеști. Cât privește o eventuală a patra căsătorie, aceasta ține deja de desfrâu³⁹³. În Tim. 3, 2 și Tit. 1, 6, cuvintele: „bărbat al unei femei” (μας γυναικός ανδρα) nu înseamnă abținerea și evitarea desfrânării, și nici îndepărtarea de poligamie, care era obișnuită atunci. „cum s-au pronunțat mulți exegeți, fără o cercetare serioasă a textelor, ci, în acestea, Apostolul oprește căsătoria a doua ca incompatibilă din punct de vedere moral..., recomandând o singură căsătorie. (...) Dacă Sinodul Trulan, în anul 691/692, a hotărât abținerea de la căsătorie pentru episcopi, la aceasta a ajuns nu din disconsiderare față de căsătorie, ci fiindcă a socotit celibatul mai folositor și totodată mai convenabil pentru cârmuirea Bisericii fără griji din afară”³⁹⁴.

Pentru doctrina protestantă, căsătoria religioasă „...nu se referă în mod propriu la Noul Testament, ci mai mult la viața corporală...”³⁹⁵. Cu alte cuvinte, pentru protestanți, căsătoria și-a pierdut caracterul sacramental și, ipso facto, transmiterea harului divin. Or, după învățătura Bisericii Ortodoxe, căsătoria înființată încă de la început, la facerea neamului omenesc, este o mărturie și un rod al harului, fiindcă ea este și rămâne înainte de toate o taină a lui Hristos.

Părinții Bisericii țineau să-i atenționeze pe cei „pecetluiți de Duhul Sfânt” – cu prilejul administrării Tainelor Bisericii – că nu trebuie „să întristeze pe Duhul Sfânt cu răutatea faptelor lor...”, fiindcă Dumnezeu „...se va îndepărta în întregime de sufletul celor care au pângărit harul Său”³⁹⁶. Or, prin Taina nunții, mirii – primind harul lui Dumnezeu – nu trebuie să-l întineze prin fapte nelegiuite, căzând, de pildă, „în poftele trupești” ale desfrăului, aruncându-și astfel „...mințea afemeiată în plăcerile nerușinate”³⁹⁷. În calitatea lor de soți, creștini, care au fost pecetluiți de legătura harului lui Dumnezeu, trebuie de asemenea să între „...cu cuviință, strălucitori și curați în casa lui Dumnezeu...”, dacă doresc să câștige „față de El o familiaritate prin sfințenie”³⁹⁸. Prin urmare, harul primit prin Taina nunții, care le aduce soților darul sfințeniei, nu trebuie să fie îndepărtat din viața lor de zi cu zi prin „plăceri nerușinate”. Dimpotrivă, în viața lor de familie, ei trebuie să trăiască „potrivit rânduielilor căsătoriei” fixate de Noul Testament, care nu le îngăduie „...alte raporturi decât cele legate cu gândul de a naște copii”³⁹⁹. De altfel, faptul că, la început, Dumnezeu a creat numai un singur bărbat și o singură

393. Cf. Pr. T. COSTEA, *Căsătoria din punct de vedere istoric, dogmatic și canonic*, București, 1935, p. 3-15.

394. HR. ANDRUTSOS, *Simbolica*, Edit. Centrului Mitropolitan al Olteniei, 1955, p. 32.

395. HR. ANDRUTSOS, *op. cit.*, p. 322.

396. Sf. VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, XVI, 141, trad. Pr. Prof. Dr. C. Cornițescu, P.S.B., 12, Edit. I.B.M., București, 1988, 54.

397. Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Despre închinarea și slujirea în Duh și Adevăr*, XIV, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, P.S.B., 38, Edit. I.B.M., București, 1991, p. 476.

398. *Ibidem*, XV, P. 507.

399. ATENAGORA ATENIANUL, *Solie în favoarea creștinilor*, II, 23, trad. Pr. Prof. T. Bogdogae, P.S.B., 2, Edit. I.B.M., București, 1980, p. 381.

femeie rămâne o dovadă peremptorie că s-a desființat „oarecum comunitatea bazată numai pe relații trupești, spre a asigura parcă în primul rând relațiile spirituale ale rasei umane”⁴⁰⁰. Desigur, aceste relații spirituale nu sunt altceva decât rod al sfințeniei, al harului pe care familia creștină îl primește prin Taina Cununiei.

Din analiza textelor Noului Testament și ale Sfinților Părinți, am putut deci reține că familia este rod al harului lui Dumnezeu. De aceea, membrii ei – și, în special, soții – trebuie să viețuiască întru sfințenia harului primit la Taina nunții.

3. Rugăciunea în viața familiei

S-a spus că rugăciunea este „funcția vitală” a creștinismului și „oxigenul spiritual” al vieții sale religioase⁴⁰¹ și că „păcatul închide gura păcătosului”⁴⁰², punându-l astfel în imposibilitatea de a vorbi cu Dumnezeu. Iată de ce, atunci când unul dintre membrii familiei a păcătuit, acesta trebuie să-și mărturisească mai întâi păcatul, să se căiască sincer de el (păcat), ca apoi primind iertarea să poată aduce rugăciune de laudă și mulțumire, aidoma psalmistului David (Ps. 50, 7)⁴⁰³.

După îndemnul Apostolului Pavel, „*orice faceți sau cu cuvântul sau cu lucrul, toate să le faceți întru numele Domnului Iisus*” (Colos. 3, 17). Prin urmare, nu numai cuvintele de rugăciune, ci și faptele membrilor unei familii creștine trebuie să fie săvârșite întru numele Domnului.

În acest sens, Sfântul Apostol Petru îi îndemna pe soții creștini să viețuiască „*înțelepțește cu femeile lor și să le facă parte de cinste, ca unele care, împreună cu ei, sunt moștenitoare ale harului vieții...*” (I Petru 3, 7). Același Apostol ținea să le precizeze soților creștini că dacă nu vor trăi înțelepțește cu femeile lor și nu le vor face parte de cinste, ca unele care sunt moștenitoare ale aceluiași har al vieții dăruit de Dumnezeu, nu se vor învrednici nici de ascultarea rugăciunilor lor. Apostolul Petru îi îndemna, într-adevăr, să viețuiască astfel cu femeile lor, „*...așa încât rugăciunile voastre să nu fie împiedicate*” (I Petru 3, 7). Prin urmare, pentru ca rugăciunea să nu fie împiedicată, soții trebuie să trăiască în armonie și respect reciproc. Urcarea rugăciunii lor către Dumnezeu este deci condiționată, înainte de toate, de buna lor conviețuire, la care bărbatul este chemat să-și aducă cel dintâi contribuția sa.

Rugăciunea particulară sau în comun a membrilor familiei – prin care toți intră în comuniune cu Dumnezeu, cu Hristos, cu Maica Domnului și cu Sfinții – „este unul din cele mai puternice mijloace de întărire a unității familiale, de purificare a sufletelor, de modelare a lor după chipul sfinților, de intensificare a iubirii dintre soți și dintre părinți și copii”⁴⁰⁴.

400. *Ibidem*.

401. Vezi Diac. O. Bucevschi, *Rugăciunea la Sfântul Apostol Pavel*, în “M.O.”, XII (1960), nr. 3-4, p. 137-138.

402. TEODORIT DE CIR, *Erminie la Psalmi*, în P.G., LXXX, 1249.

403. Referitor la ideea de rugăciune la psalmistul David, vezi Mgr. MIRCEA BASARAB, *Psalmul LI (L). Ideea de rugăciune și Jertfă*, în “S.T.”, XIII (1961), nr. 7-8, p. 410-426.

404. Pr. NICOLAE MLADIN, “Mitropolitul Ardealului”, *Studii de Teologie Morală*, Edit. Arhiepiscopiei, Sibiu, 1969, p. 359.

Asociaată cu rugăciunea este și meditația și lectura Sfintei Scripturi și a altor cărți ale Bibliei. Prin lectura și meditația Sfintei Scripturi și a lucrărilor de spiritualitate și duhovnicie, de unul singur sau în comun, membrii familiei modelează sufletul întregii familii creștine, intensificând în același timp iubirea de Dumnezeu și comuniunea cu Hristos.

Sfântul Ioan Gură de Aur îi exorta pe soții creștini să facă din casa lor o adevărată „biserică” în care lectura, meditația cuvântului lui Dumnezeu și transmiterea acestuia celorlalți membri ai familiei să facă obiectul preocupării lor și după întoarcerea de la Biserică. „Întorși acasă (de la Biserică), pregătim două mese, una pentru hrană, și alta pentru lectura sfântă. Soțul repetă ceea ce a fost zis, soția receptează învățătura. În acest chip – scria Sfântul Părinte – tu faci din casa ta o biserică.”⁴⁰⁵ Îndemnându-i pe soți să facă din casa lor un locaș de rugăciune, același Sfânt Părinte scria: „Fă din căsuța ta o biserică. Atunci când rostești psalmii, rugăciunile, cântările profetice, nu este greșit să numești «biserică» o asemenea adunare..., fiindcă Hristos Însuși va fi prezent la o masă familială în momentul rugăciunii. Acest loc se va transforma el însuși într-o biserică”⁴⁰⁶.

Origen constata cu îndreptățire că „...puterea de înțelegere a minții și slăbiciunea firii muritoare a omului nu sunt în stare să priceapă lucrurile care stau deasupra lui, pentru că acestea sunt cu mult mai mărețe și întrec cu mult puterea de judecată a omului. Prin voia Lui Dumnezeu, acest lucru a ajuns cu puțință prin lucrarea nesfârșită și de multe feluri a darurilor...”⁴⁰⁷. Neputința omenească a fost într-adevăr suplinită de puterea harului, care vine în urma rugăciunii noastre adresate lui Dumnezeu. De aceea, familia creștină trebuie să știe cum trebuie să se roage, trebuie să cunoască modul „...în care trebuie făcută rugăciunea, a pricinilor pentru care se cade să ne rugăm, a felului în care se cade să ne rugăm, a cuvintelor pe care să le spunem în rugăciune, a timpului celui mai potrivit pentru rugăciune și a multora de felul acestora”⁴⁰⁸. Familia creștină trebuie mai presus de toate să dobândească însă „înțelegerea” cum să se roage. Desigur, „la ce ne-ar folosi dacă am ști cum să ne rugăm, dacă nu știm ce să cerem”⁴⁰⁹. Firește, ceea ce cerem în rugăciune „privește conținutul rugăciunii” iar „...felul în care trebuie să ne rugăm privește starea lăuntrică a celui ce se roagă”⁴¹⁰.

După îndemnul Apostolului Pavel, soții trebuie să se înfrâneze „cu bună învoială și la un anumit timp, ca să se îndeletnicească și cu rugăciunea” (I Cor. 7, 5). Referindu-se la acest îndemn al Apostolului Neamurilor, același teolog scriitor bisericesc din secolul al III-lea, Origen, ținea să precizeze că rugăciunea „...nu-i pe drum bun dacă lucrarea tainelor negrăite ale căsniciei nu sunt respectate cum se cuvine și fără patimă; căci buna înțelegere dintre soți înlătură dezordinea

405. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Omilie la Geneză*, 6, 2, în P.G., LIV, 607.

406. Idem, *Comentariu la Psalmi 41*, 2, în P.G., 55, 158; *Omilii la Epistola către Romani 24*, 3, în P.S., 60, 626.

407. ORIGEN, *Despre rugăciune*, I, 1, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, P.S.B., 7, Edit. I.B.M., București, 1982, p. 199.

408. *Ibidem*, II, 1, p. 200-201.

409. *Ibidem*, p. 201.

410. *Ibidem*.

patimilor, potolește poftele și împiedică bucuria păgubitoare a satanei⁴¹¹. Așadar, rugăciunea soților implică și starea de înfrânare în relațiile lor intime, fiindcă „...ce alt dar mai prețios ar putea fi adus lui Dumnezeu de o ființă cugetătoare, decât rugăciunea plină de bună mireasmă, izvorâtă dintr-o conștiință lipsită de mirosul păcatului”⁴¹².

Conform învățaturii Noului Testament și în acord cu Tradiția Bisericii, familia se află în continuă comuniune cu Hristos doar prin rugăciune.

După tradiția liturgică a Bisericii Ortodoxe, rugăciunea adresată Lui Dumnezeu poate fi de mulțumire, de preamărire și de cerere⁴¹³. Dintre acestea, „locul cel dintâi îl ocupă slăvirea (doxologia)”⁴¹⁴.

Dacă omul a fost făcut din trup și suflet, rezultă că atunci când vorbim de unitatea dintre cei doi soți, vorbim de o unitate trup-suflet; de aceea Biserica se roagă, zicând: „Dă-le lor bună înțelegere sufletească și trupească”⁴¹⁵, „unește-i pe dânșii într-un gând, încununează-i într-un trup”⁴¹⁶.

Rugăciunea este înainte de toate o „conglăsuire”⁴¹⁷, pe care și soții creștini o aduc împreună sau unul pentru altul, dar în același cuget și simțire. Într-adevăr, în familia creștină, avem de a face cu o rugăciune în doi, rugăciunea cuplului, a soților, dar și cu rugăciunea unuia pentru celălalt: „Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, Cel Ce ne-ai învățat ca totdeauna să ne rugăm pentru altul, că așa vom împlini legea Ta și ne vom arăta vrednici de mila Ta, caută cu îndurare și păzește de vrăjmașii văzuți și nevăzuți pe soțul meu (pe soția mea), pe care mi l-ai dăruit (mi-ai dăruit-o) a petrece împreună până la moarte. Dăruiește-i sănătate și deplină înțelegere ca să-și poată îndeplini datoriile sale după voia și poruncile Tale. Ferește-l(o) de ispitele pe care n-ar fi în stare să le poarte. Întărește-l(o) în dreapta credință și în dragoste desăvârșită, ca să lucrăm împreună faptele cele bune și să rânduim împreună viața noastră potrivit sfintelor Tale așezăminte și porunci spre binele și fericirea de acum și cea din veci a lui (ei) și a mea și a tuturor celor de aproape ai noștri. Că a Ta este stăpânirea și puterea în veci. Amin”⁴¹⁸.

După cuvântul Apostolului Pavel, creștinul realizează legătura directă cu Dumnezeu, „Care vede în ascuns” (Mt. 6, 6), și prin rugăciunea rostită sau înălțată „în tot locul”⁴¹⁹. Într-adevăr, Sfântul Apostol Pavel vorbește despre rugăciune, accentuând faptul că ea poate fi făcută „în tot locul”, spre deosebire de ru-

411. *Ibidem*, p. 202.

412. ORIGEN, *Despre rugăciune*, I, 1, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, P.S.B., 7, Edit. I.B.M., București, 1982, p. 202.

413. Cf. Pr. Asist. Dr. NICOLAE V. DURĂ, *Pravila rugăciunii în lumina tradiției liturgice și canonice a Bisericii Ortodoxe*, în “Ortodoxia”, XXXV (1983), nr. 3, p. 433.

414. NICOLAE CABASILĂ, *Tâlcuirea dumnezeieștei Liturghii*, trad. diac. E. Braniște, Edit. I.B.M., 1946, p. 42.

415. *Molitfelnic*, Ediția a 3-a, București, Edit. I.B.M., 1976, p. 80.

416. *Ibidem*, p. 80.

417. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariu la Epistola I Timotei*, în P.G., LXII, 539.

418. *Rugăciuni*, tipărite cu binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Dr. Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, Edit. Mitropolia Olteniei, Craiova, p. 18-19.

419. Cf. KARL BARTH, *L'Épître aux Romains*, trad. de l'allemand par Pierre Jundt, Edit. Labor et Fides, Geneva, 1972, p. 35.

găciunea iudaică. Aceasta nu putea fi făcută oriunde, fiindcă iudeilor nu le era îngăduit să se apropie de Dumnezeu în altă parte decât numai la Templu, unde iudeii de pretutindeni se adunau și unde trebuiau să săvârșească toate ceremoniile religioase⁴²⁰. Cu toate acestea, rugăciunea în tot locul a fost prevestită încă din Vechiul Testament (Ps. 102, 22).

Sfântul Ioan Gură de Aur ne spune că „este cu neputință omului să stea de vorbă cu Dumnezeu fără lucrarea Duhului, harul trebuie să fie de față, să ne ajute în sfintele noastre nevoințe; și așa să între, să ne plece genunchele nostru, să ne rugăm și să cerem. Pentru că a sta de vorbă cu Dumnezeu e mai mult decât a sta de vorbă cu oamenii; de aceea trebuie să vină harul Domnului ca să ne întărească, să ne dea îndrăznire, și să ne arate cât e de mare cinstea de a sta de vorbă cu Dumnezeu. Deci, știind să și vorbești cu Dumnezeu și să și primești lucrarea Duhului când stai de vorbă cu Dumnezeu, n-ai să mai lași să între diavolul în sufletul pe care ți l-a sfințit Duhul”⁴²¹.

Și Duhul lucrează acolo unde este adâncă înțelepciune, bunătate, stăruință duhovnicească și unitate. Numai atunci bărbatul și femeia pot cultiva pacea căminului lor prin rugăciune, prin prezența harului, iar timpul, momentul privilegiat pentru rugăciune, rămâne dorința soților de a se hrăni cu bunătățile „primite în fiecare zi și ceas”⁴²² de la Dumnezeu.

Rugăciunea este „temelia” casei și hrana sufletului familiei creștine. „Ceea ce-i temelia pentru o casă, - spune Sfântul Ioan Gură de Aur – aceea-i rugăciunea pentru suflet. Toți trebuie să punem întâi în suflete rugăciunea ca pe o rădăcină, ca pe o temelie, pe care să zidim apoi, cu râvnă, și castitatea și blândețea și dreptatea și grija de săraci și toate legile lui Hristos, pentru ca trăind după ele să dobândim bunătățile cele din ceruri și harul și iubirea de oameni a Domnului nostru Iisus Hristos, ...”⁴²³. Același Sfânt Părinte spune că numai prin Sfânta Taină a Cununiei ființa se menține întreagă, și deci este de neînțeles refuzul unuia dintre soți de a se ruga împreună cu celălalt⁴²⁴. Rugăciunea în singurătate își găsește însă justificarea doar atunci când unul dintre soți simte nevoia să se roage singur; dar, și atunci, el trebuie să pomenească în rugăciunea sa și pe celălalt soț.

„Dialog între divin și uman”⁴²⁵, rugăciunea potentează însăși viața spirituală a cuplului, a familiei creștine, în care membrii ei găsesc remediul necesar împotriva pericolului dezagregării unității ei, într-o lume a banului și a secularizării programate.

Rugăciunea își găsește calea ei adevărată atunci când cei doi soți, bărbatul și femeia, plini de evlavie și cu conștiința împăcată, se apropie de Sfânta Împărtășanie, de Trupul și Sângele domnului Iisus Hristos. Atunci când unul dintre soți refuză Sfânta Împărtășanie, el refuză chiar temeiul și sursa unității familiei sale,

420. Cf. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *op. cit.*, în P.G., LXII, 539.

421. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvânt despre rugăciune*, trad. de Pr. Prof. D. Fecioru, în “Ortodoxia”, XXXV (1983), nr. 3, p. 422.

422. *Ibidem*, p. 424.

423. *Ibidem*, p. 426.

424. *Ibidem*, în P.G., 62, 387.

425. Diac. Asist. EMILIAN CORNIȚESCU, *Sensul rugăciunii după Vechiul Testament*, în “Ortodoxia”, XXXV (1983), nr. 3, p. 400.

Care e Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Cel Întrupat, și Care ne-a lăsat ca poruncă sfântă: „*Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu. (...) Acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă*” (Mc. 14, 22-24). Și aceasta se săvârșește numai în Biserică!

Izvor de viață spirituală, Sfânta Euharistie este așadar și sursa unității familiei⁴²⁶. Iisus Hristos fiind comuniunea reală dintre toate ființele și însăși unitatea tuturor familiilor creștine, soțul care refuză Trupul și Sângele lui nu poate să comunice cu adevărat cu cel de lângă el, și astfel se ajunge la separare, la negare reciprocă, la divorț. Cuplul nu se poate realiza aici, pe pământ, dacă nu comunică cu Duhul Sfânt, cu Tatăl Ceresc, prin Fiul, Iisus Hristos Cel euharistic. Pentru un necredincios, afirmația ar putea părea chiar puerilă; pentru credinciosul ortodox, ea exprimă însă toată încercătura ei de trăire mistică întru Hristos, fiindcă „spiritualitatea aceasta are ca temelie credința puternică în caracterul personal al lui Dumnezeu și implică în conținutul ei creșterea credinciosului în iubirea de Dumnezeu prin curățirea de egoismul păcatelor și sporirea în generozitatea și auto-dăruirea reprezentată de virtuți”⁴²⁷.

Prin primirea Trupului și a Sângelui lui Hristos, în trupul și sângele lor, cei doi soți dobândesc de la Dumnezeu nu numai iertarea păcatelor, ci și puterea de a se ierta reciproc și de a clădi familia lor pe învățătura Domnului Iisus Hristos, Care le este „*piatra duhovnicească*” (I Cor. 10, 4).

Desigur, doar pe această „*piatră duhovnicească*” se creează „unitatea indivizibilă a biologicului cu spiritualul”⁴²⁸, a bărbatului cu soția, a familiei cu Creatorul, întru dragoste de viață și adevăr trăit în prezența Domnului nostru Iisus Hristos.

Pentru familia creștină, rugăciunea – privată sau liturgică – este nu numai suportul și liantul unității ei în clipe grele, ci și hrana ei spirituală cea de toate zilele, așa cum obișnuiau primii creștini, care „...*stăruiau în învățătura apostolilor și în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciuni*” (Fapte 2, 42).

4. Familia și nevoințele duhovnicești

Creștinul trebuie să fie un următor al lui Hristos, de unde îndatorirea sa creștină de a petrece și umbla în legea Sa. „*Cine zice că petrece întru Hristos dator precum Hristos a umblat, și el așa să umble*” (I Ioan 2, 6).

Petrecând și umblând în legea Lui Hristos, creștinul se învrednicește de roada Duhului Sfânt (Gal. 5, 22; Efes. 5, 9), care înglobează, după spusele Sfântului Apostol Pavel, „*toate câte sunt adevărate, câte sunt cinstite, câte sunt drepte, câte sunt curate, demne de a fi (iubite), câte sunt cu nume bun*” (Filip. 4, 8).

Și din textul de mai sus putem reține că virtutea este un act de conformare față de voia lui Dumnezeu, care nu vatămă libertatea omului. Petrecerea în această virtute reclamă trezvie (I Tes. 5, 5-8) atât față de ispitele din afară, cât și față de cele care provin din lăuntru nostru.

426. Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Taina Euharistiei, izvor de viață spirituală, în "Ortodoxia", XXXI (1979), nr. 3-4, p. 502.*

427. *Ibidem*, p. 500.

428. NICOLAE ECHIVARD, *Femme, qui es-tu?...*, p. 58 (trad. n.).

Această petrecere în virtute este rodul unor nevoințe duhovnicești săvârșite în familie, care este „...un sanctuar, căminul sfânt al tuturor virtuților creștine”⁴²⁹. Într-adevăr, în acest sanctuar al virtuților creștine, pe care Sfântul Ioan Gură de Aur îl numește „Biserica Mică”, se învață și se practică și primele virtuți creștine.

Întrucât viața de familie se înscrie adeseori și pe un drum presărat cu ispite, cunoașterea și sentimentul de dragoste reciprocă, a celor doi soți, se poate verifica și potența și prin nevoințele duhovnicești. Acestea pot fi practicate de soți atât în camera sufletului lor, cât și în viața lor manifestă de zi cu zi.

Referitor la aceste nevoințe duhovnicești, un Sfânt Părinte al Bisericii Răsăritene ne îndeamnă „să ne rugăm deci și noi, să fim jertfiți prin puterea Lui și să murim față de veacul răutății și al întunericii. Să fie nimic în noi duhul păcatului, să îmbrăcăm și să primim sufletul Duhului celui ceresc, să fim ridicați din răutatea întunericii la lumina lui Hristos și să ne odihnim (întru El), întru viață, în veci”⁴³⁰.

După învățătura Bisericii noastre, castitatea, nu sexualitatea este considerată ca aparținând adevăratei condiții a omului în împărăția lui Dumnezeu. De altfel, Sfântul Apostol Pavel le recomandă cât se poate de grăitor bărbaților căsătoriți să trăiască ca și cum nu ar avea femei. Prin aceasta, Apostolul îi chema „...la asemănarea cu Dumnezeu, în condițiile naturale ale vieții...”⁴³¹.

Referitor la această condiție a omului în împărăția lui Dumnezeu, teologii ortodocși precizează că „acesta este motivul pentru care Mântuitorul S-a născut pe cale supranaturală, acesta este motivul pentru care a depășit condiția naturală a omului căsătorit, deși a consacrat Cununia, acesta este motivul pentru care oamenii în Împărăția lui Dumnezeu nu vor mai bea, nu vor mai mânca și nu se vor mai căsători”⁴³².

În lumina celor precizate mai sus, înțelegem deci că familia, și, ipso facto, scopul său principal, zămislirea pruncilor, „trebuie... să o vedem ca o condiție naturală a omului pentru lumea de aici, dar o lume care se îndreaptă spre cerul nou și pământul nou al Împărăției lui Dumnezeu”⁴³³.

Deși legătura soților este consacrată prin Taina Cununiei, aceasta nu înseamnă că, în viața lor de familie, ei „...sunt scutiți de orice efort spre răstignirea patimilor din ei, ca să se înalțe spre bucuria învierii cu Hristos, adică de a duce o viață cât mai curată și cât mai castă, după posibilitățile fiecăruia”⁴³⁴.

Desigur, această viață curată, condiția omului în Împărăția lui Dumnezeu, cere din partea soților trăirea întru nevoințe duhovnicești, prin care ei se îndreaptă spre asemănarea cu Dumnezeu în condițiile vremelnice ale vieții pământești.

După învățătura Bisericii, nu putem nimici duhul păcatului fără să participăm la viața Bisericii prin post și rugăciune. Pentru familia de astăzi, care are ca model pe Mântuitorul Hristos, Cel Ce a postit patruzeci de zile și patruzeci de nopți în

429. Dr. NICOLAE MLADIN, Mitropolitul Ardealului, *Studii de Teologie Morală*, Sibiu, 1969, p. 351.

430. Sfântul MACARIE EGIPTEANUL, *Scrieri, Om. Duhovnicești*, trad. de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, Introducere, indici și note de Prof. Dr. N. Chițescu, Edit. I.B.M., București, 1992, p. 91.

431. Pr. Prof. Dr. D. POPESCU, *Hristos, Biserica, Societate*, Edit. I.B.M., București, 1998, p. 143.

432. *Ibidem*, p. 142.

433. *Ibidem*, p. 149.

434. *Ibidem*, p. 142.

pustie, înainte de a începe propovăduirea Evangheliei (Mt. 4, 2; Lc. 4, 2), postul „potolește zburdăciunea trupului, înfrânează poftele cele nesăturate, curățește și înaripează sufletul, îl înalță și îl ușurează”⁴³⁵.

Respectarea posturilor este o datorie prevăzută în porunca a doua a Bisericii⁴³⁶. De aceea, când soțul și soția postesc, ei trebuie să știe cum postesc: „Postiți? Arătați-mi-o prin fapte? Cum? De vedeți un sărac, aveți milă de el; un dușman, împăcați-vă cu el; un prieten înconjurat de un nume bun, nu-l învidiați; o femeie frumoasă, întoarceți capul. Nu numai gura și stomacul vostru să postească, ci și ochiul și urechile, și picioarele și mâinile voastre, și toate mădularele trupului vostru. Mâinile voastre să postească rămânând curate și de hrăpire și de lăcomie. Picioarele, nealergând la privesți urâte și în calea păcătoșilor. Ochiul, neprivind cu ispitire frumusețile străine... Gura trebuie să postească de sudalme și de alte vorbiri rușinoase”⁴³⁷.

Trăit ca o ofrandă adusă celuiilalt și lui Dumnezeu, postul îi ajută pe cei doi soți să simtă prezența reală a Domnului nostru Iisus Hristos. Și aceasta nu este decât o cale. Căci, pentru cuplul unit prin Taina Căsătoriei, Iisus Hristos este cu siguranță prezent în toate actele vieții celor doi, vieții cotidiene, câtă vreme ei trăiesc în comuniune cu Dumnezeu, prin post și rugăciune. Ce se întâmplă în familia unde numai unul dintre soți postește? Găsim răspunsul în următoarea istorioară: „Un frate a întrebat pe un duhovnic zicând: «Părinte, trăiesc la un loc doi nevoitori în viața călugărească. Unul dintre ei șade în chilia sa și postește cu mare înfrânare, zile întregi nemâncând nimic. Celălalt se mai înfruptă din bucate, dar slujește bolnavilor cu osârdie. A cărui faptă este mai plăcută lui Dumnezeu?» Răspuns-a bătrânul și a zis: «Cel ce postește cu strășnicie, dar nu are dragoste de aproapele, acela măcar de s-ar spânzura de nările lui, nu poate fi asemenea celui ce slujește bolnavilor».”⁴³⁸ Deci, acolo unde postul este înlocuit cu iubire față de aproapele, Dumnezeu este prezent, și soțul respectiv, într-un târziu, va ajunge să înțeleagă și osteneala prin post a celuiilalt; ajunge chiar să și postească.

Ce se întâmplă însă cu soțul care, din diferite pricini, a pierdut credința și vede în post și rugăciune fapte inutile, lipsite de importanță pentru viața cotidiană? Desigur, „omul care se îndepărtează de Dumnezeu nu mai găsește odihnă sufletească nici în viața aceasta trecătoare, dar nici în cea veșnică. Pentru că cel care nu crede în Dumnezeu rămâne nemângâiat în această viață, iar în viața veșnică viitoare își osândește sufletul”⁴³⁹.

Prin nevoințele lor duhovnicești, soții câștigă însăși bucuria plinătății adevăratei libertăți, care este curăția sufletului lor de zgura păcatelor.

„Dacă sufletul nostru și-ar păstra limitele interioare luând ca obiect și țel al vieții lui perfecțiunea divină, - scria un teolog ortodox – el n-ar mai avea nevoie de limitări exterioare și s-ar bucura de plinătatea adevăratei libertăți și nemărgi-

435. *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, Edit. I.B.M., București, 1992, p. 313.

436. *Mărturisirea ortodoxă*, partea I. Răspuns la întrebarea 88, p. 169-188.

437. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Ad populum antiocheum*, cuv. 3, în P.G., XLIX, col. 53.

438. Prot. Dr. ȘTEFAN SLEVOACA, *Din tezaurul Ortodoxiei*, Edit. Episcopia Buzăului, p. 173.

439. Cuviosul PAISIE AGLIORITUL, *Comorile Pustiei. Pateric Athonit*, traducere din limba greacă de Prof. Florin Stroe, Edit. Anastasia, p. 175.

niri. Dar, întorcând spatele Dumnezeirii, el își răstoarnă natura sa proprie, se lasă umplut de un conținut rău, își face obiceiuri absurde și se lasă atras de o falsă nemărginire: de nemărginirea iubirii de sine, de lipsa de țel a lucrării minții și de lipsa de măsură a dorințelor simțurilor. În fața acestei stări, înaintea de a putea re-adeuce sufletul nostru la adevărata lui poziție între Divinitate și lume, trebuie mai întâi să-l curățăm de răul pe care l-am agonisit între timp.”⁴⁴⁰

După cuvântul Apostolului Pavel, soții au obligația să înțeleagă „...care este voia Domnului” (Efes. 5, 15-17). Iar celor care au conștiința amorțită, adormită în păcat, același Apostol al Neamurilor le cere să fie în stare de trezire și veghe, pentru ca „lumina Hristos” (Efes. 5, 14) să fie asupra lor. Desigur, lumina harului lui Dumnezeu se pogoară acolo unde voința omenească Îl caută și oferă sălaş curat, neîntinat de zgura păcatului. De aceea, nevoițele duhovnicești rămân pentru familie nu numai armele de împotrivire la lucrarea celui rău, ci și mijloace reale pentru dobândirea harului lui Dumnezeu asupra familiilor creștine.

Firește, nevoițele duhovnicești au nevoie de oxigenul rugăciunii. Într-adevăr, rugăciunea este cea armă aducătoare de pace și de revărsare a harului lui Dumnezeu în sufletele membrilor familiei creștine, care au nevoie cu atât mai mult de aceasta, cu cât familia creștină întâmpină atâtea ispite în lumea de astăzi. „Cu aceleași ispite și păcate cu care diavolul a ispitit și a biruit pe membrii primei familii în rai, atacă și lovește și astăzi familia creștină. Mai mult, acum diavolul folosește și alte ispite, reușind să destrame tot mai mult familia, atât de bolnavă, de la sfârșitul mileniului nostru.”⁴⁴¹

Cum poate cuplul să-și trăiască viața în iubire, departe de păcat? „Oameni ai pământului, - scria un Părinte atonit - nu vă lăsați striviți de asprimea vieții. Luptați numai împotriva păcatului și cereți ajutorul lui Dumnezeu, iar El vi-l va da, căci este milostiv și ne iubește. (...) Și știm că celor ce luptă cu păcatul, Domnul le dă nu numai iertarea, dar încă și harul Duhului Sfânt, care bucură sufletul și le dă o pace dulce și adâncă.”⁴⁴²

La unirea cu Dumnezeu nu se poate ajunge decât prin rugăciunea curată. „Virtutea rugăciunii efectuează taina uniri noastre cu Dumnezeu - spune Sfântul Grigorie Palama - căci rugăciunea este legătura fapturilor raționale cu Făcătorul. Dar unirea cu Dumnezeu e mai presus și de rugăciunea curată. Ea înseamnă dragostea desăvârșită. Și pe aceasta nu o dă omul de la sine, ci îi vine din Dumnezeu.”⁴⁴³

Prin nevoițele sale duhovnicești, familia creștină dovedește că este îmbrăcată în „haină de nuntă”, adică în harul primit la Taina Cununiei, și că - în strădaniile ei zilnice - ea caută mai întâi Împărăția lui Dumnezeu. La această haină de nuntă și, ipso facto, la această Împărăție a lui Dumnezeu, face de altfel referință expresă Mântuitorului Hristos în parabola fiului de împărat (Mt. 22, 2-14).

440. VLADIMIR SOLOVIOV, *Fundamentele spirituale ale Vieții*, Studiu introductiv și traducere Diac. Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Alba-Iulia, 1994, p. 63.

441. Arh. IOANICHIE BĂLAN, *Călăuză ortodoxă în familie și societate*, II. Edit. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, 1992, p. 107.

442. CUVIOSUL SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei*. Edit. Deisis, Alba-Iulia, 1994, p. 112.

443. Pr. Prof. Dr. Acad. DUMITRU STĂNILAOE, *Ascetica și Mistica Ortodoxă*, vol. II, Edit. Deisis, 1993, Alba-Iulia, p. 125.

În parabola fiului de împărat, Domnul nostru Iisus Hristos seamănă Împărăția cerurilor cu un împărat care a făcut nuntă fiului său, la care invitații nu au vrut să vină. Supărat, împăratul își trimite slugile casei sale la răspântiile drumurilor, să cheme: cerșetori, uitații de lume, șchiopii etc. Dar în mulțimea aceasta pestriță, unul singur purta în continuare haina lumii acesteia, deci nu era îmbrăcat în haină de sârbătoare. Din această cauză, împăratul poruncește ca el să fie azvârlit în întunericul cel mai din afară. De ce? Oare toți ceilalți aveau haină nouă? Răspunsul este afirmativ! O dată intrați la nuntă, conștienți de măreția evenimentului, vor cere să fie îmbrăcați potrivit unei asemenea situații. Celui care este aruncat în cele mai din afară i s-a reproșat faptul că a vrut să rămână îmbrăcat, la un astfel de eveniment, - atât sufletește, cât și trupește - cu vechile haine, refuzând să simtă bucuria noii Împărății în care intrase. Iar dacă raportăm cele întâmplate în parabolă la viața cuplului de astăzi, înțelegem că de multe ori cei doi soți sunt chemați la masa sfântă, la Sfânta Împărtășanie, dar ei se prezintă în fața sfântului altar în haine ponosite și murdare. Sufletul lor este îmbrăcat în haina veche a păcatului nemărturisit, iar trupul lor trăiește alături de suflet sfășierea și separarea de Dumnezeu. Se creează astfel în interiorul ființei bărbatului (sau al femeii) două lumi care se resping reciproc: o lume guvernată de legile omenești și o lume spirituală, în care ei încearcă să-și regăsească pacea pierdută de mult. Ceea ce poate uni cele două lumi este rugăciunea Tatăl Nostru: „*facă-se voia Ta în cer și pe pământ*”. De aceea Sfântul Apostol Pavel îndeamnă familiile creștine să se roage „*neîncetat!*”, adică cu timp și fără timp, oriunde și oricând. Și același Apostol îi îndeamnă să nu se îngrijească cu ce se vor îmbrăca: „*...Au nu este sufletul mai mult decât hrana și trupul mai mult decât îmbrăcămintea? (...) Că după toate acestea se străduiesc neamurile; știe doar Tatăl vostru Cel ceresc că aveți nevoie de ele. Căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și toate acestea se vor adăuga vouă. Nu vă îngrijiți de ziua de mâine, căci ziua de mâine se îngrijește de ale sale. Ajunge zilei răutatea ei*” (Mt. 6, 25-34).

Raportând în fața Domnului Dumnezeu, prin intermediul rugăciunii, toate nevoile și toate frământările zilnice, cei doi soți vor trăi pe pământ, dar în haină nouă, însuflați, în tot ce întreprind, de puterea sfințitoare a Duhului Sfânt, prin Fiul, în Tatăl.

Apropierea curată dintre bărbat și femeie, cu scopul perpetuării vieții, este izvor de bucurie, „o înălțare și o răsplată a Domnului pentru concursul ce ființa vie îl dă continuării vieții în lume. O înălțare a lui până la întrezărirea bucuriei fără nume a creației”⁴⁴⁴. Exprimând aceasta, în Taina Căsătoriei, Biserica dă ultimele îndrumări, zicând: „...să te veselești cu femeia ta, păzind marginile legii, că Dumnezeu așa a binevoit...”⁴⁴⁵.

Familia creștină trebuie să se hrănească „...cu cuvintele credinței și ale buneii învățături”, să se deprindă „cu dreapta credință. Căci deprinderea trupească la puțin folosește, dar dreapta credință spre toate este de folos, având făgăduința vieții de acum și a celei ce va să vină” (I Tim. 4, 6-8). Același Apostol al neamurilor, Sfântul Apostol Pavel, îi îndeamnă pe creștinii tuturor timpurilor să înfăți-

444. *Informația zilei* (cotidian), anul II, nr. 253, miercuri 1 septembrie 1993, p. 3 (Rm. Vâlcea).

445. *Aghiasmatar*, ..., p. 91.

șeze trupurile lor „...ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu, ca o slujire... cuvântătoare”, și să nu se potrivească „cu acest veac”, ci să se schimbe „prin înnoirea minții”, ca să deosebească „care este voia lui Dumnezeu, ce este bun și plăcut și desăvârșit” (Rom. 12, 1-2).

Prin urmare, pentru a face voia lui Dumnezeu, familia creștină trebuie să mărturisească dreapta credință (ortodoxă), să-și aibă trupurile lor în stare de jertfă și slujire permanentă și să-și deosebească felul lor de viață de cel al veacului în care trăiesc, făcând doar voia lui Dumnezeu. Desigur, postul, rugăciunea și mărturisirea păcatelor sunt alte mijloace ale nevoițelor duhovnicești recomandate de Biserica Ortodoxă oricărei familii creștine care dorește să simtă prezența lui Dumnezeu și să trăiască o viață conjugală după preceptele Noului Testament.

5. Iubirea, liantul familiei

„Iubirea – scria un teolog român – este o realitate adânc umană și de o așa complexitate, încât unii renunță la orice definiție, socotind cuvintele inutile și neputincioase. Iubirea nu se poate defini. Ea este tot atât de misterioasă ca și viața. De aici și diversitatea de aspecte aproape contradictorii ale iubiri, căci cuvântul «iubire» este cel mai fluid, mai complex, mai vag și mai variat ca sens dintre toate cuvintele. El cuprinde cer și pământ, suflet, și trup, neprihană și patimă, nostalgie și instinct. Pentru unii ea este numai instinct, chiar dacă e îmbrăcat în vălul amăgitor al unei idealități pure; pentru alții ea este forța pur spirituală, care contopește sufletele și le unește cu Dumnezeu. Pentru unii este o putere demonică, prin care se exercită o misterioasă fascinație asupra omului spre a-l transforma în instrument orb al speciei; pentru alții este rază din paradis, care coboară chiar din inima lui Dumnezeu, ca să ridice viața noastră la plenitudine. Concepte opuse, cuprinse sub acoperământul fragil al aceluiași cuvânt. Cu toate acestea, toate sensurile nu sunt decât forme variate ale aceleiași impulsioni originare, care este izvorul adânc al lor”.⁴⁴⁶

Același teolog ortodox remarca faptul că între familie și creștinism există o relație intimă: „sufletul familiei este iubirea, inima creștinismului este iubirea”⁴⁴⁷.

În concepția creștină, iubirea își are temeiul în iubirea Lui Dumnezeu. „...Precum lacul cel liniștit ia naștere din izvorul ascuns vederii, tot așa și iubirea omului își are temeiul ei misterios în iubirea Lui Dumnezeu (Kierkegaard).”⁴⁴⁸ De aici și aroma de veșnicie a iubirii.

Persoana umană, în esențialitatea ei, este iubire și, ipso facto, chemare spre comuniune. Mai mult, omul este chip al lui Dumnezeu, Care este iubire. În fine, prin însăși ființa sa, omul este hărăzit spre comuniune, nu poate trăi singur (Fac. 2, 18), nu se poate desăvârși singur. De aceea, iubirea, tendință fundamentală, viscerală, a ființei umane spre comuniune, este parte constitutivă și a familiei. Așadar, prin însăși geneza ei, familia presupune o stare reală de comuniune, de iubire, care este elementul esențial al unității familiei.

Prin crearea femeii, teologii ortodocși au văzut „o necesitate a dorului ființial după comuniune”, care face ca însăși caracteristica iubirii să fie cea sete după

446. Dr. NICOLAE MLADIN, Mitropolitul Ardealului, *Studii de Teologie Morală*, ..., p. 352.

447. *Ibidem*, p. 351.

448. Apud. D. I. BELU, *Despre Iubire*, Timișoara, 1946, p. 103.

unitatea totală, unitatea ființială⁴⁴⁹. Prin urmare, idealul iubirii este realizarea realității ființiale.

Raportată la familie, iubirea este rezervorul energiilor fizice și spirituale ale celor doi soți. Prin iubire, ei desființează izolarea, realizând o împărtășire integrală de existență și viață. De aceea, acest gen de iubire a fost văzut și ca un fel de „...extaz, adică ieșire din sine”⁴⁵⁰, fără dizolvarea eului propriu în subiectul iubit.

În Noul Testament, afecțiunea amoroasă, care determină ființa noastră către ceva căruia vrea să i se împărtășească, adică să i se dăruiească, să-l cuprindă în sine, se exprimă prin „φιλειν si φιλιᾶ”, în sens de înțelegere, apropiere, simpatie, prietenie, noblețe sufletească (cf. Mt. 10, 37; In. 11, 3; 21. 7).

Tot în Noul Testament găsim și termenul de „αγαπη” (dragoste). Acest termen, propriu Noului Testament, exprima dragostea creștină, în sensul ei curat, care este o realitate atât de bogată, încât „...nu sunt cuvinte atât de înalte ca să o exprime...”⁴⁵¹.

De acest gen de iubire ne-a învrednicit Dumnezeu – *Care este iubire* (I In. 4, 8, 16) – încă de la creație. Creația lumii și a omului este, de altfel, primul act de manifestare a dragostei Lui Dumnezeu (cf. I In. 4, 10, 16, 19). De aceea ne și numim „*fi ai Lui Dumnezeu*” (I In. 3, 1). Mai mult, Sfântul Apostol Ioan ne spune că „*dragostea este de la Dumnezeu și tot cel ce iubește este născut din Dumnezeu și cunoaște pe Dumnezeu*” (I In. 4, 7).

Această iubire presupune – după Sfântul Vasile cel Mare – „...o dispoziție proprie a naturii create, o sămânță sau o putere de iubire în ființa omului chemat să ajungă la desăvârșire prin dragoste”⁴⁵².

Pentru teologia ortodoxă biblică⁴⁵³, iubirea este mai întâi de toate un mijloc de cunoaștere (cf. In. 5, 20). Prin iubire cunoaștem și înțelegem înainte de toate lucrurile divine (cf. I In. 2, 3; II Ioan 6). Prin iubire ajungem însă și la starea de comunicare cu Dumnezeu și semenii. Doar „...prin dragoste oamenii se pot cunoaște mai bine unul pe altul decât se cunosc ei înșiși. Adică prin dragoste eu pot cunoaște mai bine pe cineva, așa cum cineva, tot prin dragoste, mă poate cunoaște mai bine pe mine”⁴⁵⁴.

Iubirea este și calea prin care omul se îmbogățește interior, fiindcă în iubire nu este frică. Iubirea desăvârșită alungă frica. De aceea, „...*cel ce se teme nu este deplin în iubire*” (I In. 4, 18).

Cât privește această nedeplinătate în iubire, constatarea o poate face propria noastră conștiință. „*Mărturia conștiinței noastre*” (II Cor. 1, 12; Gal. 6, 4) rămâne într-adevăr propriul nostru judecător; bineînțeles, atât timp cât conștiința noastră rămâne în stare de veghe, neîntinată de zgura păcatelor.

După învățătura Bisericii Ortodoxe, la baza familiei creștine trebuie să stea doar acest gen de dragoste, adică acel „αγαπη”, care nu cunoaște frica, ci părtașia

449. Dr. NICOLAE MLADIN, Mitropolitul Ardealului, *op. cit.*, p. 352.

450. *Ibidem*.

451. Sf. IOAN HRISOSTOM, *Om. LXXX la Ioan*, în P.G., 59, col. 413.

452. Apud. VL. LOSSKY, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 211.

453. Cf. Mgr. GH. PAPUC, *Virtutea dragostei în scrierile Sfântului Apostol Ioan*, în “S.T.”, VIII (1956), nr. 5-6, p. 314-317.

454. *Ibidem*, p. 314.

și comuniunea totală, fizică și psihică, a celor doi soți. Doar acest fel de iubire poate să constituie liant al familiei creștine.

A defini iubirea înseamnă a-L defini pe Dumnezeu; ceea ce este cu neputință la noi, oamenii. Și pentru că Domnul Dumnezeu este un ocean de iubire, știm că, zi de zi, picuri mari de iubire cad pe chipul umanității îndurerate.

Din Cântarea Cântărilor aflăm că iubirea logodnicilor își are izvorul în Dumnezeu: „*Ca pecete pe sânul tău mă poartă, poartă-mă pe mâna ta ca pe o brățară! Că iubirea ca moartea e de tare și ca iadul de grozavă este gelozia...*” (Cântarea Cântărilor 7, 6).

Paul Evdokimov, analizând Cântarea Cântărilor, spunea că revelația esențială a acesteia constă din faptul „că iubirea omului izvorăște din Dumnezeu și limbile focului devorator al lui Dumnezeu – Cinzecimea nupțială – o preschimbă în lumină”⁴⁵⁵. Desigur, în cazul de față avem de a face cu „agapi”, iubirea divină (ebraicul ahâbâh) (Deut. 7, 8; Ier. 31, 3 ș.a.), și nicidecum cu „philia” (ebraicul reim) (Iov 2, 11; Prov. 18, 19, 24 ș.a.), cuvânt pe care Domnul Iisus Hristos îl folosește pentru a pune în evidență sentimentele umane de prietenie și afecțiune.

În Evanghelia de la Matei observăm aceste diferențe: „*cel ce-și iubește pe tatăl său și pe mama sa mai mult decât pe Mine nu este vrednic de Mine; cel ce-și iubește pe fiul său ori pe fiica sa mai mult decât pe Mine nu este vrednic de Mine*” (Mt. 10, 37). Cu alte cuvinte, iubirea pe care o dăm aproapelui, dacă nu este raportată la iubirea care izvorăște din sânul Sfintei Treimi, nu este iubire adevărată, ci rămâne un sentiment omenesc de afecțiune, de milă. În acest sens, Părinții Răsăriteni spun că „agapi” este esența însăși a lui Dumnezeu, deosebind natura necreată și divină a acestei iubiri de sentimentele omenești, care oricum rămân limitate (cf. Sf. Simion Noul Teolog, *Imnele iubiri dumnezeiești*, III). Și numai o astfel de iubire care vine de la Dumnezeu, prin ființa iubită, desăvârșește unitatea familiei creștine. De aceea, putem spune – împreună cu Sfântul Ioan Gură de Aur – că „iubirea conjugală este iubirea cea mai puternică, știind, ca și credința, să vadă cele ascunse altora. Iubirea află și intră în adâncurile tainice, ivirea ei umple și desăvârșește, fără să alunge vreodată misterul”⁴⁵⁶.

Iubirea dintre miri, și dintre soți, este o picătură din Oceanul nesecat, din Dumnezeu, care „*este iubire*” (I In. 4, 8, 16), care trezește la viață două suflete ce-și propun să existe unul pentru celălalt, găsind sprijin în Dumnezeu. Și, atunci, nu ne mai întrebăm cine este cel care a ales „această soție sau acest soț anume, ...să ocupe precis această poziție în viață? Cine este cel care a selecționat și plasat această persoană, soție sau soț, acolo unde tu ai putea să o alegi...?”⁴⁵⁷ Fără însă a cădea în învățătura greșită a predestinației, din textul de mai sus înțelegem pronia divină, grija lui Dumnezeu față de cei pe care „i-a binecuvântat” – pe cei doi soți – odată cu nașterea omului din lut (Fac. 1, 28). Atunci a zis Domnul Dumnezeu: „*Iată, toate sunt bune foarte*”. Iar bunătatea Lui Dumnezeu față de prima

455. PAUL EVDOKIMOV, *Sacrament de L'amour*, Theophanie – Desclée de Brouwer, Paris, 1980, p. 152 (trad. n.).

456. Apud PAUL EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 155 (trad. n.).

457. *Viața impersonală*, trad. în limba română de Elena Liliana Popescu, Edit. Papirus. 1994, p. 66.

familie se numește iubire. Și această iubire a Tatălui este întărită de iubirea Fiului, iubire care se revarsă peste cei doi miri la Taina Căsătoriei, prin lucrarea Duhului Sfânt.

Vocația familiei creștine este de a dăruii iubire și comuniune. „Dumnezeu a creat omul după chipul și asemănarea Sa; chemându-l la existență din dragoste, El l-a chemat în același timp la dreptate. Creând umanitatea bărbatului și a femeii după chipul Său și conservând-o continuu în ființa Sa, Dumnezeu înscrie în ea vocația, și deci capacitatea și responsabilitatea care corespunde dragostei și comuniunii. Dragostea este deci vocația fundamentală și înăscută a fiecărei ființe umane.”⁴⁵⁸

Numai descoperind imaginea lui Dumnezeu din celălalt soț, omul renunță la a se iubi pe sine prin intermediul celuilalt. Sfântul Ioan Gură de Aur arată, de altfel, că doar iubirea dumnezeiască poate face ca două ființe să devină una⁴⁵⁹. De aceea, „toți mirii și soții, sacerdoți ai vieții conjugale, sunt chemați să cunoască această iubire dumnezeiască, să se împărtășească de puterea ei, unindu-se cu Hristos și întru ei și mărturisind suveranitatea Domnului în «ecclesia domestica» în care se află. Această vocație este glasul ce vestește de-a lungul anilor de căsnicie existența harului dumnezeiesc, al cărui lanț de aur numai moartea, și nici chiar cea fizică, ci numai cea spirituală, îl poate frânge și desface”⁴⁶⁰.

Iubirea conjugală se rezumă – înainte de toate – la nevoia celor doi soți sau miri de a trăi în adevăr și de a simți dragostea lui Dumnezeu. Această nevoie de adevăr și iubire deschide inimile celor doi spre Dumnezeu, precum și celor din jur; ei se deschid celorlalte persoane și intră în comuniune cu Hristos, prin dragoste. Numai atunci, familia care se formează în urma tainei cununiei este binecuvântată de Dumnezeu.

Teologii ortodocși au ținut să precizeze că „iubirea desăvârșită în Dumnezeu este între trei Persoane, pentru că o iubire care se închide între doi pune o margine a lor, rămâne indiferentă față de cel de al treilea, producând chiar gelozie între cei doi, când unul din ei se întristează și de un al treilea. Dimpotrivă, când un al treilea se bucură cu mine de cel de-al doilea al meu, bucuria mea pentru cel de-al doilea sporește. De aceea, în suprema și unica existență supremă fără de început, dragostea desăvârșită se realizează în trei; întărind totodată unitatea între ei și evidențiind nemărginirea lor”⁴⁶¹.

Așadar, o dragoste desăvârșită se află doar acolo unde se naște rodul acesteia, cel de al treilea, adică odrasla părinților, bărbat și femeie.

Pentru familia creștină, modelul iubirii eterne a Persoanelor Sfintei Treimi rămâne sursă de potențare a propriei sale iubiri; într-adevăr, cei doi soți trebuie să se iubească reciproc, întru dragostea primită de la Dumnezeu Cel în Treime. Este, de altfel, acest fel de dragoste căreia Sfântul Apostol Pavel i-a închinat cel mai frumos imn scris vreodată de mâna omenească (I Cor. 13, 1-8). După Sfântul Apostol Pavel, pentru ca dragostea să „suporte toate”, ea nu trebuie să „invidieze”, să „se trufească”, să „se îngâmfe”, dragostea adevărată „pe toate le

458. JEAN PAUL II, *Exhortation Apostolique Familiaris consortio*, apud. N. ECHIVARD, *Femme, qui es-tu?*, Ed. Mame, Lyon, 1984, p. 145-146 (trad. n.).

459. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Comentar la Galateni*, în P.G., 61, 280.

460. Pr. Prof. Dr. ILIE MOLDOVAN, *op. cit.*, p. 44

461. DUMITRU STĂNILIOAE, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Edit. Anastasia, București, 1993, p. 179.

nădăjduiește, pe toate le rabdă". Acest fel de dragoste trebuie să umple și inima mirilor și a soților, căci numai atunci puterea Domnului Dumnezeu, Care „*este iubire*” (I In. 4, 8, 16), acționează în sufletul lor și Domnul Iisus Hristos este prezent în familia lor.

S-a spus că „pericolele care afectează dragostea constituie de asemenea o amenințare pentru civilizația dragostei, pentru creștinism, deoarece ele favorizează ceea ce poate să se opună dragostei cu eficiență. Ne gândim aici, înainte de toate, - spunea Papa Ioan Paul al II-lea – la egoism, nu numai la egoismul individual, dar și la cel al cuplului, al familiei, într-un cadru mai largit, la egoismul social, de exemplu: egoismul manifestat de o clasă socială anume sau de o națiune (naționalismul). Egoismul, sub toate formele sale, se opune direct și radical civilizației dragostei, creștinismului”⁴⁶².

Egoismul, care înăbușă și în familie dogoarea dragostei de Dumnezeu, încearcă să convingă pe om, bărbat sau femeie, că iubirea nu mai corespunde și nu mai răspunde promisiunilor ei. „Viața nu este decât o uzură, o moarte perpetuă care întunecă imaginea luminoasă și fugitivă a Sulamitei.”⁴⁶³

După cuvântul Apostolului Pavel, „*bărbații sunt datorți să-și iubească femeile ca pe propriile lor trupuri. Cel ce iubește femeia – preciza Apostolul Neamurilor – pe sine se iubește*” (Efes. 5, 28).

Firește, nu putem vorbi de iubire, ca liant al familiei, fără să precizăm că doar dragostea este echilibrul supunerii femeii față de bărbat, de care vorbește Sfântul Apostol Pavel.

Comentând cuvintele Apostolului Pavel privind femeia (Efes. 5, 22-24), Sfântul Ioan Gură de Aur îi sfătuia pe bărbați să nu considere femeia „...ca o ființă inferioară, pentru că ea este trupul; dacă trupul este disprețuit de cap, capul însuși va pieri: dragostea trebuie să facă echilibrul supunerii... Căci, pentru a face să domnească ordinea și pacea, Dumnezeu a supus femeia autorității bărbatului. Acolo unde este egalitate, nu mai este posibilă pacea; de aceea, nu trebuie ca o familie să fie democratizată (οὐδε δημοκρα – τουμηνής οικιασ), nici ca totii să comande, ci trebuie doar o putere unică (μὴν εἶναι τὴν ἀρχὴν)...”⁴⁶⁴.

După Sfântul Ioan Gură de Aur, atunci când Apostolul Pavel le-a cerut femeilor să se supună bărbaților (Efes. 5, 22), el a trasat „condițiile dragostei (της ἀγαπης), si nu pe cele ale fricii (του φοβου)”⁴⁶⁵. Atunci când Apostolul Pavel vorbește despre supunerea femeii, „...am putea crede că el a nedreptătit femeia, pentru că ea se află în obligația de teamă; or, mai degrabă, ea câștigă, fiindcă principalul rămâne întotdeauna în sarcina soțului, obligația de a o iubi”⁴⁶⁶. Același Sfânt Părinte ținea să precizeze că supunerea, teama, de care vorbește Apostolul Pavel (Efes. 5, 22) nu înseamnă o desființare a personalității femeii, a libertății ei, ci doar o expresie manifestă a iubirii față de soțul ei. „Nu vă înșelați de acest cuvânt,

462. JEAN-PAUL II, *Lettre aux Familles*, ..., p. 50.

463. PAUL EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 155.

464. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Homélies sur l'épître aux Ephésiens. Homélie XX*, 4, in *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome*, trad. par. l'Abbé J. Bareille, tom. XVIII, Paris, 1872, p. 387.

465. *Ibidem*.

466. *Ibidem*, *Homélie XX*, 5, p. 388.

teamă (φοβος); cereți teama care se conciliază cu libertatea, și nu pe aceea care s-ar potrivi servituții; din moment ce femeia este trupul vostru, sunteți voi înșivă cei care vă înjosiți, pe voi va cădea insulta. În ce consistă teama pe care aveți dreptul să o cereți? A nu contrazice, a nu rezista, a nu ambiționa primul rol: această teamă nu merge mai departe; acolo trebuie să se oprească. Dar o femeie, dacă voi iubiți, așa cum se cuvine să o faceți, depășiți aceste granițe strâmte; sau, mai bine zis, voi n-acționați din teamă, fiindcă doar dragostea va fi mobilul acțiunilor voastre.”⁴⁶⁷

Sfântul Ioan Gură de Aur îi exorta pe bărbați să nu-și neglijeze soțiile, pentru a nu fi acuzați de infidelitate conjugală. „De ce – vă întreb – petreceți fiecare zi în compania prietenilor voștri, și doar seara cu femeia voastră? Nu în felul acesta puteți să o mulțumiți, și să fiți lipsiți de a fi bănuți. Dacă femeia voastră vă acuză, să nu vă mâniați; o face din dragoste, și nu din aroganță, din dragoste arzătoare, enervată din teamă... Ea se teme că i se uzurpă drepturile sale, că va fi vătămată în ceea ce are ea mai prețios...”⁴⁶⁸.

În același timp, bărbatul creștin era îndemnat ca, „încă din seara în care își aduce consoarta în casa sa, ...să o deprindă cu... un gen de viață demn de tot respectul, bazat pe disprețul bogățiilor; să o formeze la adevărata filosofie, să o determine a renunța să poarte podoabe de aur... și veșminte țesute din aur și mătase... Lăsați toate aceste lucruri pe seama pehlivanilor, și faceți ca locuința voastră – îi îndemna Sfântul Ioan pe ambii soți creștini – să fie ornată de virtute...”⁴⁶⁹.

Printre altele, sfătuiind bărbații cum să cucerească inimile soțiilor lor, Sfântul Ioan Gură de Aur scria: „Arătați-i că vă găsiți fericirea să trăiți cu ea, că voi preferați casa agoralei. Amicii trebuie să fie pe locul doi, și chiar copiii pe care ea vi i-a dat... Când înfăptuiește ceva bun, aduceți-i elogii, mărturisiți-i admirația voastră; când săvârșește vreo greșală..., nu întrebuințați decât muștrări blânde”⁴⁷⁰.

Același Sfânt Părinte îl sfătua pe soțul creștin să i se adreseze soției sale cu cuvinte tandre și curtenitoare. „Nu-i vorbiți niciodată de o manieră seacă adăugați o expresie îndatoritoare, de respect, de tandrețe. Onorați-o, și gândul de a căuta omagiile altora n-o va inoportuna; ea nu va cerși în afară onoarea pe care ea o află la ea (în casă). Nu cruțați nimic... ca să-i declarați stima voastră... Prin asta, o veți ține în starea de a nu privi nici un ins...”⁴⁷¹. În fine, Sfântul Ioan Gură de Aur ținea să precizeze că – după Apostolul Pavel – „...supunerea femeii depinde în mod esențial de soț; de unde și sfaturile pe care le dă acestuia, îndemnându-l să domnească asupra ei prin puterea dragostei (τη της αγάπης τυροννιδι)...”⁴⁷².

În fine, amintim că, pentru cei doi miri creștini, cununia religioasă înseamnă „o renaștere spirituală, nașterea unei familii, pentru care este nevoie de părinți, așa

467. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Homélies sur l'épîtres aux Ephésiens. Homélie XX, 4*, in *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome*, trad. par. l'Abbé J. Bareille, tom. XVIII, Paris. 1987, p. 389.

468. *Ibidem*, *Homélie XX, 6*, p. 392.

469. *Ibidem*, *Homélie XX, 7*, p. 394.

470. *Ibidem*, *Homélie XX, 8*, p. 398.

471. *Ibidem*, *Homélie XX, 9*, p. 400.

472. *Ibidem*, *Homélie XXI, 1*, p. 403.

cum pentru nașterea fizică este nevoie de părinți”⁴⁷³. Or, acești părinți sufletești sau spirituali ai mirilor sunt nașii, care se angajează să le fie „garanți sau chezași ai seriozității și trăiniciei vieții de familie pe care cei doi tineri o încep”⁴⁷⁴. De aceea, ori de câte ori această trăinicie a vieții de familie este pusă în pericol, soții creștini trebuie să apeleze și la ajutorul părinților lor sufletești, adică la nașii lor, care, ajutându-i să-și aprindă flacăra iubirii, vor reface însăși legătura lor conjugală, consfințită prin Taina Cununiei. De altfel, doar tot prin iubire soții creștini se fac și împlinitori ai legii (Rom. 13, 10) lui Hristos.

6. Iertarea și îngăduința reciprocă

Soțul sau soția, în raporturile lor intime, trebuie să invoce harul lui Dumnezeu, care se pogoară peste ei, liber și în chip nevăzut. Dar ajutorul lui Dumnezeu trebuie să fie chemat prin cuvintele rugăciunii: „Ascultă-mă, Dumnezeule meu și Ziditorul meu, ascultă-mă iarăși pe mine, păcătosul și nevrednicul robul Tău, că de multe ori Ți-am fâgăduit să-mi schimb viața cea rea și nicidecum nu o am schimbat. Greșit-am, Doamne, greșit-am și cunosc greșelile mele și îmi pare rău că le-am făcut, și mi-e rușine să vin înaintea feței Tale, de atâtea ori călcându-mi cuvântul și nepărăsindu-mă de păcate”⁴⁷⁵.

Îndreptarea unuia dintre soți face parte din lucrarea voastră personală în Biserică. Aceasta se poate îndeosebi prin participarea soților la Liturghia euharistică, prin care însăși viața Bisericii se continuă și în viața de zi cu zi a familiei. Într-adevăr, Liturghia euharistică nu se limitează numai la oficierea din Biserică, ci ea se prelungește în viața soților, a familiei, în toate dimensiunile ei, devenind ceea ce numim cu apelativul: „Liturghia după Liturghie” (The Liturgy after the Liturgy). Astfel, „Liturghia după Liturghie” devine o parte esențială a prezenței Bisericii în toate circumstanțele și toate locurile unde familia creștină se desfășoară ca Mică Biserică. Și acest lucru este posibil numai când între Liturghia și mărturisirea de credință a soților există o unitate perfectă⁴⁷⁶. Mai mult, familia creștină, o dată primită sub har, are misiunea de a deveni, la rândul ei, izvor de har și adevăr.

Pentru ca judecata aproapelui să cunoască inima smerită în fața lui Dumnezeu, să cunoască pacea și împăcarea, familia creștină trebuie să-și continue propria sa liturghie în casa lor, la ora mesei, când frâng pâinea și spun rugăciunea, cunoscut fiind faptul că „actul de a mânca este tot timpul o aducere aminte a misterului sfinte euharistii”⁴⁷⁷. Dacă familia creștină nu este conștientă de această

473. Pr. Prof. Dr. NICOLAE NECULA, *Biserică și cult pe înțelesul tuturor*, Edit. Europartner, București, f.a., 159.

474. Idem, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, Edit. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996, p. 214.

475. *Rugăciuni și învățături de credință ortodoxă*, Edit. Inst. Biblic, București, 1990, p. 170.

476. ION BRIA, *The Liturgy after the Liturgy, dans Martyria. Mission. The Witness of the Orthodox Churches Today*, Conseil Oecumenique des Eglises, Genève, 1980, p. 66-74 (trad. n.).

477. PAUL EVDOKIMOV, *La priere de L'Eglise d'Orient. La Liturgie de Saint Jean Chrysostome (Approches oecumeniques)*, Mulhouse – Paris – Tournai, 1966, p. 16 (trad. n.).

aducere aminte a misterului euharistic, viața spirituală a familiei este în pericol, putând să se ajungă chiar la ruperea căsniciei. În această Liturghie după Liturghie elementele păcatului, care pervertesc creatura și chiar creația toată, cu toate secunțățiile lor, se purifică și harul lui Dumnezeu iese biruitor prin lucrarea cuplului, a familiei, Biserica Mică.

Sfântul Isaac Sirul ne învață că omul care își descoperă sufletul în ochii lui Dumnezeu, Care îi arată greșelile și în același timp i le iartă, vede pe aproapele său ca pe sine însuși. După cuvintele Mântuitorului știm că cel care nu iartă, rugăciunea lui se izbește de un zid de netrecut și Creatorul refuză să o asculte: „*Că de veți ierta oamenilor greșelile lor, ierta-va și vouă Tatăl vostru Cel ceresc; dar de nu veți ierta oamenilor greșelile lor, nici Tatăl vostru nu va ierta greșelile voastre*” (Mt. 6, 14-15).

Iertarea nu trebuie însă confundată cu o simplă trecere cu vederea, ci necesită convingerea fermă că cel care a greșit se va îndrepta. În acest sens trebuie înțeleasă „Parabola Fiului risipitor”, din care reținem și faptul că tatăl nu l-a judecat la plecarea, ci dându-i ceea ce îi aparține ca fiu, a rămas plin de nădejde că, într-o zi, feciorul său va reveni. Cu alte cuvinte, cu mult înainte de a se căi, fiul fusese iertat de părinte. Așa înțelegem de ce tatăl încă de departe văzându-l, fuge înaintea lui pentru a-l îmbrățișa. Comportarea tatălui, cu siguranță, a trezit în sufletul și mintea fiului dorința de pocăință, de metanoia.

Familia, „Mica Biserică”, este locul unde omul învață să-și recunoască greșeala, întărindu-se cu putere interioară, prin rugăciune: „Tată, am greșit!”, pentru ca la rândul său să fie iertat de aproapele.

De aceea, putem spune că de această „metanoia” (pocăința), într-o iertare, totală, au însă nevoie îndeosebi cei care trăiesc în același perimetru geografic, dar care își revendică apartenența confesională diferită.

Fără îndoială, sentimentul iertării și al îngăduinței reciproce presupune – înainte de toate – curajul de „a admite adevărul celuiilalt, chiar dacă aceasta îl contrazice pe al nostru”⁴⁷⁸. Cu alte cuvinte, avem nevoie de curajul de a ne libera de toate prejudecățile moștenite din propria noastră familie, din propria noastră cultură și identitate etnică și, în fine, din propria noastră identitate eclezial-confesională, fără însă a pierde caracterul identității noastre ecleziale⁴⁷⁹.

Sfânta Evanghelie ne spune că „*Fiul Omului a venit să caute și să mântuiască pe cel pierdut*” (Lc. 19, 10), adică pe om, care este „icoana” Lui Dumnezeu⁴⁸⁰.

Prin chemarea adresată vameșului Zaheu, de-a coborî degrabă, fiindcă „*astăzi*” Iisus trebuia să rămână „*în casa*” sa (Lc. 19, 5), ni se face și nouă, păcătoșilor, aceeași invitație de a-L primi pe Hristos în casa sufletului nostru.

Textul de la Luca 19, 9, unde ni se spune că Iisus i-a zis lui Zaheu: „*Astăzi s-a făcut mântuire casei acesteia, căci și acesta este fiu al lui Avraam*”, rămâne și arvuna mântuirii tuturor fiilor neamului omenesc.

478. Dr. A. PLĂMĂDEALĂ, *Credința, Tainele și Unitatea Bisericii* (II), în *Telegraful Român*, anul 131, nr. 25-28, p. 7.

479. Cf. Pr. Prof. Dr. N. DURĂ, *Intercomuniune sau comuniune sacramentală? Identitatea eclezială și unitatea în credință*, în „*Ortodoxia*”, XXXVIII (198), nr. 4, p. 15.

480. Cf. Pr. Dr. IOAN DURĂ, *Icoană și Liturghie*, în „*Ortodoxia*”, XXXIV (1982), nr. 1, p. 85.

Din definiția clasică, dată „nunții” de teologia ortodoxă, am reținut că aceasta este o „Sfântă Taină prin care, după făgăduința mirelui și miresei dată liber în fața preotului, se împărtășește harul dumnezeiesc, care întărește și înalță însoțirea lor naturală, prefăcând-o într-o desăvârșită și curată legătură morală, într-o unitate, după chipul legăturii dintre Hristos și Biserică”⁴⁸¹.

Căsătoria, ridicată la rangul de taină de Mântuitorul Hristos, este piatra unghiulară a familiei. La rândul său, familia este temelia sau celula de bază a societății.

Prin administrarea Sfintei Taine a Cununiei, Biserica sfințește legătura conjugală a soților, consfințind totodată caracterul monogamic și indisolubil al căsătoriei. De aceea, soții creștini trebuie să fie conștienți că unirea lor este pe viață și că diferendele, disensiunile, suspiciunile etc. nu pot fi eliminate sau aplanate decât prin iertare, îngăduință reciprocă și, mai presus de toate, prin iubire.

În cuvintele adresate femeii „*prinsă în adulter*” (In. 8, 3), „...*de-acum să nu mai păcătuiești*” (In. 8, 11), Iisus a iertat-o și a eliberat-o din condiția ei de femeie păcătoasă. Prin această iertare (absoluție), Hristos i-a acordat de fapt și o nouă șansă în viață⁴⁸². De altfel, Mântuitorul n-a ținut să condamne expres păcatele ei – săvârșite până atunci – ci hotărâtoare devin atitudinea și felul ei de viață decis de acum înainte. De aceea, acest mod de judecată făcut femeii „*prinsă în adulter*”, de către Hristos, este privit „...ca o culme a Evangheliei, fiindcă aici devine manifestă întreaga semnificație a învățaturii lui Iisus”⁴⁸³. Iertarea femeii prinse în adulter rămâne însă nu numai o culme a Evangheliei iubirii față de cel care a păcătuit și care, prin iertare, dobândește o nouă șansă în viață, ci și o poruncă pentru soții tuturor timpurilor de a fi capabili să-și dea iertarea reciprocă atunci când li se cere acest lucru cu pocăință și cu toată responsabilitatea morală necesară.

Reafirmând principiul iertării, enunțat de Mântuitorul Hristos (Mt. 5, 22-26; 18, 15-35), Părinții Apostolici le-au cerut creștinilor – implicit deci și soților creștini – să se mustre unul pe altul în duhul păcii, și nu al mâniei. „*Mustrați-vă unul pe altul, nu cu mânie, ci în pace, cum este scris în Evanghelie...*”⁴⁸⁴.

Creștinii – implicit soții creștini – nu trebuie să țină minte „*răul*”, adică supărările și ofensele conștiente sau nevoite aduse unul împotriva altuia, și nici să nu folosească un limbaj duplicitar, fiindcă „...*două feluri de vorbă este cursa morții*”. Dimpotrivă, cuvântul lor trebuie să fie „*plin de faptă*”⁴⁸⁵. De aceea, ei trebuie să înlăture „...*certurile, purtările rele, vicleniile, clevetirile, vorbitul de rău...* Cei ce fac acestea sunt urâți de Dumnezeu...”⁴⁸⁶.

481. *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, Edit. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1952, p. 162.

482. Cf. J. BLANK, *Frauen in den Jesusüberlieferung*, in *Die Frau im Urchristentum*, Edit. Herder, Freiburg – Basel – Wien, f.a., p. 88.

483. *Ibidem*.

484. *Învățătura a celor 12 Apostoli*, XV, 3, trad. Pr. D. Fecioru, în P.S.B., 1, Edit. I.B.M., București, 1979, p. 32.

485. *Învățătura celor 12 Apostoli*, cap. II, 2-4, trad. Pr. d. Fecioru, în P.S.B., 1, Edit. I.B.M., București, 1979, p. 26.

486. Sf. CLEMENT ROMANUL, *Către Corinteni* (I), XXXV, 5-6, trad. Pr. D. Fecioru, în P.S.B., 1, edit. I.B.M., București, 1979, p. 64.

Regăsirea și împăcarea soților – după perioade de tensiuni și crize – trec doar prin iertare și îngăduință reciprocă, după ce în prealabil au invocat ajutorul lui Dumnezeu, de la care au cerut iertare pentru păcatele lor.

Pentru a nu se lăsa biruiți de sentimentul discordiei, al neîncrederii, al urii, soții creștini trebuie să biruiască „răul cu binele” (Rom. 12, 21), bucurându-se „în nădejde”, fiind răbdători „în suferință și stăruind – mai presus de toate – în rugăciune” (Rom. 12, 12). Numai așa vor putea înfățișa trupurile lor „ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu...” (Rom. 12, 1).

Desigur, doar printr-o astfel de rugăciune pot soții să ajungă și la iertare și îngăduință reciprocă, surmontând astfel toate disensiunile inerente vieții în doi.

Sfântul Ioan Gură de Aur îi sfătuia pe soții creștini să se roage împreună, atât acasă, cât și la biserică. „Faceți rugăciunile voastre în comun; că fiecare dintre voi să meargă la biserică, și că bărbatul să ceară cont femeii sale, și femeia soțului ei, de ceea ce s-a spus și s-a citit...”⁴⁸⁷

Concluzionând, reținem așadar că – pentru soții creștini – rugăciunea rămâne suportul de bază și în efortul lor de conciliere și reconciliere, care să culmineze cu iertarea, prin îngăduința reciprocă și covârșirea tuturor celor din lipsă (defecte fizice, porniri pătimașe, mânie etc.).

7. Păcate împotriva familiei

Păcatul este „o părăsire a operei lui Dumnezeu, o preferință pentru lucrările sale proprii. Și aceste lucrări sunt rele, pentru că sunt după om, nu după Dumnezeu”⁴⁸⁸. Așadar, păcatul înseamnă a te îndepărta de Adevăr și de învățăturile Sale. Esența păcatului este neascultarea, sau „iubire de sine, până la dispreț față de Dumnezeu”⁴⁸⁹.

Păcatul lui Adam a fost tocmai această neascultare, printr-o iubire egoistă și întoarcere de la voia lui Dumnezeu. Oricum, păcatul stă „...în actul voinței libere, dar rătăcite”⁴⁹⁰. Într-adevăr, „numai liberul arbitru al voinței este cauza răului pe care-l facem”⁴⁹¹.

Păcatul strămoșesc, care este de natură existențială, n-a afectat ființa omului⁴⁹², dar, prin apariția patimilor, omul a fost orientat către moarte și neant. De aceea, „...cunoaștem mormântul, trista lui smerenie, putreziciunea și risipirea elementelor din care am fost alcătuiți, dar avem în noi sămânța nemuririi! Moartea nu mai poate să ne înghită de istov!”⁴⁹³. Într-adevăr, prin Taina Botezului s-a

487. Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Homélie sur l'épître aux Ephésiens. Homélie XX, 9*, în *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome*, trad. par L'Abbé J. Bareille, tom. XVIII, Paris, 1872, p. 398.

488. FERICITUL AUGUSTIN, *Despre cetatea Lui Dumnezeu*, XIV, 11, 1; cap. II, 1, în P.L., XLI, 436.

489. *Ibidem*, XIV, 28, 1, în P.L., XLI, 436.

490. C. PAVEL, *Problema răului la Fericitul Augustin*, București, 1937, p. 56.

491. FERICITUL AUGUSTIN, *Confesiuni*, VII, 3, 5; apud Mgr. ȘT. ALEXE, *Concepția Fericitului Augustin despre păcat și har*, în “S.T.”, VIII (1956), nr. 5-6, p. 352.

492. Cf. Pr. Prof. Dr. DUMITRU POPESCU, *Hristos, Biserica, Societate*, Edit. I.B.M., București, 1998, p. 129.

493. GALA GALACTION, *Din exegeza Noului Testament*, în “B.O.R.”, LXVI (1948), nr. 11-12, p. 583.

realizat „...atăt omorârea omului celui vechi, a omului păcatului, dar și renașterea acestuia prin harul Sfântului Duh”⁴⁹⁴. Mai mult, prin Sfânta Euharistie, noi am primit însăși arvuna nemurii (cf. In. 6, 54).

Iubirea egoistă de sine (φιλαντι), rădăcina comună a tuturor patimilor⁴⁹⁵, se arată îndeosebi în latura vieții trupești a omului și se manifestă prin căutarea plăcerii. Această patimă pune stăpânire și pe unii membri ai familiei, printr-o atitudine pur hedonistă.

Printre patimile care produc efecte dezastruoase pentru unitatea familiei, amintim: beția, desfrânarea, mânia, trândăvia etc. Pentru vindecarea acestor patimi, Biserica ortodoxă prevede diferite mijloace, ca de pildă, spovedania, înfrânarea, analiza amănunțită a cauzelor declanșării acestor patimi etc. În această privință, Părinții Bisericii ne recomandă – înainte de toate – o cercetare a gândului pătimăș și mărturisirea lui publică. „Trebuie scoase la arătare gândurile adânci ale viețuirii pătimășe și țintuite” – recomanda Sfântul Nil Ascetul – „ca pe un stâlp în văzul tuturor.”⁴⁹⁶ La rândul său, Evagrie Ponticul ne recomandă ca această cercetare a gândului rău să se facă după înlăturarea primejdiei. „După ce te-ai liniștit, adu-ți aminte în tine însuși de cele ce s-au întâmplat, de unde au început, pe unde ai umblat și în ce loc ai fost cuprins de duhul curviei, sau al mâniei, sau al întristării, sau cum s-au petrecut acestea. Învață-le aceste și ține-le minte ca să le poți da pe față când se vor mai apropia de tine.”⁴⁹⁷

În concluzie, prin vădirea patimilor, prin analizarea tuturor stărilor sufletești și a împrejurărilor ce le însoțesc, se poate contribui însă și la înlăturarea păcatelor care-i cuprind pe soți și pe ceilalți membri ai familiei creștine.

Sfântul Apostolul Pavel cerea ca „nunta să fie cinstită întru toate și patul nespurcat. Iar pe desfrânați” – preciza Apostolul Neamurilor – „îi va judeca Dumnezeu” (Evr. 13, 4). Prin urmare, „trebuie să știm” – preciza Sfântul Simeon al Tesalonicului († 1429) – „că cei ce se însoțesc prin nuntă s-au legat de la Dumnezeu și sunt curați cu chemarea Celui curat. Deci trebuie să păzească unul față de altul nunta nespurcată și să viețuiască în pace și evlavie”⁴⁹⁸.

Este unanim recunoscut că destrămarea familiei se datorează „...legăturii libere, care o neagă, sacrilegiului, care o pângărește, divorțului, care o rupe, sterilității voluntare, care o mutilează, vieții din afara căminului, care o împărtășie, și nepotrivirii sufletelor, care o dezbină, relei întrețineri a menajurilor, care o ruinează, relei educații a copiilor, care o descompune”⁴⁹⁹. Dar principalele păcate împotriva familiei sunt desfrâul și adulterul (Mt. 5, 32; 19, 9; Mc. 10, 11-12; Lc. 16, 18), care distrug însăși unitatea ei indisolubilă, prejudiciind totodată caracterul ei monogamic.

494. Pr. Prof. Dr. CONSTANTIN CORNIȚESCU, *Învățătura Sfântului Vasile cel Mare despre Sfântul Duh*, în “Ortodoxia”, XXXI (1979), nr. 1, p. 114.

495. Cf. Sfântul IOAN DAMASCHIN, *Despre virtute și patimă*, în P.G., XLV, 88.

496. Sfântul NIL ASCETUL, *Cuvânt Ascetic*, cap. 26 (Filocalia Românească, I, p. 177); Cf. C. PAVEL, *Patimile omenești, piedică în calea mântuirii*, în “S.T.”, V (1953), nr. 7-8, p. 480.

497. *Schiță monahicească, în care se arată cum trebuie să ne nevoim și să ne liniștim*, cap. 8 (Filocalia Românească, I, p. 55); Cf. C. PAVEL, *op. cit.*, p. 480-481.

498. Sf. SIMEON AL TESALONICULUI, *Tratat asupra tuturor dogmelor*, V, 282, apud Ieromonahul NICODIM SACHELARIE, *Pravila bisericească*, Ediția a III-a, 1999, p. 104.

499. P. MÉLINE, *Morale familiale*, Paris, 1928, p. 66.

După Sfântul Vasile cel Mare, Bărbatul care „...nu se mulțumește cu viața de căsătorie, ci cade în desfrâu...”, este considerat „desfrânat”, dar nu este pus „sub acuzare de adulter dacă păcatul lui a fost săvârșit cu o femeie liberă de căsătorie... De aceea, femeia își va primi soțul dacă acesta se lasă de desfrâu...”⁵⁰⁰.

Același Sfânt Părinte al Bisericii Răsăritene ține să precizeze că „desfrânarea nu e nuntă și nici chiar început de nuntă. De aceea, dacă-i cu puțință să-i convingem să se despartă unii ca aceștia care s-au unit prin desfrâu, ar fi lucrul cel mai bun”⁵⁰¹.

Referitor la soții care au comis adulter și l-au mărturisit duhovnicului lor, Sfinții Părinți interzic ca acest păcat să fie dat în vileag în public, „ca nu cumva vădindu-se să oferim și noi o cauză de moarte...”⁵⁰².

În cazul de părăsire a căminului conjugal de către un soț, Sfinții Părinți au cerut să cerceteze pricina părăsirii și, dacă se constată că respectivul sau respectiva a plecat fără motiv, soțul credincios este „vrednic de iertare”, și i se dă această iertare „pentru ca să păstreze mai departe comuniunea cu biserica”⁵⁰³.

După Sfântul Ioan Gură de Aur, păcatul adulterului se săvârșește atât prin „alungarea femeii din casă”, cât și prin „luarea unei femei lăsate de bărbat, atâta vreme cât bărbatul ei trăiește...”⁵⁰⁴. De altfel, Sfântul Ioan Gură de Aur îl atenționează pe bărbatul creștin că „...femeia pe care ai luat-o, înapoi nu o mai poți da părinților ei; trebuie vrând-nevrând s-o ții în casa ta, toată viața ta; iar de-o alungi că este rea, ești, după legile lui Dumnezeu, vinovat de adulter”⁵⁰⁵.

În textul de la Mt. 19, 4-6, aflăm: „temeiul scripturistic al căsătoriei, atât ca act natural și creațional, cât și ca instituție divină; căci pe cei ce se căsătoresc Dumnezeu îi unește”⁵⁰⁶. De aceea, divorțul nu este îngăduit de Noul Testament. Iisus nu admite decât o singură pricină în divorț, și anume desfrâul (Mt. 19, 8).

În Noul Testament, noțiunea de divorț este exprimată prin verbele: „απολωω”, „αφηνμι” și „χωρίζω” (a se separa, a desface)⁵⁰⁷.

După Noul Testament, legătura conjugală a soților, prin binecuvântarea dată de preoții Bisericii, trebuie să rămână „cinstită întru toate” și „patul lor neîntinat”, fiindcă „pe desfrânați îi va judeca Dumnezeu” (Evr. 13, 4).

Prin urmare, căsătoria religioasă are un caracter indisolubil. De aceea, orice formă de desfrâu este pedepsită de Dumnezeu.

Soțul rămas văduv – prin moartea celuilalt – este liber să se căsătorească, fiindcă legătura lor conjugală nu durează decât pe timpul vieții lor. „Căci femeia măritată este legată prin lege de bărbatul său, atât timp cât el trăiește; iar dacă i-a murit bărbatul, este dezlegată de legea bărbatului. Deci, trăindu-i bărbatul, se va

500. Sfântul VASILE CEL MARE, *Epistola 1999. Către Amfilohiu*, XXI, trad. Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, P.S.B., 12. I.B.M., București, 1988, p. 402-403.

501. *Ibidem*, XXVI, p. 404.

502. *Ibidem*, XXXIV, p. 406.

503. *Ibidem*, XXXV, p. 406.

504. Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Lauda lui Maxim. Cu ce femei trebuie să ne căsătorim* (trad. Pr. D. Fecioru), în “M.M.S.”, LVI (1980), nr. 3-5, p. 353.

505. *Ibidem*, p. 354.

506. Pr. Dr. IOAN MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament*, Edit. I.B.M., București, 1995, p. 86.

507. Cf. R. GEIGER, *Die Stellung der geschiedenen Frau in der Umwelt des Newen Testamentes*, in *Die Frau im Urchristentum*, Edit. Herder, Freiburg – Basel – Wien, f.a., p. 146-147.

numi adulteră dacă va fi cu alt bărbat; iar dacă i-a murit bărbatul, este liberă față de lege, ca să nu fie adulteră luând un alt bărbat” (Rom. 7, 2-3).

Sfântul Ignatie Teoforul (†107) îi îndemna pe soții creștini „...să iubească pe Domnul și să se mulțumească, trupește și duhovnicește, cu soțiile lor”⁵⁰⁸. Același Sfânt Părinte apostolic îi îndemna pe tinerii creștini să încheie unirea lor conjugală „...cu aprobarea episcopului, ca să fie căsătoria lor după Domnul, și nu după poftă”⁵⁰⁹. Este vorba, desigur, de pofta care atâță pornirile pătimase ale păcatului desfrâului.

Un alt Părinte apostolic, Teofil, Episcopul Antiohiei (169-177), ținea să dea mărturie contemporanilor săi din lumea greco-romană că, la creștini, „...castitatea este o realitate, înfrânarea se practică, monogamia se păstrează, curăția se păzește, ..., păcatul este smuls din rădăcină, ..., viața se încununează, Dumnezeu împărățește”⁵¹⁰. Or, dacă înfrânarea se practica și monogamia era o realitate, acestea se datorau în primul rând faptului că la vremea respectivă păcatele capitale împotriva familiei – desfrâul și adulterul – nu deveniseră încă o realitate. Ulterior însă, Părinții Bisericii aveau să constate că până și „...soția presbiterului sau a diaconului comiteau adulter... Firește – preciza Sfântul Ioan Ajunătorul – acestea se pedepsesc mai greu decât alte adultere, pentru căucid pe bărbații lor, făcându-se prin acest adulter cauza caterisirii din preoție. Și soții lor, dacă voiesc să le mai aibă pe ele soții, se caterisesc din preoție. Iar dacă voiesc să aibă preoția, se despart de ele mai înainte de a se împreuna cu ele după adulter...” (Can. 62). De altfel, încă din anul 315, Părinții Bisericii Răsăritene țineau de asemenea să precizeze că „de se va vădi în public că soția celui care este laic a comis adulter, unul ca acela nu poate veni la slujba preoțească. Iar dacă dânsa va comite adulter după hirotonie, el este dator să o demită; iar de va viețui cu ea, nu poate ține slujba ce i s-a încredințat” (Can. 8).

Prin urmare, pornindu-se de la principiul biblic că, prin căsătorie, între soț și soție „se stabilește o unitate indisolubilă”, un singur trup (Fac. 2, 24), Părinții precizează că „orice păcat săvârșit de un soț pătează în același timp și pe celălalt soț”⁵¹¹. De aceea, ei hotărâsc interzicerea promovării în cler a unui credincios a cărui soție a fost dovedită ca adulteră, și îl obligă pe clericul (preot, diacon) a cărui soție este dovedită de adulter să divorțeze de ea. Mai mult, clericul care nu vrea să divorțeze de soția dovedită adulteră este demis din preoție.

O piedică serioasă împotriva desfrâului o constituie postul, care potolește într-adevăr „poftele trupești și ține aprinsă flacăra castității...”⁵¹². De aceea, Părinții Bisericii i-au anatemitat chiar pe cei care „...ar disprețui și ar dezlega posturile cele transmise îndeobște și care se păzesc de Biserică...” (Can. 19 al Sinodului de la Gangra).

508. Sfântul IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Policarp*, V. 1, trad. Pr. D. Fecioru, în P.S.B., 1. Edit. I.B.M., București, 1979, p. 188.

509. *Ibidem*, V, 2, p. 188.

510. TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Către Autolic*, II, XV, trad. Pr. D. Fecioru, P.S.B., 2, I.B.M., București, 1980, p. 338.

511. Arh. Prof. Dr. I.N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1991, p. 185.

512. Pr. Prof. Dr. NICOLAE D. NECULA, *Învățătura despre post în Biserica Ortodoxă*, în “S.T.”, XXXVI (1984), nr. 7-8, p. 519.

Fără îndoială, păcatul capital împotriva familiei este adulterul, adică încălcarea fidelității conjugale de către unul dintre soți, prin desfrânare (depravare sau destrăbălare). De aceea, în privința acestui păcat, Mântuitorul Hristos a fost necruțator. „Ați auzit că s-a zis celor de demult: Să nu săvârșești adulter. Eu însă vă spun vouă: Că oricine se uită la femeie, poftind-o, a și săvârșit adulter cu ea în inima lui” (Mt. 5, 27-28). În același sens, Mântuitorul adăncea, zicând: „S-a zis iarăși: Cine va lăsa pe femeia sa să-i dea carte de despărțire. Eu însă vă spun vouă: Că oricine va lăsa pe femeia sa, în afară de pricină de desfrânare, o face să săvârșească adulter, și cine va lua pe cea lăsată săvârșește adulter” (Mt. 5, 31-32).

În spiritul aceleiași învățături evanghelice, Părinții Apostolici au cerut și ei ca soții creștini să nu fie desfrânați, să nu săvârșească păcatul adulterului. „Să nu fii desfrânat, să nu săvârșești adulter...”⁵¹³.

Condamnând cu vehemență păcatul desfrâului, Părinții Bisericii au ținut, de altfel, să-i învețe pe creștini ca să nu-l privească pe cel de sexul opus decât cu ochi de frate și de soră. „...Fratele (creștinul – n.n.) când vede o soră (creștină – n.n.) să nu gândească de ea că este femeie, nici sora când vede un frate să nu gândească de el ca de un bărbat.”⁵¹⁴

Sfântul Ioan Gură de Aur ținea să precizeze despre căsătoria a doua că aceasta a fost îngăduită de Apostolul Pavel doar „...printr-o toleranță extremă”⁵¹⁵. De aceea și canoanele Bisericii i-au interzis celui „care s-a legat cu două căsătorii după botez... să fie episcop sau prezbiter sau diacon...” (Can. 17 apost.; 3 VI ec.).

Referindu-se la unirea conjugală, dintre bărbat și femeie, care nu este legitimă decât prin Taina Cununiei, Sfântul Ioan Gură de Aur scrie că ea este cerută de însăși natura ființei umane. „Există – scrie Sfântul Părinte – o dragoste ascunsă în adâncul ființei, care nu se descoperă însă în noi decât operând această uniune. De aceea, prima femeie vine din bărbat și apoi generațiile se înlănțuiesc prin bărbat și prin femeie”⁵¹⁶.

După cuvântul Apostolului Pavel, soții sunt datori să se iubească și să se cinstească unul pe altul. „Bărbatul să-i dea femeii iubirea datorată, asemenea și femeia bărbatului” (I Cor. 7, 3). Încălcarea sau nesocotirea acestei porunci constituie, desigur, un păcat grav împotriva familiei.

Sfântul Ioan Gură de Aur vede în dragostea conjugală, sinceră și totală, a soților creștini paradigma „căsătoriei după Hristos, alianța spirituală, nașterea duhovnicească, și nu a sângelui și a suferinței”⁵¹⁷.

Întrebându-se care este motivul pentru care Domnul Hristos nu-i cere femeii ca să se atașeze de bărbatul său, ci acestuia (Efes. 5, 31), Sfântul Ioan Gură de Aur răspunde că, atunci când Mântuitorul vorbește despre „...dragoste, El se adresează

513. *Epistola zisă a lui Barnaba*, XIX, 4, trad. Pr. D. Fecioru, în P.S.B., 1, Edit. I.B.M., București, 1979, p. 135.

514. Sfântul CLEMENT ROMANUL, *Către Corinteni* (II), XII, 5, trad. Pr. D. Fecioru, în P.S.B., 1, Edit. I.B.M., București, 1979, p. 99.

515. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Homélies sur l'épître aux Ephésiens. Homélie XX*, 5, în *Oeuvres Complètes de Saint Jean Chrysostome*, trad. par l'Abbé J. Bareille, tom. XVIII, Paris, 1872, p. 390.

516. *Ibidem*, *Homélie XX*, 1, p. 378.

517. *Ibidem*, *Homélie XX*, 5, p. 388.

bărbatului; ...fiindcă lui îi trasează această datorie, ..., pentru a-l reține și înlănțui în sentimentele sale... Nu vedeți oare de ce onoare vrea Dumnezeu să o înconjoare, întrucât vă poruncește să părăsiți pe tatăl vostru pentru ea?”⁵¹⁸.

După legea Noului Testament, cine trăiește necununat, adică „binecuvântat de preot”⁵¹⁹, trăiește în desfrâu (I Cor. 6, 16-20). De aceea, Sfântul Ioan Gură de Aur ținea să precizeze că familia creștină nu se constituie decât prin binecuvântarea preoților Bisericii. Aceștia trebuie să fie chemați să întărească prin rugăciunea și binecuvântarea lor, unirea dintre soți, cu prilejul administrării Tainei Cununii. „...Să chemați preoții, ca prin rugăciune și binecuvântările lor – adevărea Sfântul Ioan Gură de Aur – să întărească unirea dintre soți, pentru ca dragostea soțului să crească, iar cumințenia soției să se mărească.”⁵²⁰

Într-o căsătorie, binecuvântată de Biserică, „...nu ideea de coabitare este aceea care domină, ci aceea de atașament, având drept scop stabilirea unei uniri și iubiri cât mai puternice... De aceea, în cele din urmă, cele două ființe nu formează decât una. Prin gândire, prin suflet? Este lucru firesc, și fiecare ar putea s-o adevărească; ei devin un trup (σάρκα μίαν εἶναι)”⁵²¹.

Actele liturgice din cadrul serviciului cununii evidențiază și ele atât semnificațiile teologice multiple ale acestei Sfinte Taine, cât și încărcătura simbolică a unirii conjugale dintre soți. De pildă, inelele sau verighetele așezate pe degetele mirilor sunt „simbolul dragostei și credințioșiei infinite care trebuie să stea la baza familiei pe care o încep cei doi tineri. Fiind în formă de cerc, simbolul înfinitului și al perfecțiunii, inelele sugerează dragostea nesfârșită pe care cei doi soți și-o datorează”⁵²². Cât privește cununile puse pe capul celor doi miri, acestea sunt „simbolul puterii și al curățirii, cei doi miri devenind stăpânii propriei lor vieți, pe care și-o doresc cât mai curată și prosperă”⁵²³. De asemenea împărtășirea celor doi miri „din aceeași pâine sau pișcot și din vin, binecuvântate de preotul slujitor, simbolizează bucuria nunții, dar mai ales părtășia celor doi miri la toate bucuriile și necazurile vieții”⁵²⁴. În fine, când se înconjoară masa – sub formă de dans ritual – cântându-se „Isaie dănuiește”, sunt invocați și sfinții mucenici, „căci la fel cum aceștia au dobândit cununile biruinței asupra păcatului și răului, la fel trebuie să biruiască și mirii răul care-i pândeste”⁵²⁵.

Cu prilejul cununii, nașii, părinții sufletești sau spirituali ai finilor, țin lumânări de o parte și de alta a mirilor. Or, aceste lumânări simbolizează pe Hristos, „lumina lumii”, și învățătura Sa, „care este bucurie, dragoste, adevăr și

518. *Ibidem*, p. 389.

519. Arhim. CLEOPA ILIE, *Despre credința ortodoxă*, Edit. I.B.M., București, 1981, p. 162.

520. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri, partea a II-a, Omilii la Facere (II)*, trad. Pr. D. Fecioru, Edit. Inst. Biblic. București, 1989, p. 166.

521. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Homélies sur l'épître aux Ephésiens. Homélie XX, 5*, in *Oeuvres Completes de Saint Jean Chrysostome*, trad. par l'Abbé J. Bareille, tom. XVIII, Paris, 1872, p. 390.

522. Pr. Prof. Dr. NICOLAE NECULA, *Biserică și cult pe înțelesul tuturor*, Edit. Europartner, București, f.a., p. 162.

523. *Ibidem*, p. 163.

524. *Ibidem*.

525. *Ibidem*.

viață”⁵²⁶. La cununie, aceste lumânări sunt „simbol al luminii sau căii celei adevărate pe care trebuie să meargă viitorii soți”⁵²⁷.

Din simbolismul acestor acte liturgice trebuie să reținem însă și faptul că Biserica i-a atenționat pe miri – încă de la administrarea Sfintei Taine a Cununii – de obligativitatea păstrării vieții lor întru credincioșia dragostei reciproce și a fidelității conjugale făgăduite cu acest prilej. Fără îndoială, încălcarea acestei fidelități este un păcat care prejudiciază grav însăși ființa familiei celor doi soți.

Referindu-se la textul din Geneză 1, 27, Sfântul Ioan Gură de Aur remarcă – printre altele – că, „încă de la început, Dumnezeu dovedește o grijă deosebită față de legătura conjugală (τιη συζυγίας). El vorbește despre doi ca despre unul (ως εως)...”⁵²⁸ De aceea, textul de la Galateni, 3, 28 precizează că nu există „nici o deosebire între bărbat și femeie”⁵²⁹.

Același Sfânt Părinte al Bisericii Răsăritene remarcă faptul că Sfântul Apostol Pavel a precizat în chip desăvârșit și „condițiile” în care bărbatul și femeia pot ajunge la o unire perfectă, adică la un singur trup, și anume, „...impunând unuia respectul și teama, și celuilalt dragostea, care nu exclude respectul”⁵³⁰. Cât privește modalitatea de realizare a acestor „condiții”, după Sfântul Ioan Gură de Aur, „trebuie disprețuite bogățiile, și a nu avea în vedere decât un singur lucru, calitățile sufletului, rămânând permanent în teama de Dumnezeu”⁵³¹.

Răspunzând fariseilor care Îl ispiteau dacă „se cuvine, oare, omului să-și lase femeia sa...” (Mt. 19, 3), Mântuitorul Hristos le spune că „...*Cel Ce i-a făcut de la început i-a făcut bărbat și femeie*” (Mt. 19, 4), adică „i-a făcut din două sexe”⁵³².

Cât privește unirea conjugală a celor două sexe, Sfântul Ioan Gură de Aur scrie că doar dragostea este fundamentul unirii bărbatului și a femeii. Această dragoste, care trebuie să fie însă reciprocă, este exprimată și prin „...partea ce revine fiecărui soț, în datoriile pe care dragostea le inspiră, unuia autoritatea prevăzătoare, altuia o supunere încrezătoare”⁵³³.

Adresându-se bărbatului, Sfântul Ioan Gură de Aur îl sfătuia să nu-i ceară femeii „...ceea ce nu-i aparține”; să nu o respingă „pentru că nu este frumoasă”, fiindcă „această femeie este opera lui Dumnezeu... N-o lăuda însă nici când este frumoasă, căci acest elogiu este izvorât dintr-un suflet pervertit... Căutați – sfătuia Sfântul Părinte bărbații tuturor timpurilor – frumusețea sufletului... Frumusețea trupului debordează de orgolii și de aroganță, ea aruncă în abisul geloziei, ea inspiră adesea cele mai nedemne suspiciuni. Dar ea place. Da, pentru o lună sau două, sau pentru un an, și apoi se stinge; minunăția este pălită în virtutea obișnuinței... Nimic însă asemănător la femeia care nu excelează în frumusețe

526. *Ibidem*, p. 61.

527. Pr. Prof. Dr. NICOLAE D. NECULA, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, Edit. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996, p. 214.

528. *Homélies sur l'épître aux Ephésiens. Homélie XX*, 1, in *Oeuvres Completes de Saint Jean Chrysostome*, trad. par l'Abbé J. Bareille, tom. XVIII, Paris, 1872, p. 337.

529. *Ibidem*, p. 378.

530. *Ibidem, Homélie XX*, 6, p. 391.

531. *Ibidem*.

532. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Homélies sur l'épître aux Ephésiens. Homélie XX*, 1, ..., p. 379.

533. *Ibidem*, p. 380.

exterioară; dragostea dintru început se menține cu o egală putere, fiindcă ea își are sursa sa în frumusețea sufletului, și în frumusețea trupului”⁵³⁴. Așadar, doar frumusețea sufletului trebuie să constituie drept criteriu în alegerea soților. Totodată, reținem că lipsa frumuseții trupești nu constituie impediment la căsătorie, și nici motiv de divorț.

Același Sfânt Părinte îi sfătuia pe bărbați să nu încheie căsătorii doar cu scopul de a dobândi averi prin zestrea adusă de femei. „Nici unul dintre voi să nu accepte de a fi îmbogățit de femeia sa; acelea sunt îmbogățiri rușinoase, care vă expun la o mulțime de umiliri: refuzați orice avantaj în privința aceasta... Nu căutați deci îmbogățirea prin căsătorie...”⁵³⁵.

Încă din epoca apostolică, aflăm pe unii care se îndepărtaseră „de la credință” (I Tim. 4, 1). Printre altele, acești eretici interziceau și „căsătoria” (I Tim. 4, 3). Or, prin interzicerea căsătoriei se prejudicia însăși ființa familiei. De aceea, Biserica lui Hristos a ținut să-i condamne cu vehemență pe cei care interziceau căsătoria. De pildă, Părinții Sinodului de la Gangra (343/344) îi anatimizau chiar pe cei care „...ar defăima nunta și pe cea care se culcă cu bărbatul său, ..., sau ar defăima-o, ca și cum nu ar putea intra în împărăția cea cerească...” (Can. 1). Aceiași Părinți ai Sinodului de la Gangra, care declarau public că cinsteau „legătura venerabilă a nunții” (Can. 21), îi anatimizau pe cei care „...trăind în feciorie pentru Domnul, și-ar bate joc de căsătorii...” (Can. 10) și pe cel care „...se dedică fecioriei și înfrânării nu pentru bunătatea și sfințenia fecioriei, ci pentru că scârbindu-se se îndepărtează de căsătorie...” (Can. 9). De asemenea Părinții Sinodului de la Gangra o anatimizau și pe „femeia care și-ar părăsi bărbatul său și ar vrea să se retragă, scârbindu-se de căsătorie...” (Can. 14).

Prin urmare, cei care defăimau sau respingeau căsătoria, act „voit de Dumnezeu”⁵³⁶, au fost osândiți de Părinții Sinodului de la Gangra ca unii care împărtășeau o învățatură eterodoxă.

Păcatele împotriva familiei sunt adesea alimentate nu numai de comportamentul sau de atitudinea soților, ci și de cei cu care vin în contact zilnic. De aceea, soții au obligația de a-și alege prietenii de familie cu discernământul inerent maturității, care să evite urmări dezastruoase privind propria lor căsnicie și familie.

Referitor la criteriile ce se impun în alegerea prietenilor de familie, Sfântul Ioan Gură de Aur n-a pregetat a le da soților creștini sfaturi utile. De pildă, printre altele, el îi sfătuia pe cine să invite la masa lor și ce criterii trebuie să aibă în vedere când fac invitația lor. „...Voiți să invitați pe cineva la masa voastră, să dați o masă, să nu chemați persoane a căror conduită sau ținută sunt criticabile; dacă cunoașteți un sfânt..., care poate să binecuvânteze casa voastră, a cărui singură prezentă va fi un gaj pentru întreaga binecuvântare a lui Dumnezeu, iați pe cine trebuie să chemați.”⁵³⁷

Un păcat împotriva familiei îl constituie și egoismul afișat ori disimulat al soților. Asociat simțului exacerbat de proprietate personală, acesta prejudiciază

534. *Ibidem*, *Homélie XX*, 2, p. 382.

535. *Ibidem*, *Homélie XX*, 3, p. 383.

536. Arhid. Prof. Dr. IOAN N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1991, p. 193.

537. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Homélie sur l'épître aux Ephésiens. Homélie XX*, 9, in *Oeuvres Completes de Saint Jean Chrysostome*, trad. par l'Abbé J. Bareille, tom. XVIII, Paris, 1872, p. 398.

atât unitatea familiei, cât și coeziunea ei în administrarea bunurilor aduse de soți prin căsătorie. De aceea, Părinții Bisericii au ținut să precizeze și ei că, după căsătorie, cei doi devin una, un singur trup. „Voi nu mai sunteți doi, după căsătorie (μετατον), ci deveniți una (μιαν)...”; de aceea, soții nu mai trebuie să gândească „...că au două proprietăți distincte... Voi nu alcătuiți decât un singur om (εις ανθρωπος), o singura ființă (εν ζωον), si voi spuneți încă al meu?... Dați-vă, așadar, osteneala a elimina din suflet (της ψυχης) cuvintele: al meu (το εμον) și al tău (το σου).”⁵³⁸

Caracterul indisolubil al Tainei cununiei (I Cor. 7, 10-11) reiese și din faptul că soții divorțați, dacă se hotărăsc să conviețuiască din nou, nu trebuie să se cunune a doua oară, fiindcă prima cununie i-a legat de fapt pe toată viața. De altfel, după Sfântul Vasile cel Mare, „...a treia căsătorie nu e încheiată după lege”. Dar el o socotește „...mai de îngăduit decât desfrânarea propriu-zisă”⁵³⁹.

După Sfântul Ioan Gură de Aur, creștinii trebuie să cunoască legile civile, cât și cele bisericesti, privind căsătoria. Dar, pentru a nu încălca legea lui Dumnezeu, creștinii trebuie să cunoască și să aplice în primul rând legea Bisericii privind încheierea căsătoriilor. „...Când ai de gând să-ți iei nevastă” – îi sfătua Sfântul Ioan pe bărbații creștini din epoca sa – „nu te uita numai la ce scriu legile civile, ci, înainte de acelea, uită-te la ce scriu legile noastre, că după acestea, nu după acelea are să te judece Dumnezeu în ziua judecării. Cei ce nu țin seama de legile civile îndură adesea numai paguba de bani; dar cei care disprețuiesc legile noastre aduc asupra sufletului lor pedepse nemiloase și focul cel nestins.”⁵⁴⁰ Sfântul Părinte ținea să adauge, precizând: „de asta sfătuiesc și îndemn pe cei ce vor să se căsătorească să se ducă la fericitul Pavel și să citească legile date de el despre căsătorie”, și dacă va afla că nu este îngăduit să-și lase femeia sa, indiferent de „...cusururile ei, în afară de cel al desfrânării, atunci întărește-te bine pentru că ai de îndurat toată răutatea soției tale. Dacă ți se pare greu și împovăraător lucrul acesta, atunci fă tot ce poți și caută să iei o femeie bună, blândă, ascultătoare!”⁵⁴¹

Prin păcate – strămoșesc și personale – oamenii au devenit „nevrednici de viață”; ca plată a păcatelor au primit osânda „morții”. Dar, milostivindu-se față de creatura Sa, Dumnezeu L-a trimis „pe Fiul Său răscumpărare pentru noi”, Care „a luat asupra Sa păcatele noastre”⁵⁴². Mai mult, „pentru aceasta a suferit Domnul să-Și dea trupul Său spre nimicire, ca să ne curățăm prin iertarea păcatelor, cu stropirea cu sângele Lui”⁵⁴³. „Înnoindu-ne prin iertarea păcatelor”, Mântuitorul Hristos ne-a înzestrat, așadar, cu „suflet de copil, ca și cum ne-ar fi făcut din nou”⁵⁴⁴.

538. *Ibidem*, p. 399.

539. Sfântul VASILE CEL MARE, *Epistola 199. Către Amfilohiu*, Cap. L, trad. Pr. T. Bodegac, P.S.B., 12, I.B.M., București, 1988, p. 409.

540. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Lauda lui Maxim. Cu ce femeie trebuie să ne căsătorim*; trad. Pr. D. Fecioru, în “M.M.S.”, LVI (1980), nr. 3-5, p. 354.

541. *Ibidem*.

542. *Epistola către Diognet, IX*, 1-2, trad. Pr. D. Fecioru, în P.S.B., 1, Edit. I.B.M., București, 1979, p. 343.

543. *Epistola zisă a lui Barnaba*, V, 1, trad. Pr. D. Fecioru, în P.S.B., 1, Edit. I.B.M., București, 1979, p. 118.

544. *Ibidem*, VI, 11, p. 120-121.

Or, drumul iertării și al îngăduinței reciproce nu poate trece decât prin acest „suflet de copil”, pe care soții creștini trebui să-l regăsească ori de câte ori se află într-o stare de tensiune, de neînțelegere sau suspiciune. Mai mult, cu acest „suflet de copil”, adică curății la suflet, trebuie să se apropie și de Scaunul Mântuirii, unde duhovnicul se roagă pentru iertarea păcatelor lor, care să-i învrednicească de împărțășirea cu Hristos Cel Euharistic.

Oricum, nu trebuie uitat faptul că, în cazul unor păcate, sfințenia vieții de familie se recapătă doar „...prin Taina Sfintei Spovedanii și prin împărțășirea cu Trupul și Sângele Domnului...”⁵⁴⁵.

De altfel, încă din epoca apostolică, creștinii au fost îndemnați să-și mărturisească păcatele. „În Biserică – prevedea Didahia celor 12 Apostoli – să-ți mărturisești păcatele tale și să nu te duci la rugăciune cu conștiința rea. Aceasta este calea vieții.”⁵⁴⁶ Prin urmare, soții creștini au obligația să-și mărturisească păcatele – și îndeosebi cele împotriva familiei – în Biserică, adică în fața altarului și a preotului lor duhovnic. Numai așa vor putea să aducă „jertfă curată”, în „duminica Domnului”⁵⁴⁷, și, ipso facto, vor putea și să primească dezlegarea cuvenită... și... înainte pe „calea vieții”. Într-adevăr, doar „când am luat iertarea păcatelor și am nădăjduit în numele Domnului, ne-am înnoit, fiind zidiți iarăși dintru început. De aceea, în locuința inimii noastre locuiește cu adevărat Dumnezeu”⁵⁴⁸. Deci, doar după mărturisirea păcatelor și iertarea lor, soții creștini pot aduce jertfa bine plăcută lui Dumnezeu, și prin aceasta, a face ca în lăcașul inimii lor și în casa lor să fie prezent Părintele Ceresc.

Dumnezeu iubește și dăruiește viața; altfel n-ar fi creat-o. Evitarea zămislirii de prunci este, după Fericitul Augustin, „rușinoasă și neîngăduită”, și constituie „crimă mai mârșavă într-o soție decât într-o curtezană, căci cinstea conjugală e făcută din castitatea care procrează”⁵⁴⁹. La rândul său, Tertulian califică drept omucidere împiedicarea unei nașteri, întrucât „tot rodul este deja în germene”⁵⁵⁰.

Principiilor creștine favorabile vieții și familiei li se opun diferite concepții eronate despre lume și viață. Astfel, se obiectează că, dacă s-ar aplica legea divină a fecundității, populația s-ar înmulți atât de mult, încât n-ar mai avea nici locul, nici hrana necesară pe pământ. Aceste îngrijorări au fost formulate de Malthus și neomaltusianism, împreună cu anexele acestuia: eugenismul și eutanasia⁵⁵¹.

Refuzând să asculte de cuvintele Domnului Iisus Hristos, „ca lumea viață să aibă și mai mult să aibă” (In. 10, 10), neomaltusianistii recomandă metode inumane, și anume „frauda sexuală, manopere anticoncepționale, avortul și celiba-

545. Pr. Prof. Dr. NICOLAE D. NECULA, *Tradiție și înnoire în slujba liturgică*, Edit. Episcopiei Dunării de Jos. Galați, 1996, p. 219.

546. *Învățătură a celor 12 Apostoli*, IV, 14, trad. Pr. D. Fecioru, în P.S.B., 1, Edit. I.B.M., București, 1979, p. 27.

547. *Ibidem*, XIV, 1, p. 31.

548. *Epistola zisă a lui Barnaba*, XV, 8, trad. Pr. D. Fecioru, în P.S.B., 1, Edit. I.B.M., București, 1979, p. 134.

549. P. COULET, *L'Église et la famille*, vol. III, *La fécondité du foyer*, Edit. Spes, Paris, 1924, p. 18.

550. *Idem*, *Morale familiale*, Paris, 1928, p. 112.

551. Cf. Diac. Prof. N.I. NICOLAESCU, *Minciuna malthusianistică și conștiința creștină*, în „S.T.”, V (1953), nr. 3-4, p. 270-278.

tul”; iar ca mijloace represive: „castrarea pe cale operatorie, sterilizarea chimică și izolarea femeilor de bărbați până la o anumită vârstă”⁵⁵².

Cât privește pseudo-știința eugeniei, aceasta ar voi „ca perpetuarea neamului omenesc să fie dirijată de stat și supusă unei selecții asemănătoare celei introduse de zootehniști în crescătoriile de animale”⁵⁵³.

Eutanasia de asemenea, „sub masca unor motive ce se pretind umanitare, cere suprimarea pe căi nedureroase a vieții celor considerați inutili, adică uciderea pe nesimțite a celor socotiți loviți de boli incurabile ori chinuitoare”⁵⁵⁴.

„Birth-control” (controlul nașterilor), prin care se urmărește să se evite zămislirea a nașterea de prunci, și deci să se înlăture fructul căsătoriilor, este un alt mare păcat împotriva familiei creștine de astăzi.

Cu toate acestea, s-au găsit și voci tutelare ale conștiinței umane, precum Dr. Georges Sovebled, care au atenționat că „nu este deosebire între cel ce omoară un copil pe cale de dezvoltare și cel care desparte cu știință, una de alta, semințele prolifiche, adică între avort și fraudator”⁵⁵⁵.

Cât privește creștinismul, eludarea legii de perpetuare a speciei umane prin mijloace artificiale echivalează cu uciderea intenționată, fiindcă contravine poruncii a VI-a din Decalog (Ieșire XX, 13). Mai mult, Însuși Mântuitorul i-a prețuit pe copii, ca fiind ocrotiți de Pronia divină, pe care nimeni nu are dreptul de a-i ocări sau disprețui (Mt. XVIII, 1-14; Mt. X, 13 ș.u.).

În fine, în rânduiala Sfintei Taine a Nunții se cuprind rugăciuni pentru rodnicia căsătoriei, iar în epitimiiile de la spovedanie se combat toate abaterile de la porunca dată oamenilor: „*Creșteți și vă înmulțiți, umpleți pământul și-l stăpâniți*” (Fac. I, 28).

Concluzionând, putem deci spune că asemenea păcate împotriva familiei sunt condamnate în Sfânta Scriptură. Ele au fost aspru pedepsite de Dumnezeu (Fac. 38, 8-10; Lev. 20, 15; I Cor. 7, 4-5).

Uciderea face parte dintre păcatele care îi exclud pe ucigași de la mântuire (Mt. 5, 21; 19, 18; Mc. 10, 19; Rom. 1, 29-30; Iacov 5, 4-6), dacă nu se pocăiesc. Pentru „cel ce cu voia a ucis, și după aceea s-a căit”, Sfântul Vasile cel Mare prescrie epitimia de oprire timp de 20 de ani de la Sfânta Împărtășanie (Can. 56). Or, un păcat tot atât de capital este și uciderea pruncilor de către soțiile care-și provoacă avort sau care mijlocesc altora să facă avort.

Privitor la avort, „Didahia celor 12 Apostoli”, redactată spre sfârșitul primului secol creștin, le poruncește femeilor „...să nu ucidă copil în pântece, nici pe cel născut să nu-l ucidă”⁵⁵⁶. „Pe femeile care sunt desfrânate și-și omoară fătul și se îndeletnicesc cu pregătirea mijloacelor de avort”, Părinții Sinodului de la Ancira (314/315) le sancționau cu oprirea de la împărtășanie vreme de 10 ani (Can. 21).

552. *Ibidem*, p. 271.

553. *Ibidem*, p. 272.

554. *Ibidem*, p. 273.

555. *Le vice conjugal*, Paris, 1925, p. 45-46; apud. Diac. D. D. BĂRNOVESCU, *Avort și Birth-control*, în *Raze de lumină*, ian. 1935, p. 54-59.

556. *Învățătura celor 12 Apostoli*, II, 1, trad. Pr. D. Fecioru, în P.S.B., I, Edit. I.B.M., București, 1979, p. 26.

La rândul său, Sfântul Ioan Gură de Aur spune despre femeile pruncucigașe că acestea „...nu numai că iau viața pruncilor”, dar se fac și „sălaş al uciderii”⁵⁵⁷.

Cu prilejul administrării Sfintei Taine a Cununii, se înconjoară masa, cântându-se „Isaie, dăntuiește”, sub formă de dans ritual. Se invocă proorocul Isaia, care a proorocit nașterea Mântuitorului din Fecioara Maria, „pentru ca să se arate că scopul căsătoriei este nașterea de prunci, care trebuie crescuți în virtute și viață morală”⁵⁵⁸.

Prin păcate, familia creștină rupe legătura cu Duhul Sfânt, cel care sfințește și legătura soților la Taina Cununii. De aceea, pentru a nu rupe această comuniune cu Sfântul Duh, membrii familiei trebuie „să trăiască nu numai după cele ale trupului, ci și după cele ale Duhului”⁵⁵⁹. De altfel, numai printr-o astfel de trăire creștină – inclusiv membrii familiei creștine – pot ajunge la o „comuniune de viață” cu Hristos Cel Euharistic, care îi încorporează în Biserica Sa, „...în întregime și ființial, în virtutea prezenței Sale în Duhul Sfânt (Efes. I, 22; IV, 15; Col. 1, 18)”⁵⁶⁰.

Reținem deci, în concluzie, că păcatele împotriva familiei sunt numeroase și diverse; dintre acestea, desfrâul, adulterul și avortul (uciderea pruncilor) rămân cele mai dezastruoase pentru însăși ființa familiei creștine.

8. Căsătoriile mixte

Referitor la căsătoriile mixte (1 Cor. 7, 12-16), într-o lucrare teologică intitulată „Învățătură ale Bisericii Ortodoxe”, se afirmă că „în vechime se cerea ca ambii soți să fie ortodocși. Azi însă se permite – cu îngăduința episcopului – a fi cununăți și cei care nu aparțin aceleiași confesiuni. Un ortodox poate fi cununat cu o creștină de altă confesiune, dar nu poate fi cununat cu o necreștină decât dacă aceasta primește Botezul”⁵⁶¹.

Noul Testament amintește de două feluri de căsătorie. Una este aceea a soților cu aceeași credință, ca mirii din Cana Galileii, unde Domnul, participând, a prefăcut apa în vin (In. 2, 1-10), și căsătoria mixtă, între un mire necredincios și o mireasă credincioasă, sau invers (Cf. I. Cor. 7, 14; I Petru 3, 1).

Încă din epoca apostolică, Biserica a fost confruntată cu problema căsătoriilor mixte (μικτοί γάμοι – matrimonia mixta). Biserica a trebuit să soluționeze una dintre problemele practice cu care era confruntată, și anume, încheierea căsătoriilor dintre creștini și necreștini. Totodată ea a trebuit să se pronunțe în privința legăturii conjugale dintre doi necreștini, „dintre care unul s-a convertit la religia creștină”⁵⁶².

557. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariu la Epistola către Romani, Omilia 24*, în P.G., 60, p. 626.

558. Pr. Prof. Dr. NICOLAE NECULA, *Biserică și Cult pe înțelesul tuturor*, Edit. Europartner, București, f.a., p. 163.

559. Arhid. Prof. Dr. CONSTANTIN VOICU, *Sfântul Duh în teologia interconfesională*, în „S.T.”, XXXI (1979), nr. 5-10, p. 745.

560. Idem, *Sfântul Ioan Gură de Aur și unitatea Bisericii*, în „S.T.”, XXVIII (1976), nr. 1-2, p. 72-73.

561. NICOLAE, *Mitropolitul Banatului, Învățătură ale Bisericii Ortodoxe*, Timișoara, 1987, p. 245.

562. Pr. Prof. L. STAN, *Căsătoriile mixte și ultimele măsuri luate de Vatican în privința lor*, în „S.T.”, XX (1968), nr. 7-8, p. 488.

La întrebarea Corintenilor, dacă o astfel de căsătorie mixtă – sub raportul credinței deosebite a soților – trebuie anulată sau să rămână în ființă, Apostolul Neamurilor a dat un răspuns care a rămas cu putere de normă legală (I Cor. 7, 12-16), „fiind reiterat și în textul canonului 72 Trulan”⁵⁶³.

După Sfântul Apostol Pavel, „...dacă un frate credincios are o femeie necredincioasă și ea voiește să viețuiască cu el, să n-o lase. Și o femeie, dacă are bărbat necredincios și el binevoiește să locuiască cu ea, să nu-și lase bărbatul. Căci bărbatul necredincios se sfințește prin femeia credincioasă, și femeia necredincioasă se sfințește prin bărbatul credincios...” (I Cor. 7, 12-14). Prin urmare, conform învățaturii pauline, existența legală a acestui fel de căsătorie mixtă se recunoaște fiindcă aceasta a fost încheiată înainte ca soțul respectiv să fi primit credința creștin ortodoxă. De altfel, datorită spiritului său profund uman, Biserica Ortodoxă nu ar fi desfăcut „legăturile familiale” și nici nu ar fi exercitat „silnicie împotriva simțămintelor omenești și liberei voințe în limitele moralei...”⁵⁶⁴.

Prin urmare, privilegiul paulin, care este invocat și de teologiiile confesionale^{564bis}, a principalizat aplicarea iconomiei numai în cazul în care respectiva căsătorie a fost contractată înainte ca unul dintre soți să fi fost încreștinat.

În contextul învățaturii pauline, căsătoria contractată de un creștin ortodox cu o persoană de altă credință ar putea fi tolerată doar prin aplicarea principiului canonic al iconomiei.

În răspunsul adresat Corintenilor, același Apostol al Neamurilor a precizat că soțul ortodox are obligația morală de a-și educa copiii rezultați dintr-o astfel de căsătorie mixtă întru credința Bisericii Ortodoxe.

Părinții Bisericii i-au interzis soțului ortodox să se însoțească cu soțul eretic; „...de s-ar și vâdi despre cineva că a făcut așa ceva, căsătoria se consideră nulă și însoțirea nelegiuită să se dezlege...” (Canonul 72, Sinodul Trulan din anul 691/92).

Potrivit învățaturii Bisericii noastre, o căsătorie mixtă, încheiată între un creștin ortodox și o persoană de altă credință, este deci nulă, fiindcă este o însoțire nelegiuită, care nu transmite nici harul tainei cununiei și nu este nici purtătoare de efecte canonice⁵⁶⁵.

În cazul în care doi eterodocși au încheiat o căsătorie legală, și unul dintre ei se convertește apoi la credința ortodoxă, iar celălalt rămâne tot eterodox, căsătoria lor nu trebuie să se desfășure dacă soții se învoiesc să trăiască împreună (I Cor. 7, 12-16; Can. 72 Trulan).

Dacă însă soțul necredincios se desparte, „să se despartă” – zice Sfântul Apostol Pavel –, fiindcă în astfel de împrejurare, ei „nu sunt legați” (I Cor. 7, 15).

Concluzionând, reținem deci că – în lumina învățaturii Noului Testament, reiterată și de Părinții Soboarelor Ecumenice – căsătoriile mixte rezultate dintre

563. Cf. Pr. Prof. Dr. N. DURĂ, *Căsătoriile mixte în lumina învățaturii și practicii canonice ortodoxe*, în “Ortodoxia”, XXXIX (1988), nr. 1, p. 93.

564. N. MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, trad. U. Kovincici și N. Popovici, vol. I, pt. 2, Arad, 1931, p. 448.

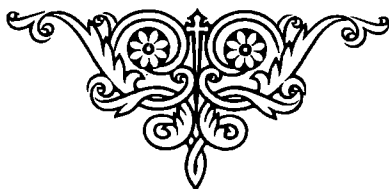
564. bis. Vezi Pr. Prof. N. DURĂ, *Teologia ortodoxă și teologiile confesionale în ecumenismul contemporan*, în “Ortodoxia”, XXXVIII (1986), nr. 3, p. 61-88.

565. Idem, *Căsătoriile mixte...*, p. 95.

creștinii ortodocși și persoane de alte credințe (necreștină și eterodoxă) sunt strict oprite de Biserică. I se permite unei persoane ortodoxe să încheie căsătoria cu o persoană eterodoxă numai dacă aceasta „promite că va primi credința ortodoxă și își îndeplinește îndată această făgăduință”⁵⁶⁶.

În fine, amintim că, referitor la căsătoriile mixte contractate între ortodocși și eterodocși, și între ortodocși și necreștini, cea de a II-a Conferință Panortodoxă Presinodală (septembrie 1982) – care a reafirmat doctrina canonică formulată de Sinodul Trulan (691/92) – a precizat: a) Căsătoria dintre ortodocși și eterodocși este interzisă conform acriviei canonice. Totuși, ea poate fi oficiată cu pogorământ și din dragoste față de om, cu condiția expresă ca pruncii rezultați din această căsătorie să fie botezați și educați în Biserica Ortodoxă. Bisericile ortodoxe locale pot să decidă în ceea ce privește aplicarea iconomiei, în funcție de cazurile respective și de nevoile pastorale speciale; b) Căsătoria dintre ortodocși și necreștini sau necredincioși este respinsă categoric conform acriviei canonice. Bisericile ortodoxe locale pot hotărî cu privire la aplicarea iconomiei pastorale față de soțul ortodox, ținând seama de necesitățile lor pastorale specifice⁵⁶⁷.

După cum s-a putut constata, în privința căsătoriilor mixte, Părinții Bisericii interzic căsătoria creștinilor cu eterodocșii și cu necreștinii (Can. 14 IV ec.; 72 VI ec.). Urmând principiul paulin (I Cor. 7, 14) – potrivit căruia bărbatul necredincios se sfințește prin femeia credincioasă, iar femeia necredincioasă se sfințește prin bărbatul credincios – aceiași Părinți ai Bisericii au prevăzut că „...dacă soția cea necredincioasă socotește că este bine (consimte) să viețuiască cu soțul cel credincios, sau dimpotrivă, cel necredincios cu soția cea credincioasă, să nu fie despărțiți...” (Can. 72 VI ec.).



566. N. MILAȘ, *op. cit.*, vol. I, pt. 2, p. 450.

567. Pr. Prof. Dr. N. DURĂ, *Impedimentele la căsătorie în lumina hotărârilor celei de a doua Conferințe Panortodoxe Presinodale*, în “M.B.”, 1984, nr. 7-8, p. 405.

CONCLUZII

Ridicată la rang de Taină de Mântuitorul Hristos – prin participarea Sa la nunta din Cana Galileii – căsătoria bărbatului și a femeii constituie nucleul familiei.

Familia, formă de organizare în comun a oamenilor, realizată prin căsătorie, este atestată încă din antichitate. În Sfânta Scriptură, căsătoria apare ca prima instituție care a fost înființată și este reglementată odată cu crearea primilor oameni (Fac. 2, 23-24).

Motivația de bază și funcția esențială a familiei – celula de bază a societății – a fost asigurarea perpetuării speciei umane. La baza familiei stă căsătoria liber consimțită între soți.

Scopul căsătoriei a fost într-ajutorarea reciprocă a soților, pe toată durata vieții lor, și nașterea și creșterea de copii. După cum s-a putut constata, pentru a învedera statutul familiei creștine în lumina Noului Testament, am făcut o incursiune și în istoria Antichității. Referințele documentare și bibliografice au evidențiat cu prisosință faptul că, la popoarele din Antichitate, raporturile dintre soți, pe de o parte, și între părinți și copii pe de altă parte, rămân cele de servitute și obediență. Aceste raporturi nu sunt încă guvernate de legea iubirii Noului Testament. De altfel, nici familia Vechiului Testament – tributară în constituirea ei prevederilor legii mozaice – nu poate nici ea constitui încă modelul pentru familia creștină. Procedura în materie de divorț, de pildă, care rămâne expresie elocventă a familiei din Vechiul Testament, avea să înceteze doar prin legea Noului Testament.

Cât privește familia în Noul Testament, cuvintele Mântuitorului și ale Sfinților Săi Apostoli au fost examinate, aprofundate și explicitate în lumina învățaturii lăsate de Părinții Bisericii. Referințele frecventate la textul acestor Părinți ai Bisericii ne-au ajutat de altfel, nu numai a înțelege mai bine mesajul biblic, ci de a-l actualiza atunci când am prezentat familia de astăzi în lumina Noului Testament.

După cum se poate constata, cu ajutorul mărturiei documentare de primă mână, adică a textului biblic și patristic, am reușit să înfățișăm problematica familiei nu numai în aspectul ei teologic, ci și istoric și social.

Literatura biblică și teologică de specialitate – coroborată cu informații documentare de natură interdisciplinară – ne-a oferit și ea prilejul de a situa familia atât în contextul ei biblic, cât și cel istorico-social.

Cât privește contribuția personală în cercetarea izvoarelor – biblice și patristice – și a bogatei literaturi de specialitate, ținem să precizăm că

aceasta s-a situat în cadrul învățaturii Bisericii noastre Ortodoxe. Pentru a evidenția ortodoxia și autenticitatea acestei învățături – privind familia – am făcut și unele referințe la doctrina catolică și protestantă, inclusiv la declarațiile făcute de Papă și la Consiliul ecumenic al Bisericilor.

În fine, precizăm că, în abordarea subiectului nostru, am lăsat textele biblice și patristice să grăiască de la sine și să ne documenteze prin propriile lor mărturii. Comentariile noastre s-au înscris și ele în granițele preceptelor Noului Testament și în cadrul gândirii patristice. Cu toate acestea, textul biblic și cel patristic nu ne-au limitat domeniul nostru de cercetare științifică, dimpotrivă, ele ne-au lărgit orizontul cunoașterii și ne-au pus la dispoziție noi piste de reflecție și analiză hermeneutică asupra unei teme care rămâne actuală atâta timp cât va exista omenirea. Într-adevăr, a vorbi despre familie în lumina Noului Testament înseamnă a interpela ipso facto statutul moral, social, juridic, ecumenic, etc., al celei de bază a societății umane de ieri, de azi și de mâine.



BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

IZVOARE

A. SFÂNTA SCRIPTURĂ

BIBLIA sau *SFÂNTA SCRIPTURĂ*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991.

NOUL TESTAMENT CU PSALMII. Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Iustin, Edit. I.B.M., București, 1983.

Nestle-Aland, *NOVUM TESTAMENTUM GRAECE*, Edit. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1988.

THE HOLY BIBLE, Oxford University Press, 1971.

Η Καινή Διαθήκη (Noul Testament), tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Eladei, Atena, 1973.

DIE BIBEL EINHEITSÜBERSETZUNG DER HEILIGEN SCHRIFT, Edit. Katholische Bibelanstalt, Stuttgart, 1980.

NOUVEAU TESTAMENT, Traduction oecumenique de la Bible (TOB), Edition integrale. Les Edition du Cerf et Societe Biblique Français, Paris, 1972.

NOUL TESTAMENT, tipărit cu binecuvântarea și prefața Prea Fericitului Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, versiune revizuită, redactată și comentată de BARTOLOMEU VALERIU ANANIA, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993.

BIBLIA ADECĂ DUMNEZEIASCA SCRIPTURĂ A VECHIULUI ȘI NOULUI TESTAMENT. Tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești. Edit. Institutului Biblic, București, 1988.

B. OPERE ALE SFINȚILOR PĂRINȚI ȘI ALE SCRITORILOR BISERICEȘTI

Scrierile Părinților Apostolici dimpreună cu Așezămintele și Canoanele Apostolice, trad. Pr. I. Mălcescu, ș.a., Chișinău, 1928.

Scrierile Părinților Apostolici, trad. Pr. D. Fecioru, P.S.B., 1, Edit. I.B.M., București, 1979.

Apologeți de limbă greacă, trad. Pr. T. Bodogae, Pr. O. Căciulă, Pr. D. Fecioru, P.S.B., II, Edit. I.B.M., București, 1980.

ATENAGORA ATENIANUL, *Solie în favoarea creștinilor*, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, P.S.B., 2, Edit. I.B.M., București, 1980.

Sf. AMBROZIE, *Scrieri*, partea a doua, trad. David Popescu, Edit. I.B.M., București, 1994.

Sf. ATANASIE, *Scrieri*, I, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în P.S.B., Edit. I.B.M., București, 1983.

Sf. ANTONIE CEL MARE, *Învățăture despre viața oamenilor și despre buna purtare*, în Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, vol. 1, Sibiu, 1946.

Fer. AUGUSTIN, *Scrieri alese. Partea întâi, Confesiones – Mărturisiri*, trad. Dr. Doc. N. Barbu, P.S.B., 64, București, 1985.

Fer. AUGUSTIN, *Despre cetatea Lui Dumnezeu*, XIV, 11, 1 și cap. 4, 1, în P.L., XXXI, 418 ș.u.

Fer. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 16, în P.L., XXXII, col. 1015.

Fer. AUGUSTIN, *De Trinitate*, cap. XIII, în P.L., XIII, col. 1027.

CABASILA NICOLAE, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, trad. Ene Braniște, București, 1946.

CLEMENT ALEXANDRINUL, *Pedagogul*, *Scrieri*, partea întâi, trad. Pr. D. Fecioru, în P.S.B., 4, București, 1982.

CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri*, partea a II-a. *Stromatele*, trad. Pr. D. Fecioru, P.S.B., 5, Edit. I.B.M., București, 1982.

Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentar al Evanghelia Sfântului Ioan*, în P.G., 74, 538 ș.u.

IDEM, *Comentar la Evanghelia lui Matei*, în P.G., LXXII, 408 ș.u.

IDEM, *Comentar la Sfânta Evanghelie de la Luca*, Edit. Pelerinul român, Oradea, 1998.

IDEM, *Despre închinarea și slujirea în Duh și Adevăr*, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, P.S.B., 38, Edit. I.B.M., București, 1991.

Sf. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Catehezele*, trad. Pr. D. Fecioru, Colecția „Izvoarele Ortodoxiei”, 6, Edit. Institutului Biblic, București, 1943.

DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre numele divin*, IV, 7, în P.G., III, 701, trad. rom., Iași, 1993.

Epistola către Diognet, trad. Pr. D. Fecioru, P.S.B., vol. 1, București, 1979.

Filocalia românească, vol. II, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Edit. Harisma, București, 1993.

Sf. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvânt despre fugă în Pont sau despre preoție*, trad. Pr. D. Fecioru, București, 1987.

Sf. GRIGORIE DE NISSA, *Marele Cuvânt Catehetic*, II, 1, trad. în lb. franceză de Louis Merdier, *Discours Catehetique*, Paris, 1908.

IDEM, *Despre facerea omului*, în P.G., XLIV, 136A.

Sf. GRIGORIE TAUMATURGUL, *Al XV-lea cuvânt adresat lui Origen în Cezareea Palestinei*, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, P.S.B., 10, București, 1984.

Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri*, partea întâia, *Omilii la Facere*, trad. Pr. D. Fecioru, P.S.B., 21, Edit. I.B.M., București, 1987.

IDEM, *Scrieri*, partea a doua, *Omilii la Facere (II)*, trad. Pr. D. Fecioru, P.S.B., 22, Edit. I.B.M., 1989.

IDEM, *Homélie sur les deux Epîtres aux Corinthiens*, in *Oeuvres Complètes de Saint Jean Chrysostome*, Trad. par l'Abbé J. Bareille, tom. XVII, Paris, 1872.

IDEM, *Homélie sur l'épître aux Ephésiens*, in *Oeuvres Complètes de Saint Jean Chrysostome*, trad. par l'Abbé J. Bareille, tom. XVIII, Paris, 1872.

IDEM, *Comentariu (Omilie) la I Timotei*, trad. Arh. Theodosie Ploșteanul, București, 1911.

IDEM, *Comentariu (Omilie) la Evrei*, trad. Theodosie Athanasiu, Episcopul Romanului, București, 1923.

IDEM, *Despre preoție*, trad. Pr. D. Fecioru, București, 1987.

IDEM, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Efeseni*, trad. Arhim. Theodosie Atanasiu, Iași, 1902.

IDEM, *Lauda lui Maxim*, în P.G., 51, 225-242 (trad. rom. Pr. D. Fecioru), în M.M.S., LVI (1980), nr. 3-5.

IDEM, *Comentar la Galateni*, 2, 8, în P.G., 61, 648.

IDEM, *Omilia LXXX la Ioan*, în P.G., 59, 413 ș.u.

IDEM, *Huit catecheses baptismales inédites*, trad. Ant. Venger (col. Sources Chretiennes, nr. 50), Paris, 1957.

Sf. MACARIE EGIPTEANUL, *Scrieri*, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, Edit. I.B.M., București, 1992.

Sf. METODIU DE OLIMP, *Banchetul sau Despre castitate*, trad. Pr. Prof. C. Cornițescu, în P.S.B., 10, București, 1984.

ORIGEN, *Scrieri alese*, partea întâi și a doua, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Edit. I.B.M., București, 1981 și 1982.

TEODORET DE CIR, *Erminie la Psalmi*, în P.G., LXXX, 1249.

Sf. VASILE CEL MARE, *Comentar la psalmi*, trad. Pr. Olimp Căciulă, ediția a II-a, București, 1943.

IDEM, *Liber de Spiritu Sancto*, 28, în P.G., 32, 197; trad. rom. de Pr. Prof. Dr. C. Cornițescu, P.S.B., 12, Edit. I.B.M., București, 1988.

C. CĂRȚI, STUDII ȘI ARTICOLE

ABD-RU-SHIN, *Dans la Lumiere de la Verite*, Edit. Message de Graal, Paris, 1991.

ABRUDAN, Pr. Prof. Dr. Dumitru, Diac. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, *Arheologie Biblică*, Edit. I.B.M., București, 1994.

Actele martirice, studiu introductiv, traducere, note și comentarii de Pr. Prof. Ion Rămureanu, Editura I.B.M., București, 1982.

ALLMEN, Daniel von, *La Famille de Dieu. La Symbolique familiale dans le paulinisme*, Editions Universitaires Fribourg, Suisse, 1981 (Orbis Biblicus et Orientalis, 41).

ALLMEN, J. Jean, *La Predication, témoin de l'Évangélie*, în *Irenikon*, nr. 3/1976.

ANDRONIKOFF, Constantin, *Le Sens de la liturgie. La relation entre Dieu et l'homme*, Les Edition du Cerf, Paris, 1988.

ANDRUTSOS, Hristu, *Simbolica*, trad. din limba greacă de Prof. Univ. Iustin Moisescu, Edit. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955.

IDEM, *Dogmatica Bisericii Răsăritene*, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1930.

IDEM, *Sistem de morală*, trad. I. Lăncrănjan și prof. E. Mudopoulos, Sibiu, 1947.

ARION, Mgr. Leon, *Pericopa despre femeia cea păcătoasă*, din Sfânta Evanghelie după Ioan VII, 53 – VIII, II, în "S.T.", XVII (1965), nr. 9-10, p. 538.

ARSENIE, Arhimandrit – Schitul Techirghiol, *Despre distanța dintre om și Dumnezeu*, în *Scara*, treapta a doua, anul I, iunie 1997.

BALCA, Diac. Prof. Dr. Nicolae, *Importanța catehetică a Sfintei Liturghii*, în "B.O.R.", LXXVI (1958), nr. 1-2.

BARBELLION, Stephane-Marie, *Itineraire chretien pour la famille*, Droguet-Ardant, Paris, 1993.

BARTH, Karl, *L'Épître aux Romains*, traduit de l'allemand par Pierre Jundt, Editions Labor et Fides, Geneva, 1972.

IDEM, *La proclamation de L'Évangélie*, Neuchâtel, 1961.

BĂLAN, Arhimd. Ioanichie, *Călăuză Ortodoxă în Familie și Societate*, vol. II, Edit. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1992.

BIANCHI, Enzo, *Cuvânt și rugăciune*. Introducere în lectura duhovnicească a Scripturii. Prefață de Mitropolitul Serafim, trad. Maria-Cornelia Oros, Edit. Deisis, Sibiu, 1996.

BINDIU, Protos. Olivian, *De la cuvânt la faptă*, București, 1991.

BLANK, J., *Frauen in den Jesusüberlieferung*, in *Die Frau im Urchristentum*, Edit. Herder, Freiburg – Basel – Wien, f.a.

BLOCH, Reymond și Jean Cousin, *Roma și Destinul ei*, Edit. Meridiane, București, 1985.

BLOOM, Antoine, *L'Eglise, communauté eucharistique*, dans SOP (Service Orthodoxe de Presse), nr. 111, 1981 (septembrie-octombrie).

BORNERT, R. O.S.B., *Parole et Sacrament en perspective lutherienne et catholique*, in *Irenikon*, nr. 1/1972.

BORRELY, Andre și M. Eutizi, *L'Oecumenisme spirituelle*. Perspective orthodoxe, 8, Edit. Labor et Fides, Genève, 1988.

BOBRINSKOY, Boris, *Le mystère pascal du baptême*, în vol. *Baptême, sacrament d'unite*, Edit. Mame, 1971.

BOUYER, Luis, *Predication et mystère*, în *La Maison – Dieu*, Paris, 1948.

BRANIȘTE, Pr. Dr. Ene, *Cultul ortodox ca mijloc de propovăduire a dreptei credințe, a dragostei, păcii și buneii înțelegeri între oameni*, în "S.T.", V (1953), NR. 9-10.

BREASTED, J.H., *A History of Egypt from the Earliest-Times to the Persian Conquest*, London, 1925.

BRECK, John, *The Power of the Word*. In the Worshipping Church, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1986.

BRIA, Pr. Prof. Dr. Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Edit. I.B.M., București, 1994.

IDEM, *The Liturgy after the Liturgy*, dans Martyra Mission. The Witness of the Orthodox Churches Today, Conseil Oecumenique des Eglises, Genève, 1980.

BUCEVSCI, O., *Rugăciunea la Sfântul Apostol Pavel*, în "M.O.", XII (1960), nr. 3-4.

BULGAKOFF, Sergiu, *Ortodoxia*, trad. N. Grosu, București, 1933.

BULGAKOFF, Sergiu, *Cerul pe pământ*, în Raze de lumină, București, 1933.

CĂRSTOIU, Protos. Lector Dr. Justinian, *Împărăția Cerurilor, scopul final al omului*, "S.T." XLIX (1997), nr. 3-4.

CHIALDA, Diac. Asist. Mircea, *Îndatoriri moral-sociale după Decalog*, în "S.T." VIII (1956), nr. 9-10.

IDEM, *Preacurata Fecioară Maria, Maica Domnului*, în "S.T." XXXII (1981), nr. 5-6.

CHIȚESCU, Prof. Dr. Nicolae, *Atitudinea principalelor religii ale lumii față de problemele vieții pământești*, în "Ortodoxia", IV (1952), nr. 2.

CIOBOTEA, Protos. Conf. Dr. Daniel, *La témoignage orthodoxe dans le Mouvement Oecumenique*, în Nouvelles de L'Eglise Orthodoxe Roumaine, nr. 1/1989.

COMAN, Pr. Prof. Dr. I. Gh., *Patrologia, Manual pentru Institutetele teologice*, Edit. I.B.M., București, 1956.

COMAN, Pr. Dr. Constantin, *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, Edit. Bizantină, București, 1995.

COMȘA, Grigore, *Tineretul României*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1933.

CONSTANTINIDIS, Mitropolit Chrisostomos, *La Théologie au renouvellement de la vie de l'Eglise. La reflexion critique des applications de Théologie*, în „Proces-Verbaux du deuxième Congres de Théologie orthodoxe à Athènes”. Publiés par les soins du Professeur Sava Chr. Agourides, Athènes, 1978.

CORNÎTESCU, Pr. Prof. Dr. Constantin, *Sfinții Trei Ierarhi, interpreți ai Sfintei Scripturi*, în "S.T.", XXVIII (1976), nr. 1-2.

IDEM, *Învățătura Sfântului Vasile cel Mare despre Sfântul Duh*, în "Ortodoxia", XXXI (1979), nr. 1.

IDEM, Dumitru Coravu, *Rugăciunea Domnească*. Studiu filologic, istorico-teologic și exegetic. Atena, 1979, în "Ortodoxia", XXXII (1980), nr. 4.

IDEM, *Studiul comparativ între marele cuvânt catehetic al Sf. Grigorie de Nissa și manualul către Laurențiu al Fericitului Augustin*, în "Ortodoxia", XVI (1964), nr. 1.

CORNIȚESCU, Diac. Prof. Dr. Emilian, *Sensul rugăciunii după Vechiul Testament*, în "Ortodoxia" XXXV (1983), nr. 3.

IDEM, *Arheologia Biblică*, Edit. I.B.M., București, 1994.

IDEM, *Descoperiri arheologice în legătură cu datele din Vechiul Testament*, în "S.T.", XXXVI (1984), nr. 7-8.

COULET, R.P., *Le problème de la famille*, vol. I, La Crise du foyer, Edit. Spes, Bordeaux, 1924.

CRAINIC, Nichifor, *Ortodoxia concepția noastră de viață*, în "S.T.", XLV (1993), nr. 3-4.

CUVIOSUL SILUAN Athonitul, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei*, Edit. Deisis, Alba-Iulia, 1994.

DANIEL, Mitropolitul Moldovei și al Bucovinei, *Familia Creștină – Biserica de Acasă*, în Familia Creștină azi, Edit. Trinitas, Iași, 1995.

DANTZENBERG, G., *Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden*, in Die Frau im Urchristentum, Edit. Herder, Freiburg, Basel, Wien, f.a.

DAVID, Arhid. Conf. Dr. I., *Călăuză creștină pentru cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectant*, Edit. Episcopiei Aradului, Arad, 1987.

IDEM, *Caută și vei afla. Predici*. Tipărită cu binecuvântarea Prea Sfințitului Calinic, Episcopul Argeșului și Muscelului, Edit. Episcopiei Argeșului, Curtea de Argeș, 1996.

DUMITRESCU, Sorin, *7 Dimineți cu Părintele Stăniloae*, Edit. Anastasia, București, 1993.

DURĂ, Pr. Dr. Ioan, *Icoană și Liturghie*, în "Ortodoxia" XXXIV (1982), nr. 1.

IDEM, *Trei Învățăături duhovnicești din „Limonariu” lui Ioan Moshu (545-619)*, în "Mărturie Ortodoxă" (Revista Comunității Ortodoxe Române din Olanda), VII (1988), nr. 11.

IDEM, *Din învățăturile Sfântului Nectarie despre viețuirea monahicească* (trad.), în "Ortodoxia", XLVI (1994), nr. 2-3.

IDEM, *Imagini, asemănări și denumiri ale Bisericii la Sfinții Părinți*, în "Mărturie Ortodoxă", II (1983), nr. 5.

DURĂ, Pr. Prof. Dr. Nicolae, *Căsătoriile mixte în lumina învățăturii și practicii canonice ortodoxe*, în "Ortodoxia", XXXIX (1988), nr. 1, ianuarie-martie, 1988.

IDEM, *Pravila rugăciunii în lumina tradiției liturgice și canonice a Bisericii Ortodoxe*, în "Ortodoxia", XXXV (1983), nr. 3.

IDEM, *Impedimentele la căsătorie în lumina hotărârilor celei de a doua Conferințe Panortodoxe Presinodale*, în "M.B.", 1984, nr. 7-8.

IDEM, *Teologia ortodoxă și teologiile confesionale în ecumenismul contemporan*, în "Ortodoxia", XXXVIII (1986), nr. 3.

ECHIVARD, Nicolae, *„Femme qui es-tu?”*. Preface du Cardinal Decourtray, Edit. Mame, Lyon, 1984.

ELIADE, Mircea, *Istoria Credințelor și Ideilor Religioase*, Edit. Universitas, Chișinău, 1994.

- EVDOKIMOV, Paul, *Taina iubirii*, Edit. Christiana, București, 1994.
- IDEM, *Femeia și mântuirea lumii*, Edit. Christiana, București, 1995.
- IDEM, *Vârstele vieții spirituale*, Edit. Christiana, București, 1993.
- IDEM, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, București, 1995.
- IDEM, *Sacrament de l'amour*, Théophanie, Desclée de Brouwer, Paris, 1980.
- IDEM, *La priere de L'Eglise d'Orient. La liturgie de Saint Jean Chrysostome*. (Approches oecumeniques), Mulhouse-Paris-Tournai, 1966.
- IDEM, *Învieerea Spiritului*, Edit. Pandora, Târgoviște, 1997.
- FELMY, Karl Christian, *Orthodoxe Theologie*. Eine Einführung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990.
- FLOCA, Arhid. Prof. Dr. I.N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1991.
- FLOROVSKY, George, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, no. 1, Belmont, Mss. 1972.
- IDEM, *Révélation, Expérience, Tradition (Fragments theologiques)*, *La Tradition*. La Pensée Orthodoxe, no. XVII/5, L'Age d'Homme, 1992.
- GALA GALACTION, *Din exegeza Noului Testament*, în "B.O.R.", LXVI (1948), nr. 11-12.
- GALERIU, Pr. Prof. Dr. Constantin, *Preoția, taină și slujire în viața Bisericii*, în "Ortodoxia" XXXIV (1982), nr. 4.
- GALERIU, Pr. Prof. Dr. Constantin, *Jertfă și Răscumpărare*, Edit. Harisma, București, 1993.
- GALITIS G., G. MATZARIDIS, P. WIERTZ, *Glauben aus dem Herzen*. Eine Einführung in die Orthodoxie, TR. Verlagsunion Munchen, 1994.
- GEIGER, R., *Die Stellung der geschiedenen Frau in der Umwelt de Newen Testaments*, in *Die Frau im Urchristentum*, Edit. Herder, Freiburg, Basel, Wien, f.a.
- GHEORGHIU, Dr. Vasile, *Sfânta Evanghelie după Matei cu comentarii*, Cernăuți, 1925.
- † GHERASIM CRISTEA, Episcopul Râmnicului și Argeșului, *Un pașoptist de seamă preotul Radu Șapcă*, Edit. Episcopiei Râmnicului și Argeșului, Râmnicu Vâlcea, 1988.
- GRELOT, P., *Le Couple humain dans l'Écriture*, Les Editions du Cerf, Paris, 1969.
- HABRA, G., *Iubire și senzualitate*, Edit. Anastasia, București, 1994.
- HOMIAKOFF, A., *L'Eglise Latine et le Protestantisme*, Lausanne-Vevey, 1872.
- HUSSEY, J.M., *The Orthodoxe Church in the Byzantine Empire*, New York, 1986.
- ICĂ, Pr. Lector Dr. Ioan, *Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos*. *Însemnătatea ei istorică, dogmatică și ecumenică*, în "M.A.", nr. 3-4/1973.
- ILIE, Arhim. Cleopa, *Predici la praznice împărătești și la sfinții de peste an*, Edit. Episcopiei Romanului, 1986.

† IRINEU SLĂTINEANUL, Arhiepiscop Vicar, *Un eveniment binecuvântat de Dumnezeu: Apariția Noului Testament*. Comentat de Î.P.S. BARTOLOMEU ANANIA, în *Lumina Lumii*, II-III, nr. 2, Râmnicu Vâlcea, 1993-1994.

NVĂȚĂTURA DE CREDINȚĂ ORTODOXĂ, București, 1994.

JEAN-PAUL II, *Lettre aux familles*, presentation de Xavier Lacroix, Edit. Centurion, Paris, 1994.

† JOANTĂ, Dr. SERAFIM, Arhiepiscop și Mitropolit, *Isihasmul, Tradiție și Cultură Românească*, Edit. Anastasia, București, 1994.

JULLIEN, Jacques, *Demain la famille*, Edit. Mame, Paris, 1992.

KOCH, Gunther, *Sakramentenlehre*, Styria Verlag, 1991.

LEVEQUE, Pierre, *Aventura greacă*, Edit. Meridiane, București, 1987.

LOHFINK, G., *Weibliche Diakone im Neuen Testament*, in *Die Frau im Urchristentum*, Edit. Herder, Freiburg, Basel, Wien, f.a.

LOSSKY, Vladimir, *Theologie Mystique de L'Eglise d'Oriente*, Edition Montaigne, 1944.

IDEM, *Orthodoxie et Oecumenisme, dans Contacts*. Revue française de l'Orthodoxie, XXXII, ađut, 1980.

L'UNITE DE L'EGLISE ET LE RENOUVEAU DE LA COMMUNAUTÉ HUMAINE. DOCUMENT D'ÉTUDE. (Traduit de l'anglais. Service linguistique, Conseil Oecumenique des Eglises), Budapest, ađut – 1989.

MARCU, Pr. Prof. Dr. Grigore, *Sfântul Apostol Pavel despre modelul de viațuire creștinească*, în "S.T." X (1957), nr. 1-2.

MARTIN, Costas, *Grecia Partenonului*, trad. L.C. Ciucă și C.I. Boeru, Edit. Prietenii Cărții, București, 1996.

MASPERO, G., *Histoire des anciens peuples de l'Orient*, Paris, 1917.

MEYER, L., *Saint Jean Chrysostome maître de la perfection chrétienne*, Paris, 1933.

MELIE, P., *Morale familiale*, Paris, 1928.

† MIHĂLȚAN, Episcop Dr. Ioan, *Semințe din țarina cumințeniei*, vol. I, Edit. Episcopiei Oradei, 1993.

MIHOC, Pr. Prof. Dr., *Căsătoria și familia în lumina Sfintei Scripturi. Nașterea de prunci, scop principal al căsătoriei*, în "M.A.", XXX (1985), NR. 9-10.

MINIAT, ILIE, Episcop de Kalavrita, *Didahii și Predici*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Fecioru, Edit. Buna Vestire, București, 1995.

MILAȘ, Dr. N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, trad. Pr. V. Kovincici și Pr. Prof. N. Popovici, vol. I, pr. 2, Arad, 1931.

MIRCEA, Pr. Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Edit. I.B.M., București, 1995.

MLADIN, Prof. Dr. Nicolae, *Familia creștină, în Biserică și problemele vremii*, Edit. Dacia Traiana, Sibiu, 1947.

MLADIN, Mitropolitul Ardealului, *Studii Teologice Morale*, Edit. și tipografia Arhiepiscopiei, Sibiu, 1969.

MOLDOVAN, Pr. Prof. Dr. Ilie, *Iubirea Taina Căsătoriei*, Teologia Iubirii, vol. I, Alba Iulia, 1996.

IDEM, *Taina Nunții*, în "Ortodoxia", XXXI (1979), nr. 3-4.

IDEM, *Preotul duhovnicesc și darul iertării păcatelor*, în "Ortodoxia", XXXIV (1982), nr. 4.

MOSCATI, Sabatino, *Vechi imperii ale Occidentului*, Edit. Meridiane, București, 1982.

MOURATIDES, Prof. Constantin, *Esprit communautaire et conciliarite*, în *Process-Verbaux du deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*, Athènes, 1978.

NADEAU, Marie-Therese, *Redecouvrir le Mariage*, Anne Sigier, Canada, 1991.

NECULA, Pr. Prof. Dr. Nicolae, *Biserica și cult pe înțelesul tuturor*, Edit. Euro-partner, București, f.a.

IDEM, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, Edit. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996.

IDEM, *Doctrina și viața religioasă a Bisericii Copte reflectate în textele liturgice (rugăciuni și imne) (teză de doctorat)*, în *Ortodoxia*, XXVIII (1976), nr. 3-4.

IDEM, *Învățătura despre post în Biserica Ortodoxă*, în "S.T.", XXXVI (1984), nr. 7-8, p. 514-520.

NEGOIȚĂ, Pr. Lect. A., *Ideile umanitare ale creștinismului*, "în S.T.", III (1951), nr. 5-6.

NELLAS, Panayotis, *Omul animal îndumnezeit*, trad. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1994.

NICOLAE, Mitropolitul Ardealului, *Studii de Teologie Morală*, Sibiu, 1969.

NICOLAE, Mitropolitul Banatului, *Învățăături ale Bisericii Ortodoxe*, Timișoara, 1987.

NICODIM, AGHIORITUL, *Hristoitia (Bunul moral al creștinilor)*, Trad. Monahii Ioan și Antonie, București, 1937.

NISSIOTIS, Prof. Dr. Nikos, *Comunicarea cultică și intercomuniunea*, în "M.B.", nr. 4-6/1964.

NOUVEAU DICTIONNAIRE BIBLIQUE, révisé et argumenté, Editions Emmas, Suisse, 1992.

OLIVIER, Clement, *Sources. Les mystiques chrétiens des origines. Textes et commentaires*, Stock, Paris, 1983.

PAPUC, Magistrand Gheorghe, *Viața creștină după Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, "S.T.", VII (1955), nr. 5-6.

PAVEL, Prof. Dr. Constantin C., *Eroismul în lumina moralei creștine*, în "S.T.", XLIV (1997), nr. 3-4.

PERVA, Pr. Gh., *Femeia în lumina creștinismului*, Edit. Diecezana, Arad, 1940.

PIRENNE, J., *Histoire de la civilisation de l'Egypte ancienne*, vol. 2, Neuchâtel – Paris, 1961.

† PLĂMĂDEALĂ, Mitropolit și Arhiepiscop, Dr. Antonie, *Tâlcuiri noi la texte vechi*, Edit. Pronostic S.R.L., 1996.

IDEM, *Biserica slujitoare*, Sibiu, 1986.

IDEM, Credința, *Tainele și Unitatea Bisericii (II)*, în *Telegraful Român*, anul 131, nr. 25-28 (iulie).

POPESCU, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Teologie și cultură*, Edit. I.B.M., București, 1993.

IDEM, Hristos, *Biserică și Societate*, Edit. I.B.M., București, 1998.

PUECH, AIME, *Les Apologistes grecs de II-e siècle de notre ère*, Paris, 1912.

RADU, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Atitudinea moralei creștine ortodoxe față de avort, abandonarea copiilor, imoralitate etc.*, în "Ortodoxia", XLVI (1994), nr. 2-3.

RĂDUCĂ, Pr. Asist. Dr. Vasile, *Căsătoria, Taină a dăruirii și desăvârșirii persoanei*, în "S.T.", XLIV (1992), nr. 3-4.

RĂMUREANU, Pr. Prof. Ioan, *Concepția Sf. Iustin Martirul și Filozoful despre suflet*, în "S.T.", X (1958), nr. 7-8.

REZUȘ, Pr. Prof. Dr. P., *Teologia ortodoxă contemporană*, Edit. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1989.

RICE, L. Charles, *Preaching*, în *The Encyklopedia of Religion*, Edit. M. Eliade, New York, vol. 11, 1987.

ROVENȚA, H., *Epistola către Efeseni*, București, 1929.

ROLLAND DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Edit. Du Cerf, Paris, 1989.

SACHELARIE, Ieromonah Nicodim, *Pravila bisericească*, Ediția a III-a, 1999.

SARTORE, Domenico, *Famille*, în *Dictionnaire Encyclopédique de la Liturgie* (sans la direction de D. Sartre et A.M. Triacca).

STAN, Pr. Prof. Liviu, *Căsătoriile mixte și ultimele măsuri luate de Vatican în privința lor*, în "S.T.", XX (1968), nr. 7-8.

STĂNILOAE, Pr. Prof. Dr. D., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Edit. I.B.M., 1978.

IDEM, *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Edit. Anastasia, 1993.

IDEM, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Edit. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987.

STREZA, Pr. Asist. Liviu, *Biserica, locaș de închinare*, în "Ortodoxia", XXXIV (1982), nr. 4.

STAYLIANOS, Metropolit, *Le Saint-Esprit comme Interprete de l'Evangile et Donateur de vie de l'Eglise contemporaine*, în "Messager de l'Exarchat du patriarche russe en Europe Occidentale", Revue trimestrielle, nr. 78-79/1972.

STYLIANOPOULOS, Theodore, *Aspects historique et escha theologiques de la vie de l'Eglise d'apres le Nouveau Testament*, în *Proces-Verbaux du deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*, Athènes, 1978. Adaptation française sous la direction d'Henri Delhougne, vol. I, Edit. Brepols, 1992.

SCHMEMANN, Alexander, *Canonul cel Mare*, trad. F. Avramescu, în *Renașterea*, nr. 6/20.03.1990.

IDEM, *L'Eucharistie, Sacrament du Royaume*, trad. rom. de Pr. Boris Rădulescu, Edit. Anastasia, București, 1993.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Viața, Amorul, Moartea*, trad. Constantin Pestreanu, Oradea, 1994.

SCHÜSSLER, E., Fiorenza, *Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung*, in *Concilium*, 12 (1976).

SLEVOACĂ, Pr. Dr. Ștefan, *Din Tezaurul Ortodoxiei*, Edit. Episcopiei Buzăului, 1990.

SOLOVIEV, Vladimir, *Fundamentele Spirituale ale Vieții*, trad. Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Alba Iulia, 1994.

STAMATOIU, Pr. Prof. Dr. Dionisie, *Despre parabolele Mântuitorului*, în "M.O.", XLIX (1997), nr. 1-3.

IDEM, *Istoricul interpretării Sfintei Scripturi*, în "M.O.", XLVII (1995), nr. 3-6.

TEOLOGIA DOGMATICĂ ȘI SIMBOLICĂ. Manual redactat de Prof. Dr. N. Chițescu, Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran și Pr. Prof. I. Petruță, Edit. I.B.M., București, 1958.

TILEA, T. GH., *Probleme fundamentale în opera moral-socială a Sfântului Ioan Gură de Aur III. Familia Creștină*, București, 1947.

TOFANĂ, Pr. drd. Stelian, *Învierea Mântuitorului Hristos – cheazăia învierii noastre*, în "Ortodoxia", XXXVIII (1986), nr. 3.

IDEM, *Unitatea creștinilor în eforturile de apărare a păcii și vieții în lume după Noul Testament*, în "S.T.", XXXVII (1985), nr. 5-6.

IDEM, Responsabilitatea creștină după Epistolele Sfântului Apostol Pavel, în "S.T.", XXXVIII (1986), nr. 5. p. 85.

VASILESCU, Diac. Prof. Dr. Emilian, *Istoria Religiilor*, Edit. I.B.M., București, 1982.

VOICU, Arhid. Prof. Dr. Constantin, *Critical examination of the applications of theology*, în *Proces-Verbaux du deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*, Athènes, 1978.

IDEM, *Teologia muncii la Sfântul Ioan Gură de Aur și actualitatea ei* (Teză de doctorat), Sibiu, 1975. (Extras din revista "Mitropolia Ardealului", 1975, nr. 3-5).

IDEM, *Sfântul Duh în teologia interconfesională*, în "S.T.", XXXI (1979), nr. 5-10.

IDEM, *Sfântul Ioan Gură de Aur și unitatea Bisericii*, în "S.T.", XXVI-II (1976), nr. 1-2.

ZĂGREANU, Arhid. Prof. Dr. Ioan, *Desăvârșirea vieții creștine prin Sfintele Taine*, în "M.A.", NR. 1-2/1964.

ZIZIOULAS, J., *L'etre ecclesial*, în *Perspective Orthodoxe*, nr. 3, Edit. Labor et Fides, Genève, 1981.

CURRICULUM VITAE

- Numele:** DURĂ
- Prenumele:** LEON – Gheorghe
- Adresa:** Str. Popa Șapcă, nr. 27, Râmnicu Vâlcea, județul Vâlcea.
- Telefon:** 050/738804
- Locul și Data nașterii:** Sat Fedeleșoiu, comuna Dăești, județul Vâlcea, 9 iulie 1959
- Situația familială:** Căsătorit – un copil
- Profesia:** – Preot, parohia Gâltofani – Bercioiu, comuna N. Bălcescu și comuna Budești, județul Vâlcea;
– Profesor de religie (cu definitivat) și editor (Editura Logos).
- Studii:** – Clase primare: satul Fedeleșoiu;
– Studii secundare: Liceul „Mircea cel Bătrân” (1970-1974), Râmnicu Vâlcea;
– Liceul „Mircea cel Bătrân”, secția filologie-istorie (1974-1978), Râmnicu Vâlcea;
– Studii universitare: Institutul Teologic Universitar din Sibiu (1978-1980) și București (1980-1982);
– Studii Post-universitare: Cursuri de doctorat la Institutul Teologic Universitar din București, Secția Biblică;
– Studii de limbă franceză: L’Ecole Technique Supérieur de l’Etat – Bruxelles (Belgia);
– Studii de: „Science dentaire et prothese dentaire” – la Universitatea Catolică „Louvain-en-Voluwe”, „L’Institut – prothese dentaire”, Bruxelles (Belgia);
* DOCTOR ÎN DOMENIUL TEOLOGIE – Universitatea din București –2000.
- Publicații:** – Șapte cărți: Închinare – 1993, Schimbarea la Față – 1994, Europa, Țara Mea – 1998, Teatru – 1999, Scrisoare de la înger – 2000, Mărturisirea – 2001 și Urcșuri apofatice ale minții – 2001;
– Peste 300 de studii și articole (plus comunicări) în: Informația Zilei, Almarom, Poștalionul, Info Puls, Viața Vâlcii, Curentul (București), Renașterea, Curierul de Vâlcea, Lumina Lumii, Mărturie Ortodoxă (Olanda), Rostirea Românească (Sibiu), Căminul Românesc (Elveția), Dorul (Danemarca), Zori de Zi (Irlanda), Lu-mea Liberă (USA).
- Colaborări:** – Posturile de radio și televiziunile locale (Etalon și Vâlcea I);

– Realizator la radio Etalon (și TV) emisiunea săptămânală: „Vâlcea Creștină”, începând cu luna iunie 1992.

Traduceri:

– Din limba franceză (în presa locală) – „Curierul de Vâlcea”

Editor:

– Editura Logos – Râmnicu Vâlcea.

Membri fondatori:

– Societatea Literară „Anton Pann” – Râmnicu Vâlcea;
 – Fundația „Dascălul Vâlcean”;
 – Fundația „Sfântul Antim Ivireanul”;
 – Societatea Astronomilor Amatori – Râmnicu Vâlcea.

Participări:

– Simpozioane și colocvii ecumenice (în județ și în țară).
 – În luna septembrie 1999, am depus dosarul pentru primirea mea în Uniunea Scriitorilor din România.

Pr. Dr. LEON DURĂ

DECLARAȚIE

Subsemnatul, Preot DURĂ V. Leon-Gheorghe, candidat la titlul de doctor în Teologie, declar că lucrarea “Familia în lumina Noului Testament”, pe care o prezint ca teză de doctorat, reprezintă munca mea profesională. De asemenea, în afara lucrărilor menționate în note și bibliografice, nu am folosit nici un alt studiu.

Pr. Dr. LEON DURĂ

INFLUENȚA SECTELOR DE ORIGINE HINDUSĂ ÎN EUROPA ȘI AMERICA

Drd. ALEXANDRU ARION

I. "NOILE RELIGIOZITĂȚI". ECLECTISM ȘI SINCRETISME LA SFÂRȘITUL SECOLULUI XX

Proliferarea sectelor face parte în zilele noastre din peisajul religios al Occidentului, și nu numai. Acest fenomen nu se derulează fără implicații dintre cele mai subversive la nivelul societăților și al Bisericilor. Majoritatea lor au apărut destul de recent în Occident. Circa jumătate dintre grupările active s-au născut după 1950. Dar tendința s-a accelerat. Germeii însă, ai acestui pluralism sectar se pot decela în revoluția industrială din secolele XIX și XX, și, mai ales, în procesul de secularizare (desacralizare), ce a avut ca urmare pierderea locului central deținut până atunci, în societățile occidentale, de instituțiile religioase. În fapt, este vorba de separația radicală dintre domeniul public și cel privat din cultura europeană, care tinde în permanență să se transforme într-o chestiune de opinie particulară. Recrudescența sectelor apare, într-o anumită măsură, ca o consecință a unui recul al Bisericilor, încercând să răspundă cerințelor manifestate de către anumite categorii de persoane, cerințe ce definesc terenul psiho-sociologic și cultural de dezvoltare a "noii religiozități"¹.

Pe fondul secularizării manifeste, se înregistrează un clivaj, o opoziție între două tipuri de mișcări și o nouă "distribuție" religioasă care se va afirma în anii '70 și '80: opoziția între grupările și curente cu tendințe integriste și fundamentaliste, pe de o parte, și, pe de alta, curente complice cu relativismul și individualismul, care își pun din ce în ce mai mult amprenta pe societățile occidentale². Această din urmă tendință, manifestată prin dezvoltarea individului și, implicit, prin structuri "la alegere", prin sincretism – câteodată chiar eclecticism –, o reprezintă pluralismul sectar.

Dar ce este o "sectă"? Etimologic, acest cuvânt indica o mișcare: fac parte dintr-o sectă cei ce urmează o persoană, o doctrină (din latinescul "sequi" = a urma, a însoți). Un alt etimon îndreptățit este cel care indică o mișcare de separare, de tăiere (din latinescul "secare"). În acest caz secta s-ar diferenția de religie, precum un grup minoritar de trunchiul-mamă din care s-a desprins³.

Puseul sectar nu reprezintă, de fapt, decât o manifestare a unor mișcări de fond, mult mai ample, petrecute în special în societățile occidentale: o trezire a sentimentului credinței, altoit pe irațional, uneori pe misticism, manifestare generalizată sub expresia contestată, dar care totuși se impune, și anume a "reînțoarcerii la religiozitate". La originea sectelor născute din Creștinismul occidental, descoperim o dublă contestare: a societății și a Bisericilor. Acest aspect protestatar le diferențiază într-o anumită măsură de noile secte venite din Orient. Misiunea

1. Jean Vernette, *Sectele*, traducere de Cleopatra Savu, Ed. Meridiane, București, 1996, p. 7.

2. Françoise Champion, *Spirit religios difuz, eclecticism și sincretism*, art. în *Religiile lumii*, volum coordonat de Jean Delumeau, traducere de Carmen Stoean, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 703.

3. Jean Vernette, *op. cit.*, p. 11.

Luminii Divine a lui Guru Maharaj Ji, de exemplu, este legată de hinduism. Or, aceasta nu este o religie centralizată și ierarhizată așa cum este Creștinismul, este un curent religios care reunește experiențe culturale foarte diferite. Așadar, nu este nevoie să părăsești hinduismul pentru a adopta o cale specifică. Denumirea de "sectă" se referă astfel, în Orient, la o realitate sociologică destul de diferită de cea a disidentelor Creștinismului medieval sau modern⁴. Cu alte cuvinte este impropriu să catalogăm toate mișcările noi religioase cu termenul generic de "sectă", mai ales în cazul celor orientale.

În context occidental, toate religiile necreștine, diferitele ezoterisme și toate credințele și practicile parareligioase vechi (ghicitul, de exemplu) sau noi (meditația) se înțeleg ca religiozități paralele. Acestea s-au extins considerabil în ultimii 20 ani, pornind, în cea mai mare parte, de la un spirit religios difuz, "eliberat" prin pierderea marilor instituții religioase. Cea mai semnificativă manifestare a tendințelor contemporane ale acestor religiozități o reprezintă curente de tip mistic și ezoteric care s-au dezvoltat începând cu anii '70 în contextul (prost) numitei "întoarceri a spiritului religios"⁵. Dintre mișcările religioase purtând pecetea acestei manifestări, denumită convențional "nebulosa mistico-ezoterică", vom selecta ca obiect al studiului de față, principalele, de origine hindusă, având ca arie geografică de desfășurare, Europa și America.

II. SECTE ȘI MIȘCĂRI RELIGIOASE DIN EUROPA ȘI AMERICA, DE ORIGINE HINDUSĂ

Aceste mișcări de religiozitate, deși numeroase, poartă totuși amprenta unei omogenități, explicabilă prin descendență din religia-mamă comună: hinduismul. Pentru a avea o percepție mai autentică a desfășurării acestor curente religioase, vom întreprinde o delimitare, și anume, între "asociațiile" spiritiste din secolul al XIX-lea și începutul secolului XX și noile religiozități de origine hindusă ce au irumpt pe scena vieții social-religioase a ultimelor decenii, dar cu destule rădăcini în cele dintâi. Prima categorie permite construirea unui ideal tip a ceea ce s-ar putea numi "teo-spiritualism"⁶, cea de-a doua fiind reprezentată de tendințele circumscrise așa-numitei "nebulose mistico-ezoterice".

1. Organizații ezoterice de tip "teo-spiritualist" de nuanță hindusă

Pentru a pătrunde în labirintul religiozităților mistico-ezoterice din ultimele decenii, de origine hindusă – și nu numai – este obligatorie cercetarea antecedentelor istorice, localizate în secolul al XIX-lea. Într-adevăr, în acest secol s-a inventat ezoterismul modern, cu ocultismul, în mișcarea lui Eliphas Lévi și a lui Papus,

4. Ceea ce în Tibet, de pildă, poartă denumirea de "secte": Nyíngmapa, Kagyupa și Gelupka, reprezintă doar școli ale budismului tibetan situate, din punct de vedere istoric, în rivalitate politică. Vezi, Jean Vermette, *op. cit.*, p. 8, 24-25.

5. Françoise Champion, *art. cit.*, p. 708-709.

6. Acest neologism rămâne în discuție. El are avantajul de a fi neutru și de a relua chiar termenul protagoniștilor religioși de diverse orientări (oculiști, cabaliști, teozofi, masoni, spiritiști etc.) reuniți la Congresul spiritist și spiritualist (1889) și la Congresul masonic și spiritualist (1908). Vezi, Françoise Champion, *art. cit.*, p. 715.

spiritismul lui Allan Kardec și Societatea Teozofică a Helenei Blavatsky, care-i va avea continuatori pe Annie Besant, Rudolf Steiner, Alice Bailey, Kriṣṇnamūrti.

Dintre numeroase trăsături comune mai tuturor acestor "teo-spiritualisme" reținem câteva: refuzul dualismului, al celui dintre legea naturală și intervenția supra-naturală și al celui dintre divin și uman; un optimism fundamental izvorât din credința că reîncarnarea permite tuturor oamenilor să se apropie mereu mai mult de mântuirea lor; ideea unei convergențe esențiale, ba chiar a unei identități, a tuturor religiilor, credința într-o tradiție universală "primordială", "originară"; o tendință spre sincretism (sau cel puțin spre eclecticism) între ocultism, spiritism, societate teofizică (și, de asemenea, alte curente ca francmasoneria); o influență a religiilor orientale⁷, în special, hinduism și budism. Dintre toate aceste ocultisme sau ezoterisme moderne, vom analiza doar două, deosebit de importante: teozofia și antropozofia, în a căror doctrină se regăsesc elemente doctrinare esențiale ale hinduismului.

a. Teozofia. Studiul acestei societăți oculte este de o importanță primordială, pe de o parte, pentru relevarea fundamentului doctrinar hindus, iar, pe de alta, pentru faptul că cei mai mulți analiști ai socialului și religiosului de astăzi consideră că bazele gândirii New Age trebuie căutate tocmai în această societate.

Societatea Teozofică a fost întemeiată la New York, la 17 noiembrie 1875 de medium-ul ruso-german Helena Blavatsky și de colonelul american Samuel H. Olcott, iar în anul 1882, la Adyar, lângă Madras, în India de Sud, a fost creat centrul mondial al acesteia. Desigur, denumirea de "teozofie" – înțelepciune divină – revendicată de întemeietorii acestei societăți, nu este nouă. În Biserica din Orient au fost uneori numiți "teozofi" teologii, dar cuvântul "teozofie" a ajuns să desemneze mai ales o interpretare ezoterică a textelor sacre, pe marginea doctrinei oficiale a Bisericii oficiale, interpretare care provine, nu atât din speculațiile intelectuale, cât dintr-o revelație interioară. Această cunoaștere a lui Dumnezeu, pe căi neortodoxe, a dat naștere, în Creștinism, luminismului, care s-a dezvoltat mai ales începând cu secolul al XVII-lea, cu Jakob Böhme, apoi cu Swedenborg și Saint-Martin, în secolul al XVIII-lea, și, în epoca contemporană cu austriacul R. Steiner și francezul René Guénon⁸.

Teozofia este rezultatul practicii oculte, a doctrinei în "evoluție" spiritiste, și dacă spiritismul a angajat în susținerea lui practici și mijloace empirice, teozofia recurge la invocarea spiritelor și folosește "cugetarea" în explicarea legăturii "reale" între om și Dumnezeu. Curentul teozofic este un apogeu al sincretismului religios, și, ca toate sistemele sincretiste de propensiune panteistă, el își are originea în Orient, în vechea cugetare indiană, permanent căutătoare de divinitate, de iluminare, pe calea naturii.

Teozofia se pretinde "copilul minune" al împăcării religiei cu filosofia și cu știința modernă într-un sistem "sigur, adevărat și etern". Propriu-zis, ea este acea mișcare de nuanță spiritistă, care susține ideea unei "iluminări", a unei intuiții

7. O listă cvasiexhaustivă a acestor trăsături comune, a se vedea la Françoise Champion, *loc. cit.*

8. Jacques Brosse, *Maeștrii spirituali*, traducere de Lianu Repeteanu, Ed. Albastros, București, 1992, p. 203.

mistice. Teozofii pretind că aplică această cunoaștere la descifrarea tainelor naturii⁹.

De fapt, doctrina Helenei Blavatsky a fost influențată de filosofia indiană, îndeosebi de doctrina Karmica, de concepția ciclicității reîncarnărilor, de ideea evoluției cosmice a sufletului ca manifestare a spiritului absolut și de doctrine ezoterice orientale. Sub raport antropologic, teozofia a divizat omul în trei corpuri: fizic, astral și mental. Scopul de bază al oricărui teozof este să pună în evidență corpul său mental (deci sufletul – ca treapta maximă existențială), ca astfel să obțină supraconștiința.

Panteismul metafizic de influența brahmanistă și budistă se resimte din plin atât în concepția despre Dumnezeu, cât și în cea despre sufletul omenesc. Astfel, deși este postulată existența lui Dumnezeu, Acesta nu este privit ca persoană, fiind cu totul lipsit de atributul transcendenței, recunoscându-I-Se doar imanența Sa, în natură. Și aceasta pentru a putea vorbi de o egalizare a omului cu Dumnezeu: sufletul există din natură, nefiind creat de Dumnezeu, care este și El în natură; după moartea trupului, sufletul se reîncarnează de mai multe ori până la desăvârșire; cu alte cuvinte, până ajunge asemenea cu Dumnezeu. Așadar, moartea naturală este necesară, pentru că ea nu este altceva decât "trecerea" sufletului dintr-un corp în altul – într-un corp astral, apoi mineral, devenind apoi eteric asexuat – prin reîncarnări succesive, însă, ca și natura, într-un proces evolutiv, calitativ ascendent¹⁰. Acesta este unul din punctele nodale prin care adevărata teozofie, de o anumită constituție mistic-ocultă a fost crâncen pervertită și compromisă de Societatea Teozofică: s-a introdus spiritul evoluției, sub influența pozitivismului și a biologiei, dar fără metodă. H. Blavatsky a amestecat cele două domenii – experiența științifică, experiența ocultă – fără să precizeze ce parte anume din experiența științifică e necesară educației oculte¹¹.

Societatea teozofică urmărește trei scopuri principale:

- a. Formarea unui nucleu al fraternității generale a omenirii, fără deosebire de rasă, religie, sex, castă (clasa socială) sau culoare;
- b. Să promoveze studiul comparat al religiilor, al filosofiilor și al științelor;
- c. Să cerceteze legile naturii, până acum inexplicabile și forțele latente, ascunse ale omului. Prin aceasta se înțeleg forțele oculte, clarvăzătoare¹².

Alte caractere ale religiozității teozofice, pe lângă panteismul metafizic menționat sunt: absența rugăciunii și nimicirea credinței. Absența rugăciunii înscamnă, de fapt, absența experienței religioase, a actualizării divinului în suflete. H. Blavatsky explică absența rugăciunii prin faptul că "pentru noi, omul lăuntric e singurul Dumnezeu pe care-l putem cunoaște"¹³. Teozofii susțin că rugăciunea

9. Diacon P. I. David, *Călăuza creștină pentru cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectant*, Ed. Episcopiei Aradului, Arad, 1987, p. 89, 91-92 passim.

10. *Ibidem*, p. 91.

11. Mircea Eliade, *Lucrurile de taină* (escuri), ediție îngrijită, note și prefață de Emil Manu, Ed. Eminescu, București, 1996, p. 61.

12. Lothar Gassmann, *New Age. Vine religia unitară mondială? Occultism, religii orientale și mișcarea New Age*, traducere de Claudia Birea, Ed. Stephanus, București, 1996, p. 16-17.

13. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 62.

e un lucru făcut de "altul", de aceea nu are merit. Dar acel "altul" e Dumnezeu. Așadar, se poate observa că ei judecă omenește, cu valori omenești, un fapt religios^{13bis}.

În privința credinței, aspect central al oricărei religii, desemnând, în fapt, religiozitatea, H. Blavatsky, care susținea că teozofia – nici mai mult, nici mai puțin – purifică religia, relevându-i înalta semnificație interioară a cutărei doctrine ajunsă eronată în prezentarea ezoterică pervertită de ignoranță și superstiție, declară ritos: "Credința e un cuvânt ce nu se găsește în dicționarele teozofice: noi vorbim de cunoaștere bazată pe observație și experiență". Se cunoaște însă că apelul făcut de teozofi la "observație și experiență" a fost doar un simulacru: majoritatea bibliografiei teozofice este lipsită de cel mai neînsemnat temei științific; iar asupra metodelor de a pătrunde în taincele sufletești, de a dezvălui germeii latenți de cunoaștere, nu se întâlnește nici o pagină, cu sfaturi precise¹⁴.

Concluzionând, teozofia are la bază – pe lângă vechi idei manicheiste, practici astrologice – un panteism preluat din religiile Indiei (brahmanismul și budismul), la început deghizat, dar afirmat ulterior de Annie Bessant (conducătoare a Societății din 1907) în forma lui cea mai manifestă: "Dumnezeu este totul și totul este Dumnezeu", iar sufletul își găsește mântuirea sa printr-o evoluție în cadrul circuitului Karmic, prin reîncarnări succesive. Individul complet evoluat, ajuns la o culme a perfecțiunii, la starea "divină", nu mai este supus necesității de a se reîncarna, finalitatea oricărei evoluții umane fiind Nirvana, în care, ca formă și ca aparență, el este total anihilat, dar ca spirit absolut, el există în continuare, pentru că a devenit Ființă¹⁵.

b. Antropozofia. Antropozofia este culmea teozofiei, reforma spiritismului și adaptării lui în secolul nostru. Întemeierea ei în anul 1913, se leagă de numele germanului Rudolf Steiner, inițial teozof, și chiar secretarul general al secției germane a Societății Teozofice. Steiner a părăsit această Societate împreună cu 96% din membrii germani, ca urmare a opunerii față de Annie Bessant de numire a unui tânăr indian, Krișnamurti drept Hristos reîncarnat¹⁶.

Rudolf Steiner creează un drum nou în teozofie, căruia el îi dă numele de antropozofie^{16bis}. El folosește acest cuvânt pentru a defini propria sa concepție

13 bis. *Ibidem*, p. 62-63. Rugăciunea în teozofie e un procedeu ocult urmat de rezultate practice. Prin exercitarea voinței, nu se exaltă sufletul pentru a fi "inundat" de harul divin, ci – susțin teozofii – se multiplică forțele vitale.

14. *Ibidem*, p. 63.

15. Tertulian Langa, *Credo. Dicționar teologic creștin din perspectiva ecumenismului catolic*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1997, p. 262-263.

16. Annie Bessant, fostă soție de canonic anglican, este cea care a preluat, în anul 1907, conducerea Societății teozofice, după moartea colonelului Olcott, cu dorința expresă de a europeniza Societatea și de a introduce pe bătrânul continent teozofia, drept "religia" timpului. În anul 1908, Bessant și asistentul său, C. W. Leadbeater, au vrut să facă dintr-un tânăr hinduist, Krișnamurti, viitorul "instructor al lumii". Bessant îl consideră pe Hristos revenit pe pământ, precum și o întrupare a lui Maitreya (al cincilea Buddha, care urma să vină), rol mesianic pe care Krișnamurti însuși va refuza să-l joace, rupând relațiile cu Societatea în 1929. Vezi, Jacques Brosse, *op. cit.*, p. 203, 214.

16 bis. Cuvântul "antropozofie" – înțelepciunea despre om – nu este un neologism inventat de Steiner, el fiind folosit și anterior, de pildă, în 1650, de Eugenius Philathetos, în opera sa "Antroposophia Magica".

care așază ca centru al teozofiei pe om. Astfel, Societatea antropozofică și-a luat ca deviză: Înțelepciunea nu este decât în adevăr.

Spre deosebire de teozofie, care falsifică fățiș Creștinismul, doctrina antropozofică nu apare ca o religie aparte, ci pretinde că rămâne în sânul Creștinismului, ca "o cale nouă" de a ajunge la unirea cu Dumnezeu prin cunoaștere. Această cale ar fi accesibilă celor ce se inițiază în tainele cunoașterii lumii suprasensibile¹⁷. Cât de creștină, vai, a fost antropozofia se cunoaște prea bine. Concepțiile lui Steiner au un caracter neognostic sincretist, înglobând într-o sinteză originală vechi erezii, gnoze, mistere păgâne cu filosofii contemporane, teorii și metode științifice combinate cu misticismul oriental.

Preluând teoria universurilor reîncarnate din hinduism (yuga), Steiner vorbește de șapte reîncarnări ale pământului la intervale de 15-120 ani, actuala fiind a patra. La nivelul omului întâlnim tripartiția neoplatonică: Spirit-Eu, suflet și corp, care la rândul lor se împart în trei: Eul – cuprinde Manas, Buddhi și Atma^{17bis}, sufletul – cuprinde sufletul conștiinței, sufletul rațiunii și sufletul senzației, respectiv voință, gândire și sentiment, iar corpul cuprinde corpul astral, eteric și fizic¹⁸.

Antropozofia reprezintă o doctrină mistică, care înlocuiește pe Dumnezeu cu omul divinizat. Ea spera, opunându-se mecanizării și aplatizării sentimentelor vitale în societatea modernă, să prilejuiască o cunoaștere mai adâncă și o viață trăită "în spirit" (oarecum înrudită cu spiritualitatea indiană și cu gnoza), accesibile prin meditații și introspecții repetate¹⁹. De aceea, deificarea naturii umane, principala caracteristică a antropozofiei este apanajul exclusiv al celor "inițiați".

În elaborarea concepției despre Dumnezeu, Steiner rămâne tributار convicțiunii teozofice, care consideră divinitatea ca un "unic universal și absolut, din care iese totul și în care se absoarbe totul", pe de o parte, iar pe de alta, el consideră întâmplarea – nașterea spontană – ca punct de plecare special. El elaborează teoria existenței unui spirit universal cosmic și etern, care a creat totul, punând ordine desăvârșită în Univers. Steiner "caută" pe Dumnezeu numai cu înțelepciunea omenească, sau cum o numește el, "înțelepciunea divină" sau "teozofie", creând o "divinitate" inteligibilă²⁰. În orice caz, în locul Dumnezeului teozofic, principala sa preocupare o constituie omul. Dar, realitatea primordială și funciară

17. Diac. P. I. David, *op. cit.*, p. 93.

17 bis. Atma-Buddhi-Manas (sanscrită) reprezintă în limbajul teozofic- ezoteric triada superioară a principiilor omului, ce constituie Ego-ul său permanent, monada sa (jivatman). *Atma* (suflu de viață, mișcare) este Sinele suprem, esența Sinelui pe toate planurile; este Sinele Universal (Brahman) prezent în fiecare om, conștiința pură dincolo de orice contingență. *Buddhi* reprezintă principiul intermediar între conștiința spirituală superioară și mental, plan al intuiției și al certitudinii; iar *Manas* (mental, principiu de judecată), principiu constitutiv al omului, este principiu inteligent, individualizant. Din punct de vedere cosmic, Manas reprezintă planul mental intermedier între planul astral și cel buddhic. Vezi, *Dicționar Teozofic-Ezoterism-Metafizică-Masonerie*, traduce de Radu Duma, Ed. Herald, București, 1995, p. 27, 28, 49, 151-152 passim.

18. Dan Bădulescu. *Un eșec pedagogic: Școala Waldorf*, art. în "Icoana din adânc", an I, nr. 1, 1-13 noiembrie 1997, p. 3.

19. Alfred Bertholet, *Dicționarul religiilor*; traducere de Gabriel Decuble, Ed. Universității Al.-Ioan Cuza, Iași, 1995, p. 24.

20. Diac. P. I. David, *op. cit.*, p. 94.

– divină sau nu – fiind și rămânând unică, doctrinele sunt concentrice și se întregesc concepțiilor moniste.

În privința destinului omului, antropozofia consideră că din situația de spirit încarnat pe care o are, decurge o datorie: aceea de a se strădui, printr-o asceză metodică, să treacă dincolo de condiția sa materială, ridicându-se la planuri de cunoaștere superioară. Dar, întrucât prin acestea nu întotdeauna ajungem suficient de evoluți în clipa morții, apar ca necesare noi întrupări ale spiritului, până la deplina purificare²¹. În concepția antropofizică se observă o îmbinare între preexistența sufletelor pitagoreice și origenistă și reîncarnarea hinduistă. Deosebirea rezidă în faptul că – potrivit teozofiei din care se trage – în antropozofie omul nu se poate reîncarna decât în om, urmând o alternanță Karmică de compensare: bărbat-femeie, dintr-o rasă în alta, dintr-un popor în altul ș.a.m.d.

Dacă în privința întemeietorului Creștinismului, teozofia susținea că acesta n-a fost Fiul lui Dumnezeu și nici Răscumpărătorul lumii, ci un simplu om, o pildă de perfecțiune, Steiner vorbește despre Hristos și "fazele" sale antropozofice. Astfel, plecând de la cele două genealogii ale lui Iisus, prezentate în Evangheliile de la Matei (1, 1-6) și de la Luca (3, 23-28), el constată că genealogia se ramifică de la David și merge pe două căi: una, următoare lui Solomon – filiația regală – și cealaltă, după Natan, ambii fii ai lui David. De aici, concluzia la care ajunge este că în aceeași epocă au existat două persoane cu același nume "Iisus", care au contribuit la întruparea entității lui Hristos. Iisus din Solomon este încarnarea lui Zoroastru (întemeietorul religiei lui Ahura Mazda la vechii perși), care i-a transmis copilului Iisus imensele forțe interioare acumulate în reîntrupările precedente. "Când acest copil atinsese vârsta de 12 ani, individualitatea lui Zoroastru trecea în tripla sa organizare corporală" (Eul, sufletul și corpul; astral, eteric și fizic) arată Steiner, explicând calitățile extraordinare pe care le posedă copilul Iisus. În epoca lemuriană²², când apare neamul omenesc, Eul omului nu era separat de "ierarhia spiritelor forme", din care o parte s-a separat și s-a reîncarnat în vederea formării eului uman. Dar un eu a rămas neîncarnat, fiind păstrat ca într-un sanctuar într-un centru important al misterelor, în izolare de orice eu uman de pe pământ, prezervându-și astfel puritatea de orice intruziuni luciferice (ahrimaniene). De aceea, Iisus despre care vorbește Evanghelia după Luca dădea impresia de a nu avea "eu" și de a poseda numai un corp fizic, un corp eteric și unul astral. Neavând nimic rău în el, individualitatea lui Zoroastru a trecut din copilul Iisus din Solomon în cel descendent al lui Natan, în care a rămas până a împlinit 30 de ani, transferându-i întreg quantumul de putere pe care o astfel de individualitate putea să i-o confere. Aceste forțe transmise de Zoroastru, dar și de Buddha copilului Iisus din Natan, l-au pregătit și l-au făcut capabil pentru primirea entității lui Hristos²³.

21. Tertulian Langa, *op. cit.*, p. 263.

22. Dezvoltarea culturală a omenirii s-ar produce în perioade de 2100 de ani, stabilite după mersul regresiv al soarelui din punctul echinocțiului de primăvară. Astfel, după perioadele Lemuriană și Atlanteană, conform lui Steiner ar urma șapte perioade postatlanteene legate zodiacal astfel: perioada indiană – rac, perioada persană – gemeni, perioada egipto-asiro-caldeciană – taur, perioada indeo-greco-romană – berbec, perioada actuală anglo-saxonă reprezentând peștii, urmând apoi perioada americană – vârsător și cea rusă – capricorn. Vezi, D. Bădulescu, *art. cit.*, p. 3.

23. Diac. P. I. David, *op. cit.*, p. 94-95.

Prin intermediul unor astfel de elucbrații doctrinare, Steiner încearcă să explice rațional întruparea entității lui Hristos în Iisus din Natan, ca și răstignirea și învierea Sa. Tot acest eșafodaj antropozofic nu este însă decât revenirea pernicioasă în ambalajul "științei" spiritualiste a unor erezii mai vechi care știrbeau din omenitatea lui Hristos. Și iată, cum, deși a pretins că s-a distanțat de teozofie, Steiner a preluat totuși puncte importante ale acestei doctrine – ca, de exemplu amestecarea religiilor – în sistemul său antropozofic²⁴.

În treacăt, nefăcând obiectul studiului de față, amintim că mult mediatizata și, adeseori, elogiata pedagogie Waldorf, este de sorginte teozofică, prima școală de acest gen fiind întemeiată de însuși Rudolf Steiner în 1919 (la Stuttgart), exact pe sistemul său antropozofic. Cauzele succesului școlilor Waldorf sunt, mai întâi, imaginea negativă pe care o au părinții despre școala de stat, iar în al doilea rând, abilitatea reclamei și prezentării acestei "pedagogii a viitorului", liberă și superioară celei vechi. În reclamele lor se promite: "Învățământ religios la alegere", "neconfesionalitate", "libertate interioară și integritate", "o școală liberă și deschisă". În realitate, toate aceste devize disimulează un recul, o alunecare spre religiozitatea indiană, pe care o contrapun religiei creștine²⁵.

Ca o concluzie la doctrina propusă de teozofie și antropozofie, accentuăm că erorile filosofice și teologice ale acestor două "asociații" spiritiste rezidă în două caracteristici fundamentale: 1. panteismul, adică negarea unui Dumnezeu personal, distinct de lume și 2. respingerea explicită a creației; identitatea eului cu Dumnezeu; evoluția ce duce la topirea finitului în infinit; cufundarea individualităților particulare într-un "Eu" unic.

2. Noile religiozități mistico-ezoterice de sorginte hinduistă

Nebuloasa mistico-ezoterică, menționată mai sus, este și ea, la rândul-i, diversificată. "Grupările și rețetele din care se compune pot fi alăturate unor religii: orientale (hinduism, budism), sau mai «exotice» (precum șamanismul). Ele pot reactiva și diverse practici ezoterice, mai ales ghicitul în cărți și astrologia, sau pot corespunde unor noi sincretisme psiho-religioase ca, psihologia transpersonală, care constituie un fel de sinteză a psihologiei și a misticii"²⁶. Deși, atât de variate,

24. O ilustrare a spiritului sincretist (dacă nu, chiar eclectic), al doctrinei steineriene, o reprezintă următoarele fraze dintr-un ciclu de conferințe ținute de el: "Ce se va întâmpla, dacă indivizii care depun mărturie în favoarea diferitelor sisteme religioase, se vor înțelege, când creștinul îi va spune budistului: "Eu cred în Buda al tău", și când budistul îi va spune creștinului: "Înțeleg, la fel cum înțelegi și tu, misterul Golgotei"; ce se va întâmpla cu omenirea, când acestea se vor generaliza? Atunci se va instaura pacea și recunoașterea reciprocă a religiilor. Și mișcarea antropozofică trebuie să fie o adevărată înțelegere reciprocă a religiilor". Vezi, Lothar Gassmann, *op. cit.*, p. 119.

25. Semnale de alarmă au început să se tragă, chiar în Occident, de mai multă vreme. Astfel, C. F. Vicendon, în cartea sa "*Religiile mondiale în marș*", notează pe marginea acestei perfide pedagogii: "Aceasta ne duce înapoi în India. Această imagine cosmogonică, percepția mistică a unității cosmice, învățătura Karmică, eliberarea de lanțurile materiei (...), totul vine din India prin intermediul teozofiei. Ideile creștine trebuie interpretate prin prisma înțelepciunii indiene (...). Omul devine astfel măsura tuturor lucrurilor. El trebuie să se automatuiască și să se străduiască pentru a se elibera de cele pământestii". Vezi, D. Bădulescu, *art. cit.*, p. 9.

26. Françoise Champion, *art. cit.*, p. 709.

aceste religiozități mistico-ezoterice poartă amprenta unor trăsături comune, care le apropie în esență destul de mult, dintre care amintim:

– Rolul central jucat de experiență, și nu de credință: "Nu trebuie să crezi, ci să experimentezi" reprezintă laitmotivul acestor religiozități.

– Obiectivul adepților este autoperfecționarea, prin intermediul unor tehnici psihofiziologice sau psihoezoterice: yoga, meditația, dansurile sacre etc. Ideea de responsabilitate individuală față de perfecționarea personală și spirituală este fundamentală.

– Mântuirea, care este scopul vizat, privește cu preeminență viața de pe pământ, de aceea ea este concepută după criteriile dominante în societatea actuală.

– Aceste grupări au o concepție monistă despre lume, concepție care se exprimă mai întâi prin refuzul dualității religiilor abrahamice, postulată caracterizat prin separarea umanului de divin, a lumii materiale de cea supranaturală. Protestul lor se referă și la disensiunile pe care modernitatea nu reușește să le înlăture, mai ales la diviziunile naționale, religioase. În acest sens, grupările consideră că există o convergență fundamentală între toate religiile, iar pacea mondială, ideea unei "conștiințe planetare" reprezintă pentru ele teme centrale.

– De asemenea, trebuie amintită credința în reîncarnare, care se interferează cu unele din aceste caracteristici: cu dorința de autoperfecționare și cu ideea de responsabilitate personală care îi este asociată; cu optimismul și credința într-un progres individual și colectiv. Această credință fundamentală în reîncarnare este subsumată, în fapt, speranței și căutării unei fericirii terestre²⁷.

Grupările și rețelele circumscrise acestei nebulose mistico-ezoterice, vor fi decelate în studiul nostru, prin intermediul celor ce au aglutinat, cu religia hinduistă. Din numeroasele grupări de acest gen, ce au invadat Europa și America începând cu anii '70, vom desprinde însă doar pe cele mai cunoscute dintre ele, numindu-le convențional, cu termenul de "secte" (chiar dacă nu toate sunt definibile prin intermediul acestei vocabule).

a. Asociația Internațională pentru conștiința lui Krîșhna. Mișcarea Hare Krîșhna este cea mai răspândită sectă de proveniență sau influență hindusă. Ea a fost întemeiată în SUA, în 1960, de indianul A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada²⁸ (1896-1977), sub numele ei oficial de "Societatea Internațională pentru conștiința lui Krîșhna". Obiectivul principal urmărit de acest indian era răspândirea cultului lui Krîșhna în lumea occidentală, în același spirit misionar în care a venit Creștinismul în Orient.

Întreaga ideologie și organizare a mișcării, stilul de viață cerut adepților ei, precum și scrierile considerate "sfinte" au fost stabilite de "iluminatul" fondator. Scrierile sacre ale mișcării sunt Bhagavat-Gita și Bhagavat-Purana (principalele izvoare literare ale devoțiunii vișnuiste), acceptate doar în traducerea și inter-

27. *Ibidem*, p. 710-711 *passim*.

28. Numele său original a fost Abhay Charan De. Este cunoscut faptul că la un anumit grad de consacrare maeștrii indieni primesc un nume mistic. Astfel, Bhaktivedanta, literal, înseamnă "conștiința devoțională", Swami = "cel care, prin puterea spirituală, a devenit stăpânul simțurilor", iar Prabhupada = "cel la ale cărui picioare șed ceilalți maeștrii"; apud. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, *Știința realizării sinelui*, Bhaktivedanta Book Trust, 1994, p. 362.

pretarea maestrului, pe considerentul că este singurul care o putea face corect²⁹. În semn de respect, discipolii au adăugat numelui său titlul de "Grația Sa Divină". Nici una din spusele sale nu poate fi pusă la îndoială, totul este literă de lege. Atât de mult s-a accentuat "geniul său transcendențial", încât Bali Mardan Maharaj, președintele filialei new-yorkeze a mișcării, a declarat: "Prabhupada a fost un geniu mondial, mai mare decât Iisus Hristos"³⁰.

Doctrina mișcării se dorește o punere în practică a devoțiunii către Krișhna, după cum recomanda Bhagavat-Gita. Krișhna este considerat zeul suprem, creatorul universului și al sufletelor individuale, iar Brahma, Vișnu și Șiva sunt manifestările sale inferioare³¹. Mare problemă existențială a omului este ignoranța. Ea nu-l lasă să se detașeze din confuzia sufletului cu trupul fizic și face operantă legea Karmei și lanțul samsaric. Câtă vreme se perpetuează această iluzie, sufletul se reîncarnează pentru a culege roadele acțiunilor sale materialist-egoiste. Viețile anterioare o determină pe cea actuală, iar cea actuală pe cele viitoare într-un ciclu vicios fără sfârșit³² (De altfel, lanțul causal iluzie-karma-samsara este un concept panindian).

Eliberarea din ciclul reîncarnărilor este posibilă prin atingerea unei stări de extaz transcendent, numită Conștiința Krișhna. În acel moment, sufletul dobândește un trup spiritual și locuiește etern într-o stare de beatitudine euforică în prezența lui Krișhna, în reședința acestuia – Krișhna-loka ("planeta lui Krișhna").

Se întrevide aici, așadar, o deosebire substanțială în ce privește starea eshatologică vis-à-vis de celelalte sisteme filosofico-religioase hinduse, în sensul unei finalități personalizate, în care se păstrează alteritatea Dumnezeu (Krișhna) – credincios (devot)³³.

Mijlocul cel mai la îndemână pentru atingerea Conștiinței Krișhna este imnul mantra (numit mahamantra = marea mantra) compus din 16 cuvinte: Hare Krișhna, Hare Krișhna, Krișhna-Krișhna, Hare-Hare, Hare-Rama, Hare-Rama, Rama-Rama, Hare-Hare. Adepții acestei grupări se pot identifica ușor pe străzile marilor orașe occidentale, ca niște nomazi, murdari, îmbrăcați în robe portocalii, cu copiii comunității după ei, sau purtându-i pe spinare, având în fruntea grupului "tipi" după "chipul" și "asemănarea" lui Buddha. În ritm de dans cântă mahamantra, acompaniați de tobe, țambale și chitare³⁴.

Dintre celelalte principii care constituie baza mișcării pentru Conștiința lui Krișhna, reținem:

– Aprofundând cu sinceritate o știință spiritualistă autentică, se poate să eviți angoasa și s-o îndepărtezi, chiar din această viață, deschizând un nivel de conștiință pură, veșnică.

29. Alături de ele stau alte 80 de lucrări scrise de Prabhupada, care se doresc comentarii și aplicații ale lor. Cu toate acestea, se spune că A.I.C.K. "nu propovăduiește așa-numita religie hindusă". Vezi, Bh. Sw. Prabhupada. *op. cit.*, p. 124.

30. Faye Levine, *The Strange World of Hare Krishnas*, Fawcett Publications, New York, 1974, p. 69.

31. În hinduismul tradițional, legat de concepția "trimurti", Krișhna nu era decât un avatar – e devărat, cel mai popular – al lui Vișnu, simbolul iubirii nepătimășe, celelalte locuri din triadă fiind ocupate de Brahma și Șiva.

32. Ernest Valea, *Crestinismul și spiritualitatea indiană*, Ed. Ariel, Timișoara, 1996, p. 121-122.

33. *Ibidem*, p. 122.

34. Diac. P. I. David, *op. cit.*, p. 101.

-- Deși adevărul absolut se găsește în toate marile texte sacre ale omenirii, totuși, cele mai vechi dintre toate scripturile revelate sunt cele vedice, printre care Bhagavad-Gita, care cuprinde înseși cuvintele lui Dumnezeu.

– Înainte de a lua hrana necesară vieții trebuie s-o oferim Domnului. Krișhna devine astfel ofranda însăși, și astfel, prin această "interiorizare" el ne purifică.

– Trebuie să facem din fiecare act al nostru o ofrandă, adusă lui Krișhna și să nu întreprindem nimic care vizează satisfacerea propriilor noastre simțuri³⁵.

În aparență, A.I.C.K este un ansamblu de devoți, care vor să se perfecționeze. Faptele lor cotidiene luminează viața acestor bhaktas. Discipolii lui Krișhna nu mănâncă nici carne, nici pește, nici ouă; nu fumează, nu beau alcool, nici cafea; n-au nici o relație sexuală în afara procreării. Femeile sunt ființe inferioare, care doar speră în atingerea unui statut ontologic superior, implicat în reîncarnarea ca bărbat.

Devotul este obligat să repete în fiecare zi de 1728 de ori formula "Hare Krișhna", răsucind de 16 ori mătaniile cu 108 de mărele fiecare. Unii sfârșesc prin a intra în transă ca urmare a acestei repetiții. Din momentul în care devotul atinge Conștiința Krișhna, el renunță la bani donând toate bunurile sale asociației. Resursele financiare sporesc prin strângerea de chete publice, prin vânzarea de tămâie, a parfumurilor și cosmeticelor pe care le fabrică, precum și a diferitelor publicații și cărți de la magazinele "Hare Krișhna"³⁶.

Numeroși observatori au contestat metodele acestei mișcări, în special ruptura cu mediul familial și pericolul depersonalizării tinerilor aspiranți, care, de cele mai multe ori sunt ființe simple și debusolate³⁷.

Privind situația mișcării Hare Krișhna de astăzi, reținem că la moartea lui Prabhupada, lumea a fost repartizată celor 12 guru desemnați, se pare, de acesta. Cele câteva sute de membri și simpatizanți din Franța au fost puternic zguduți de reacția de abandon survenită în 1986, din partea guru-lui însărcinat cu Europa Occidentală, iar unii dintre membrii mișcării s-au regrupat în castelul de la Oublaise (indre)³⁸.

Societatea are filiale în peste 30 de țări, lucrările Maestrului fiind traduse în 35 de limbi (câteva, și în limba română). După 1989, adepții ai acestor mișcări, veniți din America și Europa, au pătruns și la noi în țară, reușind chiar să racoleze un număr de tineri, mai ales. Astfel, centrul ISKCON din Timișoara practică periodic ritualuri și difuzează cărțile scrise de "Mila Sa Divină"³⁹.

35. Christian Plume & Xavier Pasquini, *Encyclopedie des Sectes dans le Monde*, Collection "Connaissance de l'Etrange", Editions Henri Veyrier, Paris, 1984, p. 47.

36. *Ibidem*, p. 48.

37. Celebru sociolog american Alvin Toffler, încercând să explice misterul atracției și atașamentului față de sectele din America, notează: "Secretul lor (al sectelor n.n.) e simplu: au înțeles nevoia de comunitate, de structură și de sens. Aceasta e marfă pe care o vând toate sectele. Celor însingurați le oferă. La început, căldura unei prietenii nediscriminatorii (...). Ele nu oferă însă numai sentimentul de comunitate, ci și structura de care oamenii simt atâtă nevoie, impunând comportamentul lor conștrângerii riguroase (...). În schimbul sentimentelor de comunitate, structură și sens, pe care le oferă, sectele pretind un preț foarte ridicat: sacrificarea oarbă a eului". Vezi, Alvin Toffler, *Al treilea val*, traducere de Georgeta Bolomey și Drăgan Stoianovici, Editura Z, București, 1996, p. 357-358 passim.

38. Jean Vernet, *op. cit.*, p. 79.

39. Constantin Cuciuc, *Religii noi în România*, Editura Gnosis, București, 1996, p. 110-111.

b. Sathya Sai Baba. O altă mișcare indiană devoțională este cea întemeiată de celebrul Sai Baba (n. 1926). Elementul inedit, dar și provocator, totodată, îl constituie obiectul adorării adepților ei: divinitatea proslăvită nu mai este Krișhna, sau vreun alt zeu hindus, ci însăși persoana fondatorului mișcării. El se pretinde a fi încarnarea zeului Șiva (care reprezenta aspectul distructiv al divinității în hinduismul clasic) și a mai multor lideri religioși, între care și Iisus Hristos⁴⁰, considerându-se unificatorul și împlinitorul marilor religii ale lumii.

Ceea ce l-a făcut pe Sai Baba celebru și venerat este capacitatea sa de a face minuni: materializări de obiecte, vindecări, citirea gândurilor de la distanță, clarviziune. Materializările, constând în talismane, crucifixuri, ceasuri, flori, cărți sunt realizate conform nevoilor audienței, pentru a-i conferi o încredere deplină în maestru. Despre Sai Baba se crede că este reîncarnarea spiritului lui Sai Baba din Shirdi, un alt mistic indian proslăvit ca Dumnézeu, care murise cu 8 ani înainte de a se naște el.

Numărul adepților a crescut într-atât, încât în 1966, a instituit o mare comunitate (asram) la Prasanthi Nilayam, alături de un spital și un centru de studii vedice. Cărțile scrise de discipolii săi l-au făcut cunoscut în lumea întreagă. Astăzi el are milioane de adepți⁴¹.

Grandomania acestui guru se manifestă plenar prin chiar supranumele pe care și l-a luat: "Sai" înseamnă "mama divină (sacra)", iar "Baba", tată divin, așadar "mama" și "tatăl" divini ai întregii creații⁴². Împreună cele două constituie o pretenție de autoritate asupra tuturor lucrurilor, conform propriilor afirmații de a fi concomitent încarnarea lui Șiva și Sakti (principiul feminin al lui Șiva).

Doctrina propusă de Sai Baba – în special metafizica – se resimte de influența hinduismului brahmanic, în care totul este o manifestare – mai mult sau mai puțin iluzorie – a absolutului impersonal numit Brahman. Dar, pe lângă Brahman cel fără atribute, un loc central este ocupat de însuși Baba, ca întruchipare personală și corporală a acestuia. Toți oamenii – nu numai el – sunt de natură divină, fiind locuiți de Atman, dar deosebirea dintre ei și maestru rezida în aceea că el și-a realizat propria condiție de divinitate, nu și ceilalți, aceasta datorându-se cantonării lor în sfera iluzorie a lumii materiale și tranziente. Ajutorul pentru fiecare individ care dorește să-și realizeze propria divinitate vine de la Baba, prin grija și mila sa. Datoria omului este să se dedice meditației pe mantră și imagini, ce pot fi ale lui Krișhna, Rama, Iisus sau, cel mai indicat, ale lui Baba însuși⁴³.

Ca mai toate religiozitățile mistico-ezoterice de inspirație hindusă, și aceasta, întemeiată de Sai Baba, este una cu aparentă deschidere și toleranță față de celelalte religii. "Bhagavan spune că toate religiile sunt doar căi ce duc la aceeași

40. Vishal Mangalwadi, *The World of Gurus*, Vikas Publishing House, New Delhi, 1987, p. 179, apud Ernest Valca, *op. cit.*, p. 125.

41. E. Valea, *op. cit.*, p. 126.

42. Kausalyarani Raghawan, *Ghid pentru cultura și spiritualitatea indiană bazat pe învățăturile divine ale lui Bhagavan Sri Sri Sri Sathya Sai Baba*, traducere de Dana Ligia Ilin, Ed. Arhetip, București, Sigma, Chișinău, 1992, p. 50.

43. El afirma: "Adevărul meu e inexplicabil și impenetrabil. Eu sunt deasupra oricărei posibilități de investigație. Nu este nimic ce eu nu pot vedea, nu este nici un loc căruia eu să nu-i știu drumul, nici o problemă pe care să n-o pot rezolva. Suficiența mea este necondiționată. Eu sunt totalitatea". Vezi, John S. Hislop, *My Baba and I*, Prasanti Nilayam, Anantapur, India, p. 131-132.

țință: Dumnezeu. Trebuie să încercăm să cunoaștem unitatea și să respectăm toate religiile. Bhagavan Baba spune că, așa cum orbii pipăiau un elefant și descriau întregul după porțiunea pipăită, marii înțelepți care au cugetat la Dumnezeu au descris ceea ce simțeau, formând o religie și un mod propriu de viață. Toate religiile sunt Sanatana Dharma. În diversitate trebuie să vedem unitatea"⁴⁴.

Mișcarea Sathya Sai Baba, avându-și nucleul în India, s-a extins însă în Europa și America, ea ajungând și în România. La București ființează deja o filială numită pretențios "Centrul de Studii și Cercetări Spirituale Sai Baba". În articolul publicitar distribuit de acest centru se afirmă nouă reguli de comportament, zece principii ale lui Sai Baba și câteva aprecieri cu privire la ideologia sa. Printre altele, ne reține atenția conturarea cultului personalității lui Baba, ce transpare din înseși cuvintele Maestrului, din aceeași sursă: "Centrele înființate de mine nu au scopul de a face publicitate numelui meu, și nici să creeze un nou cult bazat pe idolatrie"⁴⁵. Ironia sorții (de-ar fi doar ea) face ca tocmai acesta să fie rezultatul la care s-a ajuns pretutindeni în lume unde funcționează centre Sai Baba, situație care nu a trezit deloc nemulțumirea conducătorului lor.

c. Meditația transcendențială. Dintre numeroasele forme de meditație orientală ce au invadat substanța Creștinismului, ne vom opri asupra celei mai populare dintre ele: Meditația transcendențială (M.T.). Cu toate că pe tema aceasta a curs foarte multă cerneală, totuși, în absența unor criterii de discernere autentică între "duhuri", creștinii – atât din America cât și din Europa – se lăsau purtați de valorile noilor "spiritualități de sorginte orientală, care seamănă confuzie în mințile lor. Simptomatică pentru evidențierea acestor grave confuzii între valorile Creștinismului și cele având altă sorginte, este tendința egalizării tuturor religiilor, reconsiderarea tuturor experiențelor religioase pe fondul sentimentului de toleranță impus la sfârșitul acestui mileniu.

Unul din vehiculele importante, creatoare de confuzii spirituale este chiar Meditația transcendențială, deși această tehnică a atins în ultimele decenii (mai ales în anii '60-'70) un asemenea grad de popularitate – mai ales în America, unde este atât de mediatizată –, încât astăzi orice persoană care vrea să studieze serios curentele religioase contemporane, este tentată să o lase la o parte, considerând-o un produs supradimensionat al industriei publicitare americane⁴⁶.

"Meditația transcendențială este o tehnică simplă, lipsită de efort și ale cărei efecte sunt imediate. Ea nu este o religie, nici politică, ci o procedură mintală ușoară și plăcută". Așa este prezentată publicului român M. T., o mișcare cu o

44. Kausalyarani Raghawan, *op. cit.*, p. 47.

45. E. Valca, *op. cit.*, p. 129.

46. Tentativă care ar constitui o greșală, câtă vreme, în aspectele sale de bază M. T. nu diferă semnificativ de Yoga sau de Zen, iar la o privire mai atentă, se dovedește chiar a fi mai autentic "orientală" decât oricare din formele sincretice și artificiale ale așa-numitelor "yoga creștină" sau "zenul creștin". Vezi, Ieromonah Serafim Rose, *Ortodoxia și religia viitorului*, traducere de Mihaela Grosu, Cartea Moldovei, Chișinău, 1995, p. 86-87.

dinamică deosebită în lume, înregistrând în 35 de ani de activitate peste cinci milioane de adepți⁴⁷.

Această mișcare internațională își are sediul în Elveția, la Seelisberg am Vierwaldstätter See, unde se află și reședința întemeietorului ei, Maharishi Mahesh Yogi⁴⁸, care guvernează un imperiu transcendențial internațional.

Deși se pretinde că prin M. T. se asigură succesul fără stress, într-o epocă, nu-i așa, extrem de convulsivă urmărindu-se dezvoltarea personală (în creativitate și abilitate de învățare), sănătate mai bună, performanțe în afaceri și reducerea conflictelor, totuși, analize socio-psihologice mai minuțioase au descoperit că această tehnică de meditație produce efecte negative în comportamentul și trăirile interioare ale practicanților. Există studii detaliate ce demonstrează apariția, în unele cazuri, a unui comportament antisocial, a anxietății, a instabilității emoționale, confuziei, depresiei, retragerii din societate etc⁴⁹.

În ciuda faptului că M. T. își declină identitatea de religie, în cadrul ei se regăsesc, însă, toate conceptele constitutive unui sistem filosofico-religios. Astfel, Maharishi se consideră reanimatorul tehnicii de meditație a lui Sankara (sec. VII-VIII), marele maestru Vedantin. Pentru răspândirea mai facilă a învățăturii sale, întemeietorul M. T. folosește aceleași concepte vedantine, pe care le îmbracă într-o terminologie mai potrivită asimilării lor în gândirea apuseană. Așa se face că termenul folosit pentru realitatea ultimă, Absolut sau divinitate este Inteligența Creativă. Ea este definită ca "forță vitală care se manifestă în procesul evolutiv prin crearea de noi forme și de noi relații în Univers. Știința Inteligenței Creative (cum se mai numește, de altfel, M. T. n. n.) este studiul sistematic al naturii, al originii și dezvoltării ei"⁵⁰. Prin urmare M. T. este tehnica prin care putem depăși gândul, rațiunea și conștiința individualității noastre, pentru a deveni conștienți de Inteligența Creativă (numită și Conștiința Pură).

Universul material și umanitatea sunt considerate a fi manifestări temporare ale Inteligenței Creative, asemănată unui ocean infinit și nemișcat. Astfel, esența filosofiei lui Mahesh este strict monistă. Ea susține o realitate unică non-duală, a cărei expresie temporară este pluralitatea tipurilor existențiale, asemenea valurilor pe întinsul oceanului infinit. La originea creației există două realități. Una este realitatea eternă a Absolutului, iar cealaltă, Karma, cea care corespunde forței vântului pentru a crea valurile, pe oceanul Ființei nemanifestate (Inteligența Creativă)⁵¹.

47. E. Valea, *op. cit.*, p. 42-43. Extras din conținutul unui afiș de popularizare a M. T.

48. Mahareshi Mahesh Yogi este originar din India de Nord, născut în 1918 (?) într-o castă non-brahmană. A studiat matematica și fizica la Universitatea din Allahabad. Timp de cinci ani după absolvire a practicat yoga, a studiat literatura vedică și a învățat limba sanscrită. În următorii ani s-a dedicat căutării desăvârșirii spirituale, sub îndrumarea lui Swami Brahmananda (Guru Dev). Înainte de a muri, acest guru l-a însărcinat pe Mahesh să găsească o formă simplă și eficientă de meditație, pe care oricine să o poată învăța sau practica. Ascultând de acest îndemn, Mahesh a stat doi ani în Himalaya, iar în 1956, și-a luat numele de "Maharishi" ("Mare Văzător") și a început mișcarea M. T. În 1958, văzând că indienii sunt reticenti față de tehnica M. T. fiindcă el nu aparținea castei brahmanice, Mahesh s-a decis să se mute în SUA. Succesul avea însă să apară abia în 1965, odată cu fondarea organizației studențești "Students International Meditation Society" (S.I.M.S.). Vezi, E. Valea, *op. cit.*, p. 43.

49. E. Valea, *op. cit.*, p. 49.

50. V. Mangalwadi, *op. cit.*, p. 119, apud E. Valea, *op. cit.*, p. 44.

51. M. Mahesh, *The Science of Being and the Art of Living*, International S. R. M. Publications, London, 1966, p. 42-43.

Tehnica M. T. este asemănătoare tuturor tipurilor de meditație hindusă. Pentru ceremonia de inițiere, candidații trebuie să aducă flori, fructe, dulciuri, o batistă albă și o taxă corespunzătoare situației lor financiare. Poza lui Guru Dev (mentorul spiritual al lui Mahesh) este prezentă și venerată. Instructorul care conduce inițierea începe cu o invocatie în sanskrită, în care se spune, printre altele: "Lui Shankaracharya, răscumpărătorului, venerat drept Kṛiṣhna și Badarayana, comentatorul Brahma Sutrelor, lui mă închin iarăși și iarăși (...) lui închinându-ne, primim împlinire"⁵².

Datorită faptului că individul stabilește un contact cu Inteligența Creativă prin meditație, conștiință, creativitatea și inteligența sa ar trebui să sporească. Conștiința cosmică îl pune în rezonanță cu legile cosmosului și, prin urmare, faptele vor fi direcționate către scopuri constructive. Întreg potențialul individului se dezvoltă, aspirațiile i se împlinesc, ajungând astfel la capătul traseului gnoseologic, cunoscând Realitatea ultimă, prin evanescența distincției duale: subiect cunoscător – obiect al cunoașterii. Din acest moment, credinciosul se poate socoti eliberat, urmând, în chip firesc dizolvarea personalității sale în Realitatea Ultimă sau Inteligența Creativă. Iată dovada peremptorie a caracterului religios al M. T., ea fiind, cum lesne se poate observa, o variantă camuflată a pan-teismului vedantin. De altfel Mahesh însuși deconspira indirect religiozitatea asociației sale când proclama: "astăzi trebuie să prezentăm M. T. în termeni seculari prin instituțiile guvernamentale, pentru că politica și secularismul domina mințile oamenilor". Dar în viitor, "când religia va domina conștiința maselor", își sfătuiește adeptii să prezinte M. T. în termenii religiei⁵³. "Știința Inteligenței Creatoare" (M. T.) elaborată de Mahesh Yogi a trecut – o dată cu acesta – din India în SUA și apoi în Europa. Astăzi, există instructori în peste 100 de țări, afirmându-se că este practică de aproape cinci milioane de oameni.

În România, din 1981, au început să adere la ideile și tehnicile M. T. mai ales intelectualii. În 1982, aceste cercuri, care erau considerate subversive, au fost desființate și membrii pedepsiți cu severitate. Din 1983, unii practicanți Yoga au început să-i regroupeze pe foștii membri ai cercurilor M. T. După 1990, este practică liber în România atât în cadrul asociațiilor spirituale și sportive de inspirație hindusă și budistă, precum și prin instructori și organizatori proprii. În 1992, este înregistrată la Cluj, cu titlul "Asociația din România a Societății Internaționale de Meditație Maharishi «maharishi Ayur-Veda» și autorizată să funcționeze de către Ministerul de Justiție⁵⁴.

d. Calea fericirii (Ananda Marga). Ananda Marga este o sectă religioasă indiană, de tendință Kṛiṣhnaică, ai cărei adepti (fanatici) se numesc "margis".

52. William J. Petersen, *T. M. – A do about nothing*, Keats Publishing Inc., New Canaan, Connecticut, SUA, 1976, p. 38-39. Caracterul religios al ceremoniei de inițiere apare și mai pregnant în textul cu care acesta se încheie: Guru Dev, Sri Brahmananda, beatitudine a Absolutului, auto-suficientul, întruparea cunoașterii pure care este deasupra și dedesubtul universului, precum cerul, înțelesul cuvintelor "Tu ești acela" (Tat tvam asi) și a altor asemenea rostiri care ne relevă adevărul etern. Unu-I, Eternul, Nemișcatul (...), lui Sri Guru Dev, mă închin (...). Oferind un buchet de flori la lotusul picioarelor lui Sri Guru Dev, mă închin". *Ibidem*, p. 40, apud E. Valea, *op. cit.*, p. 46.

53. M. Mahesh, *op. cit.*, p. 106-109 *passim*.

54. C. Cuciuc, *op. cit.*, p. 106-109 *passim*.

Denumirea aceasta semnifică "simțirea fericirii". Secta s-a organizat în India, în 1955, ca apoi să pătrundă în Europa occidentală – și mai ales în Elveția – iar după 1973, constituind o problemă în SUA. Este fondată de către un fost funcționar la căile ferate indiene, numit Probhat Ranjzn Sarkar, care s-a socotit o încarnare a lui Krișhna, și și-a schimbat numele în "Anandmurti" ("Cel care aduce fericirea"). Această grupare religioasă se pretinde "salvatoare" a credinței, fiindcă Bisericele tradiționale nu mai sunt în stare să mențină dreapta credință. Acestea – zic adepții ei – n-au știut să-și însușească și să predomine știința și politica și astfel, au pierdut credincioșii, îndreptându-i spre calea rătăcirii⁵⁵.

În privința intruziunii politicului și științei în sfera religiosului, e interesant de remarcat că Sarkar asociază practica Yoga cu lupta pentru socialism, considerând că această concepție politică este singura în măsură să escamoteze extremele reprezentate, pe de o parte de capitalism, iar pe de altă parte, de comunism: "Trebuie să îndepărtăm o dată pentru totdeauna capitalismul, care îi face pe oameni sclavi și comunismul, care îi face animale"⁵⁶.

Secția pentru Europa de Est a organizației a inițiat și în România, începând din 1990, conferințe și ceremonii rituale. Ideile de bază cultivate de organizație, provin din filosofia și religia hinduistă și budistă. În timpul ceremoniilor se îmbină cântece, dansuri rituale și, mai ales, lungi perioade de meditație, în felul acesta credincioșii urmând Calea Fericirii. Ceremoniile și conferințele au loc în încăperi unde sunt afișate planșe cu rugăciuni în sanskrită, recitate și cântate de adepți. Liderii (dada = frate, didi = sora) sunt călugări budiști veniți fie din Orient (Filipine), fie din Occident (Germania, America), îmbrăcați în portocaliu, cu capul înfășurat. Între alte obligații comunitare, adeptul trebuie să-și schimbe numele și să cedeze 2% din venituri.

Prin conferințe, acești dada, care se prezintă ca fiind medici, oameni de știință, specialiști în informatică, în metode moderne de calcul, reinterpretează în spirit hindo-budist cele mai recente descoperiri din domeniul biologiei, matematicii, astronomiei, vieții sociale. Astfel, concepția despre originea cosmică a vieții a lui Sarkar a fost expusă în mai multe conferințe ținute în Occident. După acesta, elementul de bază din care s-a format întreg universul a fost conștiința. În anumite condiții optime, forțele din univers au generat "microvita", o formă primitivă de viață care nu poate fi văzută nici la microscop, putându-i-se însă constata efectele (de exemplu: vântul): "Microvita" face legătura între psihic și fizic. Prin ea, noi suntem în interiorul universului, iar conștiința rămâne factor etern. Corpul uman este un univers în miniatură. Prin cele șapte centre energetice (chakre), ființa omului este legată de energia cosmică. Teoria despre "microvite" oferă o viziune nouă asupra realității: înlătură extremele și limitele care sunt doar mentale – impuse de religie și știință –, lumea este una singură, noi fiind parte a acesteia.

Prin practicile "ananda marga", – în primul rând prin meditație – este atrasă "microvita" pozitivă care are rol terapeutic; barierele artificiale dintre știință și religie vor fi abandonate, oamenii ajungând la conștiința cosmică și astfel implicit, la o stare beatifică. Când însă este pierdut complet echilibrul între conștiință

55. Diac. P. I. David, *op. cit.*, p. 105.

56. Christian Plume & Xavier Pasquini, *op. cit.*, p. 35.

și corp, intervine moartea, conștiința cosmică se separă și caută un alt mediu (matrice) în care se va reîncarna după o vreme, formând un alt echilibru. De aceea, meditația, cântarea unor expresii simple (exemplu: baba nam Kevalam = tot ce există este dragoste) sau practicile yoga au rolul de a echilibra personalitatea și de a stabili comuniunea între om și univers, prin conștiința cosmică⁵⁷.

Revenind la întemeierea și răspândirea acestei secte, ca și la profilul dubios al întemeietorului ei, remarcăm că extensiunea căpătată de Ananda Marga a determinat guvernul indian să hotărască arestarea lui Sarkar pentru "crime rituale" și condamnarea lui la închisoare pe viață. După aceasta, fideliu au înmulțit atentatele, dintre care amintim: catastrofa de la 1 ianuarie 1978, când un Boeing 747 al Companiei Air India s-a prăbușit în largul mării de lângă Bombay, când s-au înregistrat 203 victime. De asemenea, au reținut atenția atentatele împotriva diplomaților indieni acreditați în SUA și Marea Britanie, atribuite acestor "margis", care sunt în număr de câteva sute de mii în toată lumea⁵⁸.

e. Misiunea Luminii Divine. Dintre sectele nou apărute și aflate în vogă în SUA și Europa Occidentală în care se regăsește – mai mult sau mai puțin vulgarizate – elemente de religii orientale, Misiunea Luminii Divine pare să aibă cei mai mulți adepți: peste 7 milioane, și numai în SUA, circa 80000 de membri. Conducătorul ei este Guru Maharaj-Ji, cel de-al patrulea fiu al lui Shri Hans Ji, care a fondat secta în 1960 și, care ar fi transmis "puterea lui spirituală și grația sa divină" fiului său, încă de pe când acesta avea vârsta de opt ani. Guru Maharaj-Ji s-a instalat în SUA, ducând o viață luxoasă, nu înainte însă de a declara la Delhi, în fața unui milion de oameni, că odată cu sine umanitatea intră într-o nouă etapă și că el va stabili pacea universală⁵⁹.

Doctrina acestei secte se reduce la o depreciere a unor concepții religioase, ca și a unor aspecte de psihologie umană. "Cunoașterea" ar fi cheia magică a păcii internaționale și a fericirii, iar esențialul în această religie trebuie să-l reprezinte metoda de a obține acest panaceu. Această cunoaștere este – în spiritul religiilor indiene – esențialmente mistică, implicând practicarea unui anumit tip de meditație, inițiere ce se realizează cu ajutorul unui "mahatma", un fel de conducător spiritual.

Ca și în cazul adepților mișcării "Hare Kṛiṣhna", meditația trebuie practică în contextul continenței față de plăcerile lumești, în scopul de a obține starea de conștiință "lărgită" ("extinsă"), adică o stare în care totul în jur este minunat și perfect exact așa cum este. Cu ocazia unei inițieri speciale în care ei "primesc știința", discipolilor li se arată înălăuntrul lor o lumină foarte intensă și încă trei semne pe baza cărora, mai târziu, pot să-și continue meditația singuri (așa numita "The New Religious Consciousness"). Pe lângă această "știință", discipolii "Misiunii Luminii Divine" se simt uniți și prin credo-ul comun conform căruia

57. C. Cuciuc, *op. cit.*, p. 112-114 *passim*.

58. Ch. Plume & X. Pasquini, *loc. cit.*

59. Petru Berar, în prefața la Marshall Kilduff & Ron Javers, *Secta sinucigașă. Secretele sectei "Templul popoarelor" și ale masacrului din Guyana*, traducere de Felicia Antip, Editura Politică, București, 1981, p. 8-9.

Titlul său complet este următorul: "Maestrul perfect venit pe lume să vindece orice suferință, și să desăvârșească meditația spirituală, inițiată, la vremea lor, de Kṛiṣhna, Buddha, Iisus".

Maharaj-Ji este "Stăpânul Universului", care a venit să instaureze o nouă eră (new age) de pace pentru întreaga omenire⁶⁰.

Așadar, "Misiunea Luminii Divine" este o sectă mistică hinduistă, destinată occidentalilor, ce promovează "cunoașterea" lui Dumnezeu prin experiența sensibilă. "Este o imitație ieftină a măștrilor spirituali"⁶¹ – apreciază orientaliștii. Cei care s-au aplecat cu obiectivitate asupra cercetării acestei secte, au identificat ca trăsături specifice, pe de o parte, cultul liderului, ce implică o supunere absolută a prozeleților, până la abandonarea, de către aceștia, a familiei, studiilor, profesiei etc., iar, pe de altă parte, un impact bizar între experiența mistică, exacerbarea emotivității și o confuzie spirituală programată – toate acestea conducând sistematic la anihilarea personalității⁶².

În mai 1974, Maharaj-Ji se căsătorește cu secretara sa, o tânără americană, ceea ce a atras după sine oprobiul mamei sale și slăbirea autorității sale de "dumnezeu". Prin despărțirea de mama sa, se constituie două facțiuni rivale. El însuși declara în 1986, că nu mai este trimisul lui Dumnezeu, ceea ce îi tulbură și îi derutează pe credincioșii săi. Noul nume al mișcării este "Elan vital"⁶³.

f. Mișcarea neo-sannyas a lui Bhagwan Shree Rajneesh. Această mișcare, de inspirație hindusă, s-a născut în jurul unui profesor de filosofie indian, Jain (1931-1990), care a deschis în 1974 ("cea de-a douăzecea aniversare a iluminării sale"), un ashram renumit la Poona (lângă Bombay) unde, în jurul unui nucleu stabil de 300 de discipoli, gravita o comunitate de până la 3000 de persoane. În 1981, Jain, care și-a luat supranumele de Bhagwan ("Dumnezeu") s-a expatriat în Statele Unite ale Americii (în Oregon), de unde a fost expulzat în 1985, el întorcându-se în India. El a renegat după aceea "religia Rajneeshismului" și practicile inițiale ale acesteia⁶⁴.

Această sectă care are ramificații în lumea întreagă, număra la începutul anilor '80 circa 80.000 de adepți. Îndoctrinarea se face la Poona, unde se adună mai multe mii de prozeleți care asistă la cursuri și la ședințele de gimnastică, de dans, de yoga, de tai-chi (marele început din filosofia chineză, unirea principiilor,

60. Timp de trei zile în noiembrie 1973 "Misiunea Luminii Divine" a închiriat cosmodromul din Houston, cu scopul de a organiza acolo "evenimentul cel mai sfânt și cel mai semnificativ din istoria omenirii". Prozeleții din întreaga lume aveau să vină acolo pentru a se închina "zeului" lor și pentru a începe convertirea Americii (prin intermediul mass-media pe care organizatorii au suseră grijă să le invite); toți aveau să fie uniți în această închinare, punând astfel un început noii epoci (new age) a omenirii. Evenimentului i s-a dat titlul potrivit de "Mileniul '73". Vezi, Ierom. Serafim Rose, *op. cit.*, p. 98-99.

61. J. Vernet, *op. cit.*, p. 87.

62. Petru Berar, *loc. cit.*, p. 9.

Elocvențe pentru evidențierea auri de care se înconjurase Maharaj-Ji sunt cuvintele lui Renie Davis, prozeleț și agitator politic de stânga, cuprinse în discursurile și conferințele de presă ținute în vara anului 1973: "Guru Maharaj-Ji este cel mai mare eveniment din istoria omenirii și noi habar nu avem... îmi vine să urlu pe străzi. Dacă am ști cine este, ne-am târî în patru labe din toate colțurile Americii ca să ne odihnim la picioarele lui". Vezi, Robert Greenfield, *The Spiritual Supermarket*, Saturday Review Press, New, York, 1975, p. 43, apud Ierom. S. Rose, *op. cit.*, p. 99.

63. J. Vernet, *op. cit.*, p. 87.

64. *Ibidem*, p. 86; cf. Paul Ștefănescu, *Istoria mondială a societăților secrete*, Ed. Miracol, București, 1997, p. 329-330.

masculin și feminin), de meditație și de dragoste mai mult sau mai puțin liberă. Fideii sunt întotdeauna îmbrăcați în veșminte de culoare orange și poartă un colier (mala) de 108 perle, gest numit "a lua sanya".

Bhagwan a reușit să transpună în ritual cea mai mare parte a noilor terapii, prin care se încearcă valorificarea funcțiilor creierului, în special prin intermediul cunoscutele "grupe de conștiință" ("dinamică de grup"): timp de mai multe ore adepții se confesează în fața unui partener mut, care se schimbă la patru ore ("spovedania de grup"); alte forme de terapie sunt practicile tantra și sufismul.

Lecturile sunt consacrate celor 70 de lucrări ale maestrului, învățăceii făcând parte din toate straturile sociale: de la muncitori, la medici și cercetători științifici. Ei aduc la ashram bunurile lor, pe care le oferă comunității ca preț de schimb pentru "studiile lor"⁶⁵.

g. Universalitatea spirituală a lui Brahma Kumari. Această mișcare ezoterică a fost înființată în 1937, de Brahma sau Baba (considerat ca Dumnezeu) Kumari, având ca scop (sau paravan!), ameliorarea spirituală a omului și, instaurarea unei păci mondiale.

Doctrina este grefată pe tehnicile de Raja-Yoga, având ca accesorii: celibatul și asceza alimentară, permițându-se numai hrana vegetariană. Această "universalitate spirituală" este circumscrisă tot sferei religioase hinduse, și anume, prin practicarea unui hinduism de tip saivit (de la numele lui Șiva, unul din marii zei ai devoțiunii hinduiste – Bhakti, fiind alături de Sakti – energia feminină, zeul principal al tantrismului).

Centrul acestei mișcări se află pe muntele Abu (Rajastan) în India. În 1986, gruparea lansează apelul mondial: "Milionul de minute pentru pace"⁶⁶.

h. Societatea Vieții Divine. Divine Life Society (D.L.S.) a fost creată în 1936, de Sri Swami Sivanandaji Maharajah, pentru o largă propagandă a celor mai prețioase și mai bune elemente ale culturii hinduse, ale eticii și ale cunoștințelor despre Yoga, despre Vedanta (una dintre cele șase școli de hermeneutică ale hinduismului clasic), despre dharma (virtutea, meritul religios, morala), pentru a stabili o fraternitate universală. Centrul a fost găsit pe muntele Gangelui, la Rishikesh, la poalele Himalayei. Aici s-au instalat și tot aici se găsește și acum un grup de asceți, care și-au consacrat viața slujirii comunității, pentru a-și însuși teoretic și practic yoga ("de sinteză") și pentru a da viață unui adevărat centru de spiritualitate.

Cei care aderă la această mișcare, o fac și din motivația transmutării "pozitive" a funcțiilor psihice și mentale, și, prin aceasta, a "recălirii" morale și spirituale.

O Academie "Yoga Vedanta Forest" primește studenți hinduși sau pe cei ce vin din Europa, din America, din Africa sau din Malayezia. Toate tehnicile yoga se deprind aici, făcând din acest centru o culme a genului. Cursurile, conferințele, seminariile sunt cu regularitate ținute, mai ales, în beneficiul neinițiaților, care pot lesne adera la D. L. S. dacă acceptă să practice "non-violența" (ahimsa). Există numeroase filiale mondiale de Societăți, mai ales la Copenhaga, Hamburg,

65. Ch. Plume & X. Pasquini, *op. cit.*, p. 73-74.

66. J. Vernet, *op. cit.*, p. 86-87.

Londra, Montreal, Illinois, Durban (Africa de Sud), Kuala-Lumpur (Malayezia) și în Australia⁶⁷.

i. Sahaja Yoga. Ultima mișcare ezoterică de influență hindusă, având la bază tehnici psihofiziologice subsumate termenului generic de "yoga", este cea numită Sahaja Yoga.

Datorită complexității și dificultății eliberării Sîhelui prin practicile Yoga – care se regăsesc în mai toate mișcările și curente religioase de sorginte orientală – aceasta nu este deloc o soluție la îndemâna oricui. Iată însă că în anul 1970, a apărut în lume o nouă mișcare sub titulatura Yoga, ce se recomandă a fi: "o metodă naturală, spontană, care se practică fără nici un efort și nu prezintă nici un fel de pericol. Spre deosebire de exercițiile fizice sau de respirație care impun limite în ce privește persoanele având diverse afecțiuni, grupă de vârstă sau chiar sexul, noua metodă este nerestrictivă, adresându-se tuturor celor dornici să o aplice. Ea este o metodă perfect adaptată unei vieți sociale, de familie, nu pretinde izolarea aspirantului de colectivitate, ci dimpotrivă"⁶⁸. Este vorba de Sahaja Yoga⁶⁹, poate cea mai bizară și controversată școală Yoga din câte se cunosc astăzi în România, și nu numai.

După adepții acestei mișcări, Sahaja înseamnă "înnăscut", "manifestat fără efort", cu implicația că metoda este spontană, fără eforturi sau încordări, ceea ce face să planeze suspiciunea (cel puțin) asupra ei. Se susține că trezirea și ridicarea energiei Kundalini (e vorba de energie divină cosmică care, pătrunsă în om, se adună în șapte chakre existente în lungul șirei spinării și care se așază apoi în osul sacral de la baza coloanei vertebrale) este realizată prin mijlocirea unei femei-guru, Sri Mataji Nirmala Devi, căreia discipolii trebuie să i se adreseze cu venerație, invocând-o ca pe o adevărată zeiță. Cu alte cuvinte, îndelungatul efort ascetic ordinar majorității sectelor mai-sus menționate, se reduce aici la o simplă concentrare asupra persoanei sau fotografiei sale^{69bis}.

Un alt aspect bizar al mișcării Sahaja Yoga este faptul că toate celelalte forme de Yoga sunt discreditate, pe motiv că sunt generate de falși profeți, falși guru, care încearcă să deturneze căutările în direcții neautentice. Astfel, Sahaja Yoga asigură cea mai sigură cale de obținere a "iertării", fericirii și mântuirii, pe când celelalte variante de Yoga sunt considerate de profeta Sri Mataji drept "satanice". În paranteză fie spus, simplitatea sfidătoare a metodei, coroborată cu asumarea funcției de guru de către o femeie (ceea ce contrastează cu tradițiile indiene), conștiința un dublu nonconformism. Doar în tantrism – combătut însă cu obstinație de Sahaja Yoga – sunt acceptate uneori femei în rol de guru.

67. Ch. Plume & X. Pasquini, *op. cit.*, p. 160-161 passim.

68. Dan Costian, *Adevărul despre Yoga*, Ed. Valmi, București, 1993, p. 25.

69. Despre semnificația termenului "Sahaja", filosoful indian S. Dasgupta afirmă că ar fi o stare de conștiință în care se experimentează "starea primordială, non-duală" a existenței, capabilă de a "produce eliberarea încă din timpul vieții" practicantului. Vezi, Julius Evola, *Metafizica sexualii*, traducere de Sorin Mărculescu, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 350.

69 bis. La aceste întruniri, în fața fotografiei lui Sri Mataji, fotografia luminată de lumânări (care au rolul de a neutraliza "negativitatea" degajată de corpul uman), adepții ascultă expunerii despre noua orientare spirituală, repetă mantră, execută gesturi și poziții prin care se integrează în noul sistem de viață și de gândire. Vezi, Const. Cuciuc, *op. cit.*, p. 117.

Faptul că eliberarea este produsă prin invocarea și mijlocirea unei persoane Mataji fiind pivită ca o zeitate ce-l ghidează pe adept spre eliberare – a făcut pe unii să catalogheze această mișcare drept o formă stranie a hinduismului teist. Sahaja Yoga este însă mai mult decât o banală idolatrie, ea este o formă de manipulare mentală produsă de o persoană cu reale abilități în această direcție⁷⁰.

În România s-au înregistrat încercări de atragere la această mișcare încă de prin 1988. Primele grupuri s-au constituit însă în primăvara anului 1990, și de atunci numeroase locuri publice din marile orașe ale țării au fost infestate cu afișe promoționale, purtând chipul grotesc al "Mamei" Sri Mataji. "Asociația Sahaja Yoga – România" a fost înregistrată legal la începutul anului 1991, organizând conferințe de inițiere, formându-se astfel, primele comunități de adepți care se întâlnesc săptămânal, poartă insigne și simboluri proprii, traduc și răspândesc literatura de profil⁷¹.

III. CONTINGENȚA ACESTOR SECTE MODERNE CU MIȘCAREA NEW AGE

În ultima parte a excursului nostru în ceea ce convențional am numit "secte" de origine hindusă, încercăm să evidențiem conexiunea acestora cu mișcarea "spirituală" ce se vrea substitutul modernist al religiei creștine, prin instaurarea unei noi ere (New Age). Aproape toți cercetătorii sunt de acord în a considera că rădăcinile moderne ale mișcării New Age se găsesc în Societatea Teozofică, fondată de Helena Blavatsky. Cele trei scopuri programatice ale Societății – amintite mai sus – pot fi întâlnite în întregime în mișcarea New Age. De altfel nume ca Alice Bailey, Annie Besant, Rudolf Steiner sunt în mare cinstă între adepții de azi ai mișcării. Alice Ann Bailey, de exemplu, reprezintă un nume implicat în tot ceea ce se cheamă spiritualitatea new-age-istă. A vestit începutul erei Vărsătorului, în care va avea loc epifania "Hristosului", căpetenia Ierarhiei Spirituale, în vederea instaurării guvernării mondiale. Dar "Hristosul" baileyan nu este identic cu întemeietorul Creștinismului. Integrându-l pe Hristos în "Ierarhia Spirituală", Blavatsky, Steiner, Bailey și alții mai recenți au intenționat o fuziune a gândirii occidentale cu cea orientală. Doctrinelor oculte occidentale li se alătură, într-o așa-numită sinteză, reprezentările și doctrinele taoiste, hinduiste și budiste, cu concesi reciproc⁷².

Doctrina New Age se prezintă ca un conglomerat de idei provenite din toate domeniile culturii, filosofiei, artei, științei și religiei, toate trecute prin grila holistă. Modelul sau paradigma holistă afișată de această mișcare este cea care-i asigură, se pare, succesul, în măsura în care această paradigmă, așa cum este formulată și înțeleasă, este sau nu nouă, ultima și cea mai mare utopie. Propriu-zis,

70. Este absolut edificator în acest sens, îndemnul adresat de "Mama" Sri Mataji (cum mai este numită) într-o conferință ținută la Londra, în iulie 1981, adepților sau posibililor săi aderenți: "Voi trebuie să fiți ca mine, eu sunt prototipul vostru... Toți trebuie să deveniți "guru". Eu sunt doar o Mamă. Iar Mama este primul și ultimul guru pentru toți". Vezi, E. Valea, *op. cit.*, p. 107.

71. C. Cucuc, *op. cit.*, p. 116-117, 119 *passim*.

72. Bruno Würtz, *New Age. Paradigma holistă sau revrăjirea Vărsătorului*, ediția II, Editura de Vest, Timișoara, 1994, p. 66, 68 *passim*.

holismul (gr. *hólos* = întreg) este modalitatea de interpretare a fenomenelor ca totalități, ca sisteme în care părțile își pierd individualitatea și se subordonează întregului. Potrivit concepției holiste, de veche tradiție, sistemul este determinat de relațiile care se stabilesc între elementele ce-i sunt subordonate, și nu de natura acestora⁷³. Adaptat acestei mișcări, holismul new-age-ist se concretizează instituțional într-un sistem rețelar de organizații în toată lumea, simulând o dezvoltare organică sinergică proprie sistemelor naturale. "Ca totalitate dinamică, mișcarea se declară *network*, ansamblu de rețele segmentate, policentrice integrate (...). Asemenea unui creier, *Segmented Polycentric Integrated Networks (SPIN)* sunt în stare să stabilească conexiuni concomitent cu mai multe puncte. «Segmentele» sunt grupările mici, interconectate lejer, pe baza unor valori comune (...). Fiecare component al SPIN-ului este autarhic. Rețeaua tocmai de aceea nu poate fi distrusă, pentru că inima ei bate pretutindeni, respectiv «centrul» ei se află peste tot (...). În timp ce organizația birocratică reprezintă mai puțin decât suma părților ei, un *network* e cu mult mai mare decât suma părților sale. Forța fără precedent a mișcării *New Age* – conchide prof. B(runo) Würtz – se întvede în aceea că, înfăptuind conștiința planetară a omenirii a și trecut la criticarea organizațiilor mondiale de paradigmă veche (ca Liga Națiunilor și ONU)⁷⁴.

Insistăm pe sistemul rețelar al mișcării *New Age*, pentru că aceasta subsumează o gamă foarte diversificată de spiritualități, religii orientale, științe ezoterice, terapii eupsihice, vindecări spirituale, terapii corporale, tehnici psihotronice etc, foarte atrăgătoare și prizate de publicul de astăzi din Europa și America, în care se înscriu – potrivit faimoasei cărți "Animalul neterminat" a autorului de *New Age*, Theodore Roszak – nume de guru individuali, ca și mișcări de masă precum: Conștiința Krișhna, Meditația Transcendentală, Misiunea Lumii Divine, Yoga Ananda Marga, Baghwan Shree Rajneesh și altele⁷⁵. Toate aceste mișcări spirituale de descendență hindusă – și multe altele, cuprinse în cvasiexhaustiva listă din cartea lui Roszak – promovează paradigma holistă și promite salvarea, fericirea individuală și colectivă prin realizarea unor standarde economice și spirituale globale, utilizând metode de recuperare spirituală cunoscute sub numele generic de "psihotehnici". Mișcarea *New Age* încearcă să integreze curente de acest gen în sistemul său – la început, pur fenomenologic – tocmai pentru că descoperă aici șansa de conectare la propria gândire. Așa se face că și sectele analizate în acest stadiu – printre altele – prin structura lor panteistă oferă cadrul de desfășurare holistic pentru această conspirație mondială pusă sub semnul Vărsătorului.

Toate experiențele și tehnicile psihofiziologice de sorginte orientală (budistă, hinduistă, sufistă, tantrică etc), îndeosebi practicile yoga, ca de altfel, și alte forme "en vogue" ca: astrologia, hipnoza, spiritismul, educația holistică, medicina holistă etc, chiar dacă la început par pentru adepți neutre, de îndată ce sunt folosite ca mijloc pentru atingerea scopului sistemului *New Age* – și anume, schimbarea personalității – ele își pierd acest caracter. Așa încât, nu este de mirare că o parte

73. *Dictionar de filosofie* (volum colectiv), art. Holism, Ed. Politică, București, 1978, p. 330.

74. Bruno Würtz, *op. cit.*, p. 47.

75. Vezi, Lothar Gassmann, *op. cit.*, p. 44.

din adepții curentelor vizate ca fiind circumscrie acestei mișcări, nu sunt de acord cu includerea sistemului lor în gândirea New Age.

Revenind la religiozitățile mistico-ezoterice, obiect al studiului nostru, trebuie subliniat că ideologia new-age-istă este grefată pe mistică orientală (budistă, hinduistă), din care acestea își trag seva. Scopul Noii Ere nu este altul decât depersonalizarea, disoluția universală, care constă în dezintegrarea eului uman, consecvență paradigmei holiste. Prezentându-l pe om în perspectiva cosmocentrică, adică solubil în cosmos, antropologia New Age reprezintă un regres, chiar în raport cu antropocentrismul renescentist. Această viziune antropologică face ca și teologia New Age să fie de tip cosmocentric, Dumnezeu însuși fiind privit în maniera unui panteism digest pentru cosmos.

Paradigma holistă se suprapune astfel peste postulatul identității "de facto" între cosmos, om și Dumnezeu într-o "cosmoteandrie": cosmocentrică, descendentă. Dumnezeu și omul devin astfel prizonierii veșnici ai universului sau simple fațete ale acestuia. Cosmosul însuși devine un gigantic mormânt: Dumnezeu sucombă în om și împreună cu acesta în lume. Și iată cum, paradigma holistă devine, în aceste condiții, "teorie a morții", iar psihotehnicile aplicate, în această perspectivă, capătă semnificația unei sinucideri conștiente. Sub masca holismului, se desfășoară disoluția universală⁷⁶.

Pe de o parte, toate aceste religiozități sau secte de origine hindusă, care reprezintă o reînviere a păgânismului, au ca scop – prin diferitele practici Yoga – "realizarea de sine", adică faptul de a-ți adânci privirile în ceea ce ar trebui să fie templul singurului Dumnezeu adevărat, și acolo, să descoperi acest pretins "Eu adevărat" sau "Eu superior", și să declari că acest "eu" este Dumnezeu. Pentru prima dată în istorie, ea este practică pe scară largă în toată lumea occidentală, sub numele de Meditația Transcendentală, iar alte forme de Yoga sunt în prezent predate în aproape toate YMCA și YWCA (Uniuni creștine alte tinerilor bărbați și alte tinerilor femei), în școli publice și private, de la grădiniță la universitate și în multe biserici occidentale.

Iată, așadar, insinuarea demonică, religia Antichristului, prin care omenirea este pe cale de a accepta un viitor stăpânitor mondial, și de a crede în posibilitatea realizării stării de divinitate, fără Dumnezeu, apelând la substitute sau surogate (guru), care pretind, fiecare, că-și sunt dumnezeul lor înșiși. Prin această mișcare antihristică, acești guru au pregătit lumea occidentală cu ideea și cu practica efectivă a închinării înaintea unui om ca fiind Dumnezeu și cu credința că fiecare își poate realiza, autarhic, propria divinitate, dacă merge pe urmele unuia dintre ei. Nu va surprinde, deci, pe nimeni faptul că Antichristul va pretinde că este Dum-

76. Ioan-Sorin Apan, *New Age și Creștinismul*, art. în "Rațiunea Mistică" (Revista de Spiritualitate Ortodoxă), an II, nr. 1-2/1995, București, p. 60. Privitor la holism, amintim că și Creștinismul a afirmat un astfel de model, care constă însă în integrarea cosmosului în om și a omului în Dumnezeu – într-o mișcare anabasică – prin mijlocirea Dumnezeului – Om, Iisus Hristos, Care tocmai de aceea este și Mântuitorul lumii și al omului (dimensiunea cosmică a mântuirii). În acest mod, paradigma holistă aplicată Creștinismului indică o cosmoteandrie ascendentă, având la vârf Transcendența Personală Absolută.

nezeu. Milioane de persoane care au adorat niște guru ca Rajneesh, Maharaj Ji, Sai Baba, Maharishi Mahesh se vor închina cu ușurință Antichristului⁷⁷.

Așadar, momeala aflată pe cărligul undiței – păgânismul – întruchipat astăzi de mișcarea New Age este vechea promisiune de a deveni "ca Dumnezeu", pe care Șarpele i-a făcut-o Evei (cf. Fac. 3, 5). Încercarea de a ajunge la această stare divină a implicat omenirea, de-a lungul întregii ei istorii, în numeroase forme de ocultism. Astăzi, vehiculele spre iluminare și atingere a stării extatice sau chiar a enstazei (în hinduismul clasic, samadhi, enstaza yoghină este rezultatul final și încoronarea tuturor eforturilor și exercițiilor spirituale ale ascetului), aflate sub patronajul mișcării New Age, pregătind "noua ordine mondială" se numesc: meditație Zen, budism tibetan, Psihosinteza, meditație transcendentală, Kundalini Yoga, Raja Yoga, Tantra Yoga, Erhard Seminar Training, Silva Mind Control, Sistemul Gurdejef, Aikido, Karate, Pedagogia Waldorf⁷⁸, etc. Sigur ca toate acestea presupun un efort și o participare, dar, și mai sigur, este faptul că, la capătul lor nu se găsește Hristos, ci simulacrul Lui, amăgitorul Antichrist.

Concluzionând afirmăm cu tărie că mai toate sectele sau mișcările religioase orientale din Europa sau de aiurea, de origine hindusă, subsumate sau nu mișcării globalizante New Age, prin sincretismul pe care-l practică și prin "toleranță" afișată, reprezintă, cel puțin în spațiul creștin, o intruziune demoniacă. Ele promovează credințe străine corpus-ului doctrinar creștin, precum cele relative la sacralitatea deplină a universului în toate fragmentele sale; divinizează omul, natura, cred în transmigrația sufletelor, aprobă din plin ocultismul, spiritismul și tot felul de forme de magie, simulează o dorință de unificare a tuturor religiilor lumii, cu accentul, bineînțeles, pe hinduism și congenerile lui. Aceste religiozități, ca și mișcarea New Age, în zelul lor, doresc să integreze până și Creștinismul, desigur prin surse marginale, sectare, cu totul străine Sfintei Tradiții a Bisericii. Toate eludează adevărata amploare și semnificație a Învierii Domnului, singura în măsură să pună holismul în slujba lui Dumnezeu (și nu a altor duhuri) prin Iisus Hristos, Mântuitorul, Care prin moartea și Învierea Sa a deschis tuturor făpturilor calea spre îndumnezeirea prin har, spre împărăția lui Dumnezeu. Dar este absolut normal ca din unicitatea Dumnezeului nostru să decurgă logic și unicitatea și specificitatea metodei prin care Aceșta poate fi cunoscut și a singurei căi prin care se poate accede la Dumnezeu, după cum apodictic se exprimă Însuși Mântuitorul: "*Eu sunt calea... Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine*" (Ioan 14, 6).

77. Dave Hunt & T. A. Mc Mahon, *Seducerea Creștinătății. Discernământul spiritual al zilelor din urmă*, traducere de Olimpiu Cosma, ediția II, Editura Agape, 1996, p. 62-63 *passim*.

Ne oprim la un singur exemplu concret, privind identitatea dumnezeiască a unui singur guru pentru adepții săi, și anume la Sathya Sai Baba, întemeietorul sectei ce-i poartă numele. Astfel, un psihiatru american, Samuel Sandweiss, convertit de acest guru în India, îi scrie soției sale: "Nu există nici o îndoială în mintea mea că Sai Baba este divin. Eu însumi sunt complet uimit auzindu-mă zicând un asemenea lucru, eu care sunt un om rațional, un om de știință. Cred că Baba este o reîncarnare a lui Dumnezeu (...). Ieri a venit un fizician nuclear foarte cunoscut, cu faimă internațională (...). L-am văzut prosternat cu fața la pământ la picioarele lui Baba". Vezi, Samuel H. Sandweiss, M. D. Sai Baba, *The Holy Man... and the Psychiatrist*, San Diego, 1975, p. 79-82; apud D. Hunt & T. A. Mc Mahon, *op. cit.*, p. 63-64.

78. Ioan-Sorin Apan, *art. cit.*, p. 61.

TIPOGRAFIA LUI PRIMUS TRUBER DIN URACH ȘI COLABORATORII SĂI ORTODOCȘI

Pr. dr. DANIEL BENGA

Colaborarea dintre ortodocși și adepți ai Reformei în cazul tipăririi primelor cărți românești la Sibiu, Brașov și Orăștie în a doua jumătate a secolului al XVI-lea¹ nu este unică în ceea ce privește relațiile din acea vreme dintre protestanți și ortodocși în Europa. Dacă în acest caz tipograful s-au folosit de tipografiile sașilor luterani din Sibiu și Brașov, folosind hârtie de la morile lor și acceptând ajutoare bănești din partea protestanților luterani și calvini pentru tipărirea cărților, în cazul lui Primus Truber este vorba de câștigarea a doi colaboratori ortodocși pentru tipărirea de cărți cu conținut protestant în tipografia întemeiată de el în Urach (lângă Tübingen).

1. Primus Truber și întemeierea tipografiei din Urach

Primus Truber², cunoscut și sub denumirea de "Luther al slovenilor", deoarece a fost reformatorul slovenilor și este considerat a fi întemeietorul limbii scrise și a literaturii slovene, s-a născut în anul 1508 în Rascica³, o localitate aflată la 30 km sud de Ljubljana, din părinți de condiție modestă⁴, a fost trimis la vârsta

1. Vezi recent: Daniel Benga, *Protestantismul și primele tipărituri românești (1544-1582)*, în: Ioan Vasile Leb (Editor), *Teologie și cultură transilvană în contextul spiritualității europene în sec. XVI-XIX*, Cluj-Napoca, 2000, p. 153-186.

2. Dat fiind faptul că această mare personalitate a secolului al 16-lea este la noi în țară aproape necunoscută, o scurtă biografie a sa se impune cu necesitate. Lucrarea rămasă până acum normativă pentru biografia sa este cartea lui Mirko Rupel, *Primus Truber. Leben und Werk des slovenischen Reformators*, Deutsche Übersetzung und Bearbeitung von Balduin Saria, Südosteuropa-Verlagsgesellschaft m.b.H, München, 1965, 312 p. Cea mai veche biografie a sa o avem de la prietenul său Iacobus Andreae, cancelarul Universității Tübingen și a fost făcută cu ocazia predicii ținute la înmormântarea lui Truber, în anul 1586: Iacobus Andreae, *Christliche Leichpredig bey der Begräbnus des ehrwürdigen und hochgelehrten Herrn Primus Trubern...*, Tübingen, 1586. Textul predicii a fost redat recent în lucrarea lui Oskar Sakrausky, *Primus Truber. Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk*, Evangelischer Presseverband, Wien, 1989, p. 55-69. A se vedea mai departe: Theodor Elze, *Primus Truber, Reformator in Krain, Begründer der slovenischen Schriftsprache und Litteratur*, în: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Band 38, Neudruck der 1 Auflage von 1894, Duncker & Humblot, Berlin, 1971, p. 669-674. Oskar Sakrausky, *Der Reformator einer vergessenen Kirche in Krain*, Wien, 1986, prezintă viața și opera lui Primus Truber, p. 3-16 și 20-25 și o bogată bibliografie referitoare la persoana și opera lui, la contextul istoric în care el și-a desfășurat activitatea, cât și la contemporanii și colaboratorii săi, p. 27-31. O privire asupra gândirii sale teologice, a contribuției aduse la formarea limbii literare slovene, cât și multe alte aspecte ale vieții și activității sale o oferă o serie de studii recent publicate în volumul: *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit. Intentionen, Verlauf und Folgen der Reformation in Württemberg und Innerösterreich*, hrsg. von Rolf-Dieter Kluge, Verlag Otto Sagner, München, 1995, p. 251-437.

3. Iacobus Andreae, *op. cit.*, p. 47.

4. Tatăl său a fost morar și dulgher, deci situat din punct de vedere profesional peste nivelul sătenilor, care erau simpli țărani. Vezi: Mirko Rupel, *op. cit.*, p. 7. Această situație a părinților peste condiția normală a simplilor săteni se poate observa și în cazul lui Luther și Zwingli.

de 12 ani la școala latină din Fiume (azi Rijeka), iar apoi la școala benedictină Sfântul Petru din Salzburg, unde era profesor Johannes von Staupitz (1469-1524), fostul duhovnic al lui Luther în Wittemberg⁵. La începutul anului 1524, se afla în Trieste la curtea episcopului umanist Pietro Bonomo⁶, care i-a recomandat studiul clasicilor antici și a limbilor italiană și germană, trimitându-l în anul 1528, la studii la Viena. Ceea ce este clar este faptul că formația umanistă pe care Truber a primit-o la curtea acestui episcop a marcat profund devenirea sa religioasă⁷. Prețuirea sa pentru Pietro Bonomo l-a făcut ca după numai doi ani să părăsească Viena și să se întoarcă la Trieste, unde în vârstă de 22 de ani a fost hirotonit într-un preot de către însuși Bonomo⁸. După cinci ani de profeție la țară a fost chemat ca predicator la catedrala Sfântul Nicolae din Laibach (azi Ljubljana), unde a început să critice pelerinajele și indulgențele, astfel încât a trebuit să părăsească orașul Laibach și să se întoarcă la Trieste. În 1542, s-a reîntors la Laibach, deoarece a fost numit consilier episcopal de către tolerantul episcop Katzianer. Dar urmașul său, episcopul Urban Textor⁹, s-a arătat a fi un vehement dușman al Reformei, iar după ce evanghelicii fuseseră învinși de către catolici în așa-numitul "Război Smalkaldic" (1546-1547)¹⁰, episcopul catolic a căutat să-i aresteze pe simpatizanții ideilor protestante din eparhia sa, între care se aflau și Primus Truber și Paul Wiener, un prieten de-al său și viitor episcop în Transilvania¹¹. Truber a aflat în timp de încercarea de arestare și cu o scrisoare de recomandare de la Wiener a

5. Rolf-Dieter Kluge, *Primus Truber in Tübingen und Württemberg*, în: *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit.*, hrsg. von Rolf-Dieter Kluge, Verlage Otto Sagner, München, 1995, p. 21-22.

6. Peter Bonomo a fost episcop de Trieste între anii 1501-1546. În anul 1523, a fost și administrator al episcopiei de Viena. El era foarte inclinat spre umanism aflându-se în corespondență cu umanistii germani, îndeosebi cu Johannes Reuchlin. Vezi: Theodor Elze, *Primus Trubers Briefe*, p. 126. Despre Bonomo și relațiile dintre el și Truber a se vedea de asemenea: Mirko Rupel, *op. cit.*, p. 18-28.

7. Truber a rămas întreaga viață recunoscător episcopului Bonomo, prin care el a luat contact cu lumea spirituală a umanismului. Una din operele importante, pe care Bonomo i le-a prezentat și care l-a marcat pe Truber a fost comentariul la Noul Testament al lui Erasmus de Rotterdam (*Novum instrumentum*, 1516), în care acesta revendica necesitatea traducerii Bibliei în limba poporului și chema la umnarea adevărată a lui Hristos. A se vedea: Ulrich Gäbler, *Primus Truber, der Domherr von Laibach, bewegt deutsche evangelische Gemeinden*, in: *Primus Truber in Kempten*, Hrsg. Die Evang.-Luth.-St. Mangkirche Kempten, Kempten, 1987, p. 16-17.

8. Rolf-Dieter Kluge, *op. cit.*, p. 22.

9. Urban Textor a fost între anii 1544-1558, principe-episcop de Laibach. El a fost mai întâi simplu preot în Bruck an der Mur în Steiermark, apoi duhovnic al împăratului Ferdinand și capelan la curtea lui. Ales în 1544, episcop de Laibach a rezidat în Viena, însoțindu-l mereu în călătoriile sale. A murit în anul 1558, în Nödlingen. A stat în strânsă corespondență cu Ignațiu de Loyola și a contribuit la chemarea ieziților în Austria în anul 1550. A se vedea: Theodor Elze, *Primus Trubers Briefe*, p. 39.

10. A se vedea cu privire la războiul smalkaldic: Johannes Wallmann, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, 4, durchgesehene Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1993, p. 92-93.

11. Cu privire la viața și activitatea lui Paul Wiener, care între anii 1553-1554, a fost primul episcop al Bisericii Evanghelice din Transilvania a se vedea: *Die Bischöfe der Evangelischen Kirche A. B. in Siebenbürgen, I. Teil: Die Bischöfe der Jahre 1553-1867*, Nachdruck von Hermann Jekeli, Böhlau Verlag, Köln/Wien, 1978, p. 1-10.

fugit în anul 1548, la Nürnberg la veit Dietrich, unul din bunii prieteni ai lui Luther și Melancton. Această hotărâre de a-și părăsi țara de dragul credinței a constituit un moment definitoriu al viitoarei sale deveniri și activități. Se pare că aici în Nürnberg, oraș în care trăise și crease Albrecht Dürer și unde deja se tipăreau cărți în mai multe limbi în spiritul reformator-umanist¹², i-a fost trezit interesul pentru traducerea de cărți în limba slovenă¹³.

În vara anului 1548, a devenit preot în orașelul Rothenburg ob der Tauber, unde s-a și căsătorit¹⁴. De aici a publicat Truber în anul 1550, în Tübingen primele cărți existente în limba slovenă. *Catehismul sloven*, un catehism care cuprindea învățăturile luterane¹⁵ și *Abecedarul cu micul catehism*¹⁶. În anul 1553, a plecat ca preot la Kempten la invitația consiliului orașenesc de acolo, luându-l cu sine și pe Ștefan Consul¹⁷, viitorul traducător al cărților sale în limba croată, care expulzat din Krain se afla la Truber în Rothenburg. După tipărirea Evangheliei după Matei în anul 1555, în Tübingen, în anul 1557, a tipărit pentru prima dată în limba slovenă "Prima parte a Noului Testament", care cuprindea cele patru Evanghelii și Faptele Apostolilor¹⁸. În 1560, a fost rugat de cei din Laibach să se reîntoarcă în Krain¹⁹, dar înainte de a face acest pas el s-a consultat cu prietenii săi din Tübingen, între care se număra și Hans Ungnad cu care se cunoștea de mai mult timp.

12. De remarcă este îndeosebi activitatea de traducere de cărți din limba greacă în limbile latină și germană a umanistului Willibald Pirckheimer. A se vedea cu privire la activitatea sa: Niklas Holzberg, *Willibald Pirckheimer. Griechischer Humanismus in Deutschland*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1981.

13. Günther Stökl, *Die deutsch-slavische Südostgrenze des Reiches im 16. Jahrhundert. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte dargestellt an Hand des südslavischen Reformationsschriftums*, Breslau, 1940, p. 96-97.

14. Prima sa soție a fost Barbara Sitar din Kraiburg. Ei au avut împreună patru copii. După 15 ani de căsătorie ea a murit, iar el s-a căsătorit în anul 1566, a doua oară, iar la vârsta de 73 de ani a treia oară. Ulrich Gäbler, *op. cit.*, p. 20.

15. Mirko Rupel, *op. cit.*, p. 84-87, oferă o descriere a sa și prezintă conținutul acestui catehism.

16. Este vorba de micul catehism al reformatorului Johannes Brenz. Mirko Rupel, *op. cit.*, p. 87-88. O scurtă descriere a lor oferă și Christoph Weismann, "*Der Winden, Crabaten und Türken Bekehrung*". *Reformation und Buchdruck bei den Südslawen 1550-1595*, în: "Kirche im Osten", 29 (1986), p. 18-19.

17. Născut în Istria și având origine italiană, a fost alungat, atât de acolo cât și din Krain datorită convingerilor sale evanghelice. El a fost primit de către Truber în casa sa din Rotenburg a.d.t. (1552), iar apoi și în Kempten (1553). De aici a plecat la Regensburg unde a activat ca profesor. A început din 1557, să traducă scrierile lui Truber în limba croată. A renunțat la profesorat în anul 1558, pentru a se dedica în întregime traducerilor în limba croată, iar în 1560, l-a cunoscut prin intermediul lui Truber pe Hans Ungnad. Acesta l-a chemat la Urach și au întemeiat acolo o tipografie pentru tipărirea traducerilor croate. După 1564, anul morții lui Ungnad, s-a întors în Regensburg, iar apoi a activat ca predicator și duhovnic al croaților refugiați din calea turcilor și coloniști în Forchtenstein și Ottenschlag. Sfârșitul vieții lui este necunoscut. Prezentare după Theodor Elze, *Primus Trubers Briefe*, p. 40-41.

18. În prefața cărții el deplângea situația grea, în care slovenii și croații aflați la granița turcă trăiau și accentua nevoia de a auzi și ei cuvântul Evangheliei în limba lor. Prefața este redată de Oskar Sakrausky, *op. cit.*, p. 89-108.

19. Scrisorile celor din Crain către el și către primarul orașului Kempten, din data de 10 iunie 1560, se află la: Theodor Elze, *Primus Trubers Briefe*, p. 74-77.

Hans Ungnad (1493-1564), baron de Sonneck²⁰, a crescut de mic la curtea regelui Maximilian I²¹, împărat mai apoi între anii 1564-1576, iar apoi a intrat pe rând în slujba regelui Ludovic al Ungariei și a împăratului Ferdinand I²², participând la multe campanii militare împotriva turcilor. În anul 1530, a participat la Dieta din Augsburg²³, unde a auzit mărturisirea de credință a evanghelicilor luterani, devenind un adept convins al ideilor reformatoare. Cu timpul majoritatea păturilor conducătoare ale Austriei au devenit simpatizante ale Reformei²⁴, cerând de mai multe ori regelui Ferdinand să le permită practicarea liberă a luteranismului. După Pacea de la Augsburg din 1555, al cărei principiu fundamental fusese "cuius regio, eius religio", împăratul Ferdinand I fiind catolic nu a permis practicarea liberă a luteranismului, ceea ce l-a determinat pe Hans Ungnad să renunțe la toate funcțiile pe care le deținea și să aleagă exilul "pentru a putea trăi liber după Evanghelie"²⁵.

În 1556 sau 1557, el a plecat spre Wittenberg, locul de origine al Reformei, unde a rămas doi ani. Aici l-a cunoscut cu siguranță pe Melancthon, pe care îl vizitaseră deja Jacob Heraclid Despotul și Ștefan din Cezareea împreună cu grecul anonim din Nauplia, dar nu se știe dacă ei au discutat chestiuni privitoare la Bisericele de Răsărit²⁶. Hans Ungnad își trimisese copiii la studii tot în Witten-

20. Asupra vieții lui a se vedea: Theodor Elze, *Hans Ungnad Freiherr zu Sonneck*, în: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Band 39, Neudruck der 1. Auflage von 1895, Duncker & Humblot, Berlin, 1971, p. 308-310. Ernst Benz, *Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche*, Elwert-Gräfe und Unzer Verlag, Marburg, 1949, p. 141-146. Bernhard Hans Zimmermann, *Hans Ungnad, Freiherr von Sonneck, als Förderer reformatorischer Bestrebungen bei den Südslawen*, în: *Südostdeutsche Forschungen*, 2 (1937), p. 36-59, oferă o privire generală asupra vieții lui Hans Ungnad, cât și o prezentare a activității desfășurată de el pentru sprijinirea introducerii Reformei la sloveni și croați.

21. Născut în Viena, în 1527, ca fiu al viitorului împărat Ferdinand I, el a fost educat la curte participând la diferite campanii militare. Maximilian a fost recunoscut în 1549, rege al Boemiei (încoronat în 1562), 1563, rege al Ungariei, iar în 1564, a fost ales împărat, domnind până la moartea sa în anul 1576. A arătat simpatie față de protestanți, iar ca împărat s-a arătat tolerant față de ei. A stat în corepondență continuă cu Hans Ungnad și Primus Truber. A se vedea: W. Maurenbrecher, *Maximilian II, deutscher Kaiser*, în: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Band 20, Neudruck der 1. Auflage von 1895, Duncker & Humblot, Berlin, 1970, p. 736-747.

22. Ferdinand s-a născut în anul 1503, în Spania, ca fiu al Arhiducelui Philip de Austria. A fost ales încă în anul 1527, rege al Boemiei, iar apoi al Ungariei. În anul 1558, a fost ales împărat domnind până la moartea sa, în anul 1564. A se vedea: W. Maurenbrecher, *Ferdinand I, deutscher Kaiser*, în: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Band 6, Neudruck der 1. Auflage von 1895, Duncker & Humblot, Berlin, 1968, p. 632-644.

23. A se vedea cu privire la Dieta din Augsburg: Johannes Wallmann, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, 4, durchgesehene Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1993, p. 78-80.

24. O privire de ansamblu asupra răspândirii protestantismului în Austria oferă: Grete Mecenseffy, *Geschichte des Protestantismus in Österreich*, Hermann Böhlau Nachf., Graz-Köln, 1956, p. 8-18, 27-34 și îndeosebi pentru perioada care ne interesează, p. 44-49.

25. Ernst Benz, *Wittenberg und Byzanz*, p. 144. Că el și-a părăsit țara numai prin trăirea liberă după învățătura Evangheliei, o atestă o scrisoare de-a sa adresată lui Maximilian din Dresda în data de 3 mai 1557. Vezi: Bernhard Hans Zimmermann, *op. cit.*, p. 53.

26. Ni s-au păstrat până azi două scrisori schimbate între cei doi. O scrisoare a lui Hans Ungnad adresată din Urach lui Melancthon în data de 14 martie 1560 și, un răspuns al lui Melancthon din data de 20 martie 1560. Aceste scrisori nu cuprind nici o știre privitoare la problematica noastră. Vezi: MBW, Band 8, nr. 9260 și 9267.

berg²⁷. De acolo s-a îndreptat spre Württemberg, unde ducele Christoph²⁸, unul din cei mai înflăcărați susținători ai Reformei²⁹, l-a primit ca și colaborator al său dându-i o reședință în localitatea Urach de lângă Tübingen.

Truber l-a întâlnit aici în anul 1561, pe Ungnad, cu care el se cunoștea de mai mult timp și i-a comunicat că o parte a scrierilor sale slovene au fost traduse în limba croată de către doi colaboratori de-ai săi, având nevoie de sprijin pentru tipărirea lor. Cei doi colaboratori ai săi erau Stephan Consul și Anton Dalmata³⁰, ambii adepți ai ideilor reformatoare și aflați în exil din cauza lor la fel ca și Ungnad și Truber. Hans Ungnad a recunoscut imediat importanța unei astfel de acțiuni și s-a arătat dispus să sprijine inițiativa lor. A întemeiat o tipografie și i-a primit în Urach pe cei doi colaboratori ai lui Truber³¹, de acum înainte el jucând rolul unui protector și sprijinitor al operei de tipărire a cărților în limbile slovenă și croată³². Într-o perioadă de numai cinci ani – 1561-1565, ei au reușit să lase în urma lor o operă, care a rămas în istorie. În total au fost tipărite 39 de cărți – 30 croate (13 cu litere glagolitice, 10 cu litere chirilice, 6 cu litere latine și una cu toate trei tipurile de scriere), 3 slovene, 6 italiene – în peste 30000 de exemplare³³. Pentru reușita acestei întreprinderi Hans Ungnad și-a dedicat ultimii patru ani ai vieții lui și întreaga avere. O astfel de întreprindere a necesitat un mare sprijin material, sprijin care a fost acordat de către majoritatea principilor germani deveniți evanghelici, dar și de către unele orașe germane care optaseră pentru introducerea Reformei³⁴.

Dar această bază materială, pe care grupul din Urach în frunte cu Ungnad și Truber a reușit să și-o creeze era dublată de convingeri religioase profunde, convin-

27. Acest lucru rezultă dintr-o scrisoare a lui Melancton din data de 13 martie 1556, adresată lui Paul Eber. Vezi: MBW, Band 7, nr. 7745.

28. Ducele Christoph de Württemberg (1515-1568) a trăit între anii 1530-1532, la curtea imperială din Viena. Este aproape sigur că cei doi s-au cunoscut în acest timp. Asupra lui vezi Hermann Ehmer, *Christoph von Württemberg (1515-1568)*, în: "Theologische Realzyklopedie", Band 8, hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller, Berlin, New York, 1981, p. 68-71.

29. Asupra măsurilor luate de către contele Christoph de Württemberg pentru întărirea Reformei a se vedea: Siegfried Raeder, *Herzog Christoph und seine Maßnahmen zur Kirchenordnung, in voluum: Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit. Intentionen, Verlaufe und Folgen der Reformation in Württemberg und Innerösterreich*, hrsg. von Rolf-Dieter Kluge, Verlag Otto Sagner, München, 1995, p. 56-69 – citat mai departe: *Primus Truber und seine Zeit*.

30. Anton Dalmata era după cum mărturisește și numele de origine dalmată. Între 1559-1561, a tradus două evanghelii în croată și a corectat traducerile în limba croată ale lui Stephan Consul. În anul 1561, a mers la Tübingen, iar de acolo la Urach, fiind un foarte apropiat colaborator al lui Hans Ungnad. După desființarea tipografiei a plecat împreună cu Consul la Regensburg, iar de acolo s-a îndreptat spre casă. Se pare că s-a stabilit în Laibach (Ljubljana de azi), unde a și murit în anul 1579. Theodor Elze, *Primus Trubers Briefe*, p. 100-101.

31. Ernst Benz, *Wittenberg und Byzanz...*, p. 145.

32. Hermann Ehmer, *Der slawische Buchdruck des Hans Ungnad in Urach*, în: *Primus Truber und seine Zeit*, p. 438-439.

33. Christoph Weismann, *op. cit.*, p. 26.

34. O scurtă prezentare a principilor evanghelici și a orașelor, care au contribuit bănește la reușita unei astfel de acțiuni, o oferă: Bernhard Hans Zimmermann, *Hans Ungnad, Freiherr von Sonneck, als Förderer reformatorischer Bestrebungen bei den Südslawen*, în: "Südostdeutsche Forschungen", 2 (1937), p. 42-43 și Ernst Benz, *Wittenberg und Byzanz*, p. 204-208. Günther Stökl,

geri care le-a dat puterea necesară realizării unei astfel de opere și au stat la baza încercării lor de realizare a unei misiuni protestante în spațiul ortodox est-european.

Fundamentale și definitorii au fost următoarele două aspecte:

Prima convingere care a stat la baza întregii activități desfășurată de ei a fost aceea a conștiinței alegerii, chemării și trimiterii lor de către Dumnezeu³⁵ la realizarea operei de răspândire a adevăratei Evanghelii, nu numai la popoarele lor, ci și la celelalte popoare aflate în întunericul falsurilor și al necunoaștinței³⁶. Ei aveau conștiința că sunt instrumentele prin care Dumnezeu își realizează planurile sale iconomice cu privire la lume, activitatea lor fiind o continuare a celei a primilor apostoli ai slavilor Chiril și Metodiu.

A doua convingere fundamentală care a stat la baza activității misionare a grupului din Urach a fost conștiința că sfârșitul lumii era aproape. Lumea se apropia de sfârșit, iar conform promisiunii Mântuitorului sfârșitul nu va veni până nu se va vesti Evanghelia la toate popoarele. Antihrist era deja prezent pentru ei într-o formă dublă, ca "antihrist interior" în persoana Papei, iar ca "antihrist exterior" în persoana turcilor³⁷. Astfel lor, ca ultimă generație și aleși ai lui Dumnezeu, le revenea sarcina de a răspândi "adevărata Evanghelie" la toate popoarele pământului și

Die deutsch-slavische Südostgrenze des Reiches im 16. Jahrhundert, p. 259-278 reproduce ca anexă la lucrarea sa scrisorile răspuns ale următorilor principii și următoarele orașe germane: Philipp von Hessen, Johann Friedrich der Mittlere von Sachsen, Joachim von Anhalt, Joachim von Brandenburg, Johann von Brandenburg, Albrecht von Preußen, Barnim von Pommern, Wolfgang von Anhalt, August von Sachsen și orașele Regensburg, Nürnberg, Rothenburg ob der Tauber, Ulm, Kaufbeuren, Kempten, Lindau, Memmingen, Augsburg, Reutlingen, Frankfurt și Straßburg. Așadar o întreprindere susținută de aproape întreaga lume luterană a acelei vremi.

35. Acest gând l-a dezvoltat Ungnad în scrisoarea sa către orașele evanghelice germane, în care îi prezenta pe cei trei colaboratori slavi ai săi ca "etliche frhomme vnd erleuchte menner, vnnter denen die furnembsten seindt herr Primus Truber Crainer, Herr Anthonius Dalmata ab Alexandro vndd her Stephanus Consul Hristianus... welche... sampt ihren trewen mitgehulffen auss sonderer schickung gottes vndd mit deselben hulff vndd gnadenm sich eines gahr hohen vnerhörten christlichenn wercks verstandenn. "Ivan Kostrencic (Hrsg), *Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Litteratur der Südslaven in den Jahren 1559-1565*, Wien, 1874, p. 174. Primus Truber era pentru el, așa cum rezultă dintr-o scrisoare adresată regelui Maximilian, "der teure christliche man", care a fost de către Dumnezeu "darumb und darzue erschaffen vnd mit der crafft seines hailligen gaists gantz vatterlich begnadet vnd erleucht...". *Ibidem*, p. 16.

36. Într-o scrisoare din 16 ianuarie 1560, adresată de către Primus Truber lui Jacob Baron de Lambeg..., el a arătat că activitatea pe care o desfășoară, nu o face spre slava lui, "sondern die ehrones gottes unnd die außbreitung seines evangeli, auch die wolfart des crainerischen, vindischen unnd crobatischen volcks belangt". Theodor Elze, *Primus Trubers Briefe*, p. 53. Hans Ungnad arăta în scrisoarea citată mai sus că ineditul și marea valoare a operei desfășurată de ei este ca "das gottes wort inn denen sprachen rein und vnuorfelscht gefruckht where wordenn" Ivan Kostrencić, *op. cit.*, p. 174. Într-o altă scrisoare adresată principilor și principilor electori germani, în care el le-a cerut sprijinul pentru realizarea operei sale, spunea: "Dises ein solch hochnutzlich, löblich vndd christenlich werkh, dadurch die chr gottes befürdet vndd ware liebe christeheit erweiteret". *Ibidem*, p. 49. Pentru o prezentare detaliată a acestor idei a se vedea: Ernst Benz, *Wittenberg und Byzanz*, p. 146-152.

37. La Luther găsim pentru prima oară exprimată această idee a dușmanilor comuni ai Evangheliei, care erau papa și turcii. A se vedea: Herbert Blöchle, *op. cit.*, p. 174-175. Câteva precizări în limba română cu privire la atitudinea lui Martin Luther față de turci la: Florentina Cazan, *Concepția politică a reformatorului german – Martin Luther*, în "Revista de Istorie", tom XXX (1977), nr. 5, p. 906-908.

a întemeierii "adevăratei biserici" între popoarele aflate sub stăpânirea celor doi antihriști, cât și între cele care nu au auzit deloc cuvântul Evangheliei³⁸.

Plecând de la aceste convingeri, intențiile lor nu erau doar de a readuce popoarele creștine la "adevărata evanghelie", ci de a-i converti chiar pe turci, convertire ce ar fi putut aduce în sfârșit după concepția lor pacea pe continent. Ei voiau să realizeze prin puterea cuvântului dumnezeiesc ceea ce era imposibil de realizat prin puterea armată³⁹.

Plecând de la aceste premise se pot înțelege mult mai profund relațiile acestor teologi și tipografi luterani cu teologii ortodocși și atitudinea lor față de Bisericile Ortodoxe în întreaga lor varietate.

2. Doi călugări uscoci ortodocși participă la tipărirea de cărți protestante în Urach

În timp ce încercările membrilor grupului din Urach în frunte cu librarul Ambrosius Frölich din Viena de a-l implica pe diaconul Dimitrie în opera de traducere a cărților protestante în limbile sârbă și croată au eșuat⁴⁰, ele au avut succes în cazul altor doi preoți ortodocși. Este vorba de doi călugări uscoci⁴¹, unul bosniac Ioan Malesevač, iar altul sârb Matei Popović⁴², care timp de cinci luni au lucrat în Urach la opera de traducere și tipărire a cărților în limba croată cu scriere chirilică.

Cel care a dus la implicarea lor în această activitate a fost Primus Truber, care îngrijorat că traducerile lui Consul și Dalmata nu ar fi fost bune le-a scris colabo-

38. Această conștiință a apropierii sfârșitului lumii se întâlnește și la Melancthon și alți reformatori. Vezi Capitolul 5.3. La Primus Truber și Hans Ungnad o reîntâlnim foarte des. Truber le-a dezvoltat în prefața, pe care a scris-o traducerii croate a cărții: "Kurze Auslegung über die Sonntags und Festtags-Epistel in cyrillischer Schrift, Tübingen, 1563", prefață redată la Ernst Benz, *Wittenberg und Byzanz*, p. 157-159, cât și în prefața la prima jumătate a Noului Testament în limba croată tipărit cu litere glagolitice în Tübingen, 1562. *Ibidem*, p. 159. Aceleași gânduri se întâlnesc și la Hans Ungnad, îndeosebi în trei din scrisorile sale: 1. Cea adresată regelui Maximilian – 12 aprilie 1561. 2. Cea adresată principilor și principilor electori germani – 4 septembrie 1561. Cea adresată orașelor germane – 4 aprilie 1563. Scrisorile sunt redată la Ivan Kostrenčić, *op. cit.*, 1 – p. 15-19, 2 – p. 46-52, p. 172-179. Un scurt comentariu al lor oferă: Ernst Benz, *Wittenberg und Byzanz*, p. 160-161.

39. Această problematică a convertirii turcilor este deosebit de interesantă, dar nefiind acesta obiectul studiului de față nu se poate intra în amănunte. A se vedea pentru detalii: Ernst Benz, *Wittenberg und Byzanz*, p. 191-204. Christoph Weismann, *op. cit.*, p. 34-35. Günther Stökl, *Zur Frage der Einigkeit gegen die Türken*, în: *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit*, p. 124-132.

40. A se vedea cu privire la aceasta: Ivan Kostrenčić (Hrsg), *op. cit.*, p. 39, 42, 44, 45, 53, 60 și 68. Theodor Elze (Hrsg), *Primus Trubers Briefe*, p. 133, 149, 150 și 155-156.

41. Uscocii erau refugiați ortodocși sârbi și bosniaci, care începând din 1530 au fugit din cauza turcilor și au fost colonizați pe teritoriul habsburgic. Statutul lor a fost precizat printr-o ordonanță a Regelui Ferdinand, dată în Regensburg la data de 24 aprilie 1532. Theodor Elze (Hrsg), *Primus Trubers Briefe*, p. 107-108. Christoph Weismann, *op. cit.*, p. 34. Mathias Murko spune că uscoci erau denumiți doar sârbii, care în fața pericolului turcesc s-au refugiat în Croația, Slovenia, Dalmația și chiar în interiorul imperiului habsburgic. Mathias Murko, *Das serbische Geistesleben*, Leipzig und München, 1916, p. 8.

42. Mirko Rupel, *op. cit.* p. 152. Mathias Murko prezintă apartenența etnică a celor doi călugări ortodocși invers. M. Popović ar fi fost bosniac, iar I. Malesevač ar fi fost sârb. Mathias Murko, *Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven*, Prag und Heidelberg, 1927, p. 16.

rătorilor săi din Laibach (Ljubljana), în fruntea cărora se afla Mathes Klombner, să caute un croat sau uscoc care să poată scrie și vorbi corect croato-chirilică⁴³. Un colaborator de-al lui Klombner, Georg Vlahović, i-a comunicat acestuia la data de 17 mai 1561, că a găsit doi preoți uscoci dispuși să colaboreze cu ei⁴⁴. Mathes Klombner i-a comunicat la 18 august 1561, lui Hans Ungnad că preotul uscoc Ioan pe care l-au găsit să lucreze cu ei, dar mai întâi vrea să se ducă la Veneția, unde se afla prietenul său care putea să taie și să toarne litere chirilice⁴⁵ și că ar fi fost dispuși să îi ajute, fapt pentru care îi mulțumea lui Dumnezeu.

Cert este faptul că cei doi preoți uscoci se aflau în luna septembrie a aceluiași an în Laibach, de unde împreună cu Truber au plecat spre Urach. Cei doi preoți uscoci aveau și un servitor, un tânăr turc i-a însoțit în călătoria spre Urach. Toți călăreau pe cai în afară de tânărul turc, care călărea pe un măgar ducând și cărțile celor doi preoți⁴⁶.

Până la data de 27 octombrie 1561, ei corectaseră deja catehismul (luteran) și se aflau la corectarea evangheliștilor⁴⁷, corectând apoi și lucrarea "*Locci communes*" a lui Melancthon⁴⁸. Îi întâlnim în Urach până în februarie 1562, dată la care Ungnad și Truber au considerat că nu mai este nevoie de ajutorul lor⁴⁹, iar după ce i-au plătit pentru munca prestată, dându-i fiecăruia dintre ei pe lângă bani și câte un cal, i-a trimis împreună cu Georg Cvecič, un croat care ajutase și el la traduceri, spre Laibach⁵⁰. Sosirea lor a fost confirmată de către Klombner din Laibach în luna martie a aceluiași an.

Din izvoarele existente se pot urmări unele aspecte ale comportamentului și activității celor doi preoți ortodocși în timpul sejurului lor în mediul protestant din Urach. Aceștia și-au păstrat hainele monahale purtând părul și barba lungă, ceea

43. Scrișoarea lui Truber din Urach, 19 martie 1561, către Hans Kisel, Mathes Klombner, etc: "Meine größte sorg und anfechtung zu diser zeit ist dise, das ich fürchte, ich werde mit des hm. Stephani und Anthoni dolmetschen und orthographi nicht besteen. Hr. Stephan ist kein Crobath, khan auch nicht perfect wiñdisch, hr. Anthoni, was er crobatisch dolmetscht und geschriben, khan selber nicht wol lesen. Dem ist also. Darumb liebe brueder, schauet umb ein rechten Boßniaken und Uskoken, der recht crobatiſch cirulisch reden und schreiben khan, wen er schon lateinisch oder walsch nicht Khan, den schickht uns eraus auff das aller peldist, darumb bitten wir euch um der ehr gottes willen." Theodor Elze (Hrsg.), *Primus Trubers Briefe*, p. 107-108.

44. Scrișoarea lui Georg Vlahović către Mathes Klombner, Mötting, 17 mai 1561, se află în Ivan Kostrencić, *op. cit.*, p. 30-31.

45. Scrișoarea lui Mathes Klombner către Hans von Ungnad, Laibach, 28 mai 1561: "der uskhokhische priester willig zw disem hochem werch... Ist auch erpietig selbs auf Venedig zuziehen vnd seinen freundt hinen zubewegen, der der tchiriliza mit schneiden vnd druckhen genuegsamb erfahren und wjll den selbs mit ime hinaus fueren...". Ivan Kostrencić, *op. cit.*, p. 35. Când au ajuns în Urach lierele chirilice erau deja turnate de către un tipograf din Nürnberg.

46. O descriere a călătoriei până la Urach la Mirko Rupel, *op. cit.*, p. 152-153.

47. Scrișoarea lui Truber către Regele Maximilian, Urach, 27 October 1561. Theodor Elze (Hrsg.), *Primus Trubers Briefe*, p. 142.

48. Theodor Elze (Hrsg.), *Primus Trubers Briefe*, p. 240.

49. Theodor Elze (Hrsg.), *Primus Trubers Briefe*, p. 165 și 240. Ernst Benz, *Wittenberg und Byzanz*, p. 190, Una dintre cauzele care au contribuit la trimiterea celor doi călugări acasă a fost continua ceartă dintre Truber, Consul și Klombner, pe seama muncii prestată de ei.

50. Mirko Rupel, *op. cit.*, p. 162.

ce "a stârnit uimire la locuitorii din Urach"⁵¹. Și-au luat cărțile de rugăciune cu ei și nu au mâncat carne deloc, ci numai pește. Din natura activității pe care ei au desfășurat-o acolo este evident faptul că ei au venit în contact cu noile idei reformatoare. Corectarea catehismului luteran și a lucrării "*Locci communes*" a lui Melanchthon, carte considerată a fi prima dogmatică luterană, le-a mijlocit cu siguranță cunoașterea noilor idei reformatoare, dar ce influență au avut aceste idei asupra lor este greu de dedus. Ceea ce se poate observa este o oarecare neîncredere a colaboratorilor lor protestanți față de ei, față de corectitudinea tipăriturilor croate la executarea cărora ei au ajutat și care ar fi putut să nu fie înțelese de către popor. Ungnad și Truber le-a arătat în repetate rânduri, că ei vor fi răsplățiți sau pedepsiți de către Dumnezeu în funcție de corectitudinea muncii prestate. Călugării ortodocși au garantat că în cărțile corectate de către ei nu se află nici o lipsă sau greșeală⁵² și au lăudat pe Dumnezeu pentru reușita tipăririi acelor cărți. Este foarte greu de dedus, dacă cei doi au făcut totul din pasiune pentru arta tipografiei, Matei fiind un timp tipograf în Veneția și astfel și-a făcut și aici treaba cu profesionalism sau au fost și ei convinși de adevărul celor propovăduite de reformatorii luterani germani.

Ceea ce știm din viața și activitatea posterioară întoarcerii lor din Urach ne ajută să urmărim mai departe măsura în care ei au fost atinși de ideile reformatoare. Deși au plecat din Urach călugării ortodocși apar în continuare în scrisorile lui Ungnad, Truber, Klombner, Consul și Dalmata, arătându-se interesați pentru a lucra la răspândirea cărților tipărite la Urach atât în spațiul în care locuiau, cât și până la Constantinopol⁵³. După o perioadă de aproape un an de tăcere, în martie 1563, iar apoi în lunile iunie și iulie ale aceluiași an, Klombner i-a scris lui Hans Ungnad comunicându-i că cei doi preoți uscoci și-au exprimat dorința de a primi o sută de cărți, pe care ar fi vrut să le trimită Patriarhului lor din Constantinopol și în întreaga Turcie și că ei ar fi acceptat să predice cuvântului lui Dumnezeu⁵⁴.

51. Ernst Benz, *Wittenberg und Byzanz*, p. 190.

52. Scrisoarea lui Anton Dalmata și Stephan Consul către cei din Laibach, 12 septembrie 1562: "Herr Ungnad selber habe mit hohen christlichen vernahnungen ausgeführt, welchen lohn und welche strafe jeder von gott zu erwarten habe. Darüber her Primus weiter den zwei Uskoken zugesprochen: sie hätten das christliche werk geschen und gehört, sollten nun anzeigen und bei ihrer seelen seligkeit nicht verschweigen, ob etwa eine irrung darin... Sie wollten auch ihren kopf zu pfand setzen, dass kein mangel und fehl darin gefunden würde, und lobten gott, dass dieses werk so weit gebracht worden." Theodor Elze (Hrsg.), *Primus Trubers Briefe*, p. 241. O prezentare mai completă oferă Truber în prefața primei părți a Noului Testament în limba croată, scriere glagolitică, Tübingen, 1562 și adresată regelui Maximilian al Boemiei. Oskar Sakrausky, *Primus Truber: Deutsche Vorreden*, p. 219.

53. A se vedea: Theodor Elze (Hrsg.), *Primus Trubers Briefe*, p. 357.

54. Aceste informații sunt luate din două scrisori trimise de către Klombner lui Hans Ungnad în 28 martie 1563 și 24 iunie 1563, scrisori nepublicate până acum și aflate în Biblioteca Universității Tübingen. Theodor Elze face referire la ele în lucrarea sa *Primus Trubers Briefe* la paginile 356-357. În final cei doi preoți uscoci nu au primit nici o carte, ele fiind distribuite prin librari de încredere și necesitând o anumită garanție înainte de primirea lor. Asupra procedurii în care se puteau primi cărțile a se vedea: Ivan Kostrencić, *op. cit.*, p. 213 și Theodor Elze (Hrsg.), *Primus Trubers Briefe*, p. 381.

Din aceste informații reiese că ei ar fi fost câștigați de partea protestantă, intenția de a trimite aceste cărți Patriarhului de Constantinopol apărând ca una de convertire a însuși capului Ortodoxiei acelei vremi.

Dacă în primele scrisori nu se spune despre ce fel de cărți era vorba, într-o scrisoare a celor din Laibach din 9 decembrie 1563, adresată lui Hans Ungnad colaboratorii sloveni comunicau că preoții uscoci i-au rugat: "Dacă li s-ar putea trimite un număr de cărți și exemplare ale Noului Testament în limba chirilică, ei ar îndrăzni cu tot pericolul să le ducă și să le vândă în Bosnia și alte locuri asemănătoare, deoarece însă astfel de exemplare ale Noului Testament în limba chirilică nu au fost încă trimise și ei nu vor să accepte alte cărți, să fie trimise astfel de exemplare"⁵⁵. Această știre aduce o oarecare lămurire a problemei influenței protestante asupra lor, arătând că ei s-au străduit să împlinescă o lipsă din Biserica lor, profitând de relațiile pe care le aveau în Laibach și Urach. Ca ortodocși nu vedeau nimic rău în faptul răspândirii Bibliei în limba poporului, practică aflată deja de mai multe secole în uz în Bisericile Orientale și unele popoare ortodoxe⁵⁶. Dacă ei au primit sau nu aceste cărți, dacă au reușit să le răspândească printre credincioșii popoarelor lor, rămân probleme la care nu se poate da un răspuns definitiv.

Ultima știre pe care o avem despre cei doi călugări uscoci este cea transmisă de către Primus Truber lui Hans Ungnad din Laibach în data de 8 mai 1564: "Înalțul preot uscoc turc, domnul Mathia (Popovič), care a fost la Domnia-Voastră în Urach, a fost omorât (unii zic, din cauza credinței sale) de către un alt preot uscoc. Celălalt a fost de asemenea grav rănit. Deci diavolul și-a făcut jocul"⁵⁷. Dacă Mathias a fost ucis din cauza înclinațiilor lui protestante nu se poate spune cu precizie, așa cum am văzut și mai sus. De ce este numit în această notă și turc este o altă problemă greu de dezlegat. Probabil el a încercat cu ajutorul servitorului său turc să răspândească cărți prin Imperiul turc, așa cum intenționa. Dacă Mathias

55. "Wenn man ihnen eine anzahl bücher und exemplare des neuen testaments in cyrulischer sprache gedruckt zustelle, daß sie darüber ihre leibsgefahr wagen und dieselben in Bossen und denselben orten anbringen und verhandeln wollen, da aber dergleichen exemplare des neuen testaments in cyrulischer sprache noch nicht hereingeschickt worden und sie sich keines andern buches annehmen wolen, möchten solche exemplare herein befördert werden". Theodor Elze, *Primus Trubers Briefe*, p. 378.

56. Aflați sub stăpânirea otomană, ortodocșii trăiau într-o lume care nu le permitea tipărirea de cărți religioase. O descriere excelentă a situației în care se aflau popoarele ortodoxe de sub stăpânirea otomană o face însuși Truber în prefața la prima parte a Noului Testament în limba croată, scriere glagolică, Tübingen, 1562 și adresată regelui Maximilian al Boemiei, după relatări de ultimă oră. El mărturisește acolo faptul că aflând de lipsa Bibliei la aceste popoare aflate sub stăpânirea turcească, aceasta l-a determinat să o tipărească și pentru ei. A se vedea: Oskar Sakrauský, *Primus Truber: Deutsche Vorreden*, p. 205-220.

57. "Der lange uskokische türkische pfaff, herr Mathia (Popovič), der bei e.gn. zu Urach gewest, ist von einem andern uskokischen pfaffen (etliche sagen, von wegen seines glaubens) zu tod geschlagen. Der andere ist auch hart verwundet. Also hat der teufel sein spiel. "Această scrisoare adresată de către Truber lui Ungnad s-a pierdut. Știrea s-a păstrat ca o anexă adăugată unei relatări a lui Ungnad către ducele Christoph în data de 2 septembrie 1564, relatarea păstrată în Arhiva din Stuttgart și reproducă de către Theodor Elze (Hrsg.), *Primus Trubers Briefe*, p. 402.

Popovič a fost ucis din cauza înclinațiilor sale protestante, atunci cazul său este asemănător cu cel al lui Heraclid Despotul, care a fost ucis de către moldovenii ortodocși datorită disprețului arătat față de Ortodoxie.

Ceea ce a rămas din toată această istorie complexă, care s-a desfășurat doar într-o perioadă de patru ani, este cazul unic întâlnit în relațiile ortodoxo-protestante ale secolului al 16-lea al colaborării dintre teologi ortodocși și adepți ai ideilor reformatoare. Doi călugări ortodocși au lucrat în Urach din septembrie 1561 și până în februarie 1562, la tipărirea de cărți protestante în limba croată cu scriere glagolitică și chirilică. Izvoarele existente și analiza obiectivă a lor nu permit o evaluare definitivă a faptelor existente. Ele provenind exclusiv din partea protestantă nu permit o cunoaștere mai profundă a gândirii, simțămintelor și scopurilor religioase și poate materiale urmărite de cei doi călugări ortodocși.



FENOMENUL KITSCH, ÎNTRE ESTETIC ȘI RELIGIOS

Lector dr. MIHAELA PALADE

Întreaga biserică-lăcaș de cult – zidire, pictură, mobilier, elemente decorative – aparține îndiscutabil universului artistic. Datorită semnificațiilor sale, ea trebuie să fie împodobită cât mai frumos cu putință. Ea este, după interpretarea Sfântului Gherman al Constantinopolului, "mireasă a lui Hristos care *cheamă* (s.n.) poporul la rugăciune"¹, raiul pe pământ, loc ce potolește, în parte, nostalgia frumuseții pierdute, dar și spațiul zilei a opta, închipuind frumusețea împărăției cerurilor. De aceea, este un adevăr unanim acceptat faptul că biserica trebuie să fie cât mai frumoasă cu putință, adevăr ce aproape că nu mai necesită nici o argumentație. Fiecare își dorește un lăcaș de cult împodobit astfel încât să fie icoana vie a tuturor sensurilor simbolice expuse mai sus.

Cu privire la necesitatea împodobirii lăcașului de cult părerile sunt unanime. Necazurile încep să apară pe drumul de trecere de la teorie la practică, căci nu toți văd podoaba în același mod. Cu privire la categoria estetică a frumosului, a fost recunoscut faptul că el rămâne problema cea mai puțin clară, cea mai puțin rezolvată. Dacă, teoretic, nu s-a putut afla o definiție unanim acceptată a frumosului și a manifestărilor sale, nici în practică lucrurile nu stau mai bine. Fiecare a înțeles să înfrumusețeze spațiile în care își duce traiul cum s-a priceput mai bine. Din păcate, după cum casele au deschis larg ușa, lăsând să pătrundă produse de un gust artistic mai mult decât îndoielnic și, având în vedere că biserica e și ea Casa Domnului, e de la sine înțeles de ce microbul respectivei denaturări a bunului gust nu a ocolit nici sfântul lăcaș, ba, uneori, tocmai aici s-a făcut mai remarcant.

Picturile prezente în sfântul lăcaș sunt departe, nu numai de canoanele iconografice specifice Ortodoxiei, dar și de cele estetice. Adăugiri și alăturări de manieră picturale dintre cele mai diverse imprimă un aer ciudat spațiului respectiv. În cazul icoanelor, adesea frapează ramele bogat ornamentate, cu volumetria și involburările decorative specifice barocului, care parcă sufocă chipul sfinților. Dar decorativizarea bisericilor nu se oprește aici.

Un ștergar brodat este oferit de către fiica sau soția episcopului care dorește morțiș ca el să fie pus deasupra capului nu știu cărui sfânt, așa, cam pe la mijlocul bisericii; o față de masă cu "alesături" strălucitoare este donată de mătușa unuia dintre enoriașii cu dare de mână și larg la inimă, care și-a plecat mereu urechea la nevoile financiare ale bisericii, astfel că respectiva cusătură trebuie să ajungă musai pe masa sfântului altar. Vaze și vâzișoare, tablouri cu teme religioase, goblenuri sau tapiserii – moșteniri de familie – cruci și crucifixuri, medalioane și alte asemenea produse religioase – din ipsos – pendule sau ceasuri "brățară", sunt îngrămădite în spațiul deja sufocat al bisericii.

Prin însăși structura și istoricul lor, bisericile sunt un amalgam de stiluri și curente artistice, suprapuse într-o devălmășie explicabilă de curgerea timpului, asemenea obiectelor dintr-un anticariat de lux, o "harababură" adesea pitorească,

1. Sfântul Gherman al Constantinopolului, *Istorie bisericească și privire mistică a lui Gherman, Arhiepiscopul Constantinopolului sau Tălcuirea Sfintei Liturghii*, prezentare, traducere și note de Preot Nicolae Petrescu, în rev. "Mitropolia Oleniei", XXVI, nr. 9-10, sept-oct. 1974, p. 825.

într-un registru estetic inconfundabil. Într-un spațiu eclesial, singura care a rămas aproape neschimbată a fost structura arhitecturală. În rest, sculptura în lemn și pictura au putut fi înlocuite, din motive obiective sau nu, în timp ce elementele decorative, candelabre sau sfeșnice, realizate adesea din metale prețioase, s-au numărat printre primele care au luat drumul topitoriilor.

În foarte puține cazuri se poate admira un spațiu eclesial unitar, păstrat fără intervenții majore; cel mai des, sunt întâlnite bisericile în care s-a intervenit permanent, prin conservări sau restaurări sui-generis, mai mult sau mai puțin bine-venite. Este greu ca mobilierul unei biserici să rămână aceleași secole sau chiar decenii de-a rândul. Pe lângă modificările aduse pieselor existente – reparațiile ce cuprind înlocuiri parțiale sau chiar totale, lăcuiți în alte nuanțe, poleiri, schimbarea materialului de tapițerie etc. – mai apoi apar piese complet noi. O raclă cu sfinte moaște, un ancadrament de icoană sunt obiectele nou apărute într-un spațiu existent, ce are deja conturat un profil stilistic aparte.

În situația unor asemenea "implantări" stilistice, există cazuri în care se remarcă, în primul rând o lipsă de interes față de situația existentă, spațiul în care urmează să se integreze noutățile respective. Nu contează motivul decorativ existent, nici esența lemnului sau lacul, amândouă imprimând o anumită cromatică, cât despre luminozitatea locului în care urmează să fie amplasat obiectul, ca este de mult neglijată². Ultimele donații de icoane, pictate în fel și chip și încadrate după cum s-a putut, se adaugă și ele aglomerării stilistice, deja prezente în spațiul eclesial.

O asemenea alăturare a unor elemente este întotdeauna riscantă pentru bunul gust, atunci când nu ține cont de "vecinătățile" stilistice, fapt care conduce inevitabil către eșec. Valoarea unei piese poate fi amplificată, sau, dimpotrivă, minimalizată până la ridicol, în funcție de vecinătatea aleasă, pericolul mai mare apărând atunci când, în același spațiu, sunt nevoite să conviețuiască mai multe curente artistice, manifestate în arhitectură, pictură, sculptură etc.

Un autentic iconostas brâncovenesc poate fi înfășurat într-un soi de maramă cu iz popular, o pânzătură brodată cu cruciulițe la ora de lucru manual, în timp ce confratele său, dintr-o biserică domnească și regală – realizat, după cum cerea rangul, din marmură, email, alamă și murano, într-o manieră străină duhului ortodox, dar cu un echilibru și bun gust rar întâlnite astăzi – poate fi "autohtonizat", primind niște mileuri din *macramé*, cu vasele sau văzișoarele de rigoare, cel mai adesea din plastic, priponite deasupra. "Boala" mileurilor și a ștergarelor nu se limitează doar la ornarea iconostasului sau a tâmplei, ci invadează toată biserica, astfel că nici cel mai umil obiect nu scapă acestei campanii de cosmetizare, ce dorește morțiș împodobirea Casei Domnului după canoanele decorative specifice interioarelor unor piese de-ale conului Caragiale.

Nimeni nu ar avea ceva de obiectat în cazul interioarelor bisericilor țărănești, adică autentic populare, în care ștergarele alese cu grijă, ornează elementele mai importante, în special icoanele, creionând subtil, dar cu hotărâre, drumul de la

2. De pildă, într-o biserică, monument de arhitectură, ce păstrează vechiul iconostas, cu elemente florale, noile strane au fost proiectate fără să țină cont de matricea decorativă din imediata vecinătate. Ele s-au inspirat din motivul decorativ al sculpturii exterioare, în piatră, cu un pronunțat specific geometric, de parcă ar fi fost proiectate pentru a îmbrăca biserica în exterior.

Casa Domnului la casa țărănească. Numai că, în cazul unor spații care nu sunt unitare stilistic, folosirea unor asemenea elemente "populare" – care, cel, mai adesea, au pierdut drumul autenticului, eșuând în "arta de mahala" – nu are rezultatele scontate. Impresia degajată este aceea a unei lamentabile lipse de discernământ artistic, care ar putea induce gândul vreunei falii permise, între frumusețea specifică a lui Dumnezeu și frumusețea locașului Său.

Lăsând la o parte aspectul unității stilistice, greu de respectat, în astfel de biserici frapează și numărul mare al elementelor decorative prezentate mai sus. Impresia este de expoziție cu produse artizanale, cât mai multe exponate într-un spațiu cât mai restrâns³.

Fenomenul pervertirii estetice, prezent și în spațiile eclesiale, poartă numele de *kitsch*. Termenul de origine germană *kitsch*, desemnând arta de prost gust sau pseudo-arta, este greu traductibil. După unii, el s-ar raporta etimologic la expresia engleză *sketch* desemnând improvizație⁴. După alții ar fi vorba de "simpla prescurtare a formulei *autohtone etwas verkitschen*, care, ea însăși, se cere tradusă mai pe larg în *etwas biliing losschlagen*, adică ceva aproximativ degradat, apt a fi vândut ieftin"⁵. Cuvântul este foarte cunoscut în germana vorbită, dar cu sensul modern el apare la München, în 1860; *Kitschen* înseamnă "a face ceva de mântuială", iar *verkitschen*, "a degrada, a poci, a măslui", așadar a vinde cuiva altceva în locul lucrului soliciat⁶.

În țara noastră, primul care a tratat problema kitsch-ului a fost Lucian Blaga în Artă și valoare, pentru a desemna o structură *deplasată*, care s-a sustras legii *non-transponibilității*, acea lege care, după opinia filosofului român, "decretează că structurile obiective ale esteticului natural nu pot fi transpuse întocmai în artă fără de a-și pierde aci calitatea lor inițială, și nici invers: structurile obiective ale esteticului artistic nu pot fi transpuse aidoma în natură, fără de a-și pierde aci calitatea lor inițială"⁷.

Această abatere constituie o structură numită "para-estetică" (*para-kalie*), dat fiind faptul că nu există nici un termen în limba română, sau în altă limbă, care să caracterizeze mai bine acest estetic sau frumos deplasat. "Germanii recurg la designarea dezaprobativă prin cuvântul «kitsch», când e vorba despre un anume pretins frumos, care unora le produce totuși plăcere. O traducere a termenului Kitsch e imposibilă. Kitsch-ul e însă neîndoios unul din cazurile paraestetice. Se uzitează cuvântul german în practica zilnică a gustului și în critica artistică... De altfel, cuvântul grecesc, pe care-l propunem (paraesteticul, para-kalia) redă mai bine, decât cuvântul german, contravențiile la legea nontransponibilității"⁸.

3. Adesea, furia decorativizării duce la ascunderea multor elemente valoroase. De obicei, iconostasele, analogele, măsuțele și alte obiecte de mobilier necesare într-o biserică, sunt realizate din lemn și sculptate cu bună rânduială. Numai că bogăția artistică respectivă este adesea ascunsă sub faldurile îmbrăcăminților devenite deja familiare în biserici.

4. Formă și conținut sub care a fost preluat în limba română, devenind scheci, adică o scenetă de teatru sau de cinematograf cu replici spirituale, tratând, de obicei, o temă de actualitate. Cf. *Dictionar de Neologisme*, Edit. Academici R.S.R., București, 1986, p. 964.

5. Gheorghe Achiței, *Ce se va întâmpla mâine?*. Edit. Albatros, București, 1972, p. 89.

6. Abraham Moles, *Psihologia kitsch-ului – arta fericirii*, traducere de Marina Rădulescu, Ed. Meridiane, București, 1980, p. 5-6.

7. Lucian Blaga, *Trilogia valorii*. Edit. Minerva, București, 1987, p. 559-560.

8. Idem, p. 560.

Fenomenul respectiv este indisolubil legat de artă, "așa cum neautenticul este legat de autentic. «O fărâmă de kitsch există în orice fel de artă», spune Broch, fiindcă în orice fel de artă există un minimum de convenționalism, de dorința de a face pe placul clientului, de care nu este scutit nici un maestru"⁹. Kitsch-ul a pătruns în lumea artei, e drept că pe poarta din dos, dar acum figurează în dicționare, iar mâine va putea fi prezent în antologii și poate, chiar în colecții de artă.

Există, deci, "o artă kitsch sau mai degrabă un kitsch al Artei, care se referă fie la obiecte de artă, în sensul clasic al termenului, fie la un anumit tip de aranjare a acestora într-un cadru dat și la relațiile dintre ele"¹⁰. Spațiile de cult sunt dintre cele mai vulnerabile la acest fenomen, dat fiind caracterul sintetic al lor, dar și datorită scopului ce trebuie să-l îndeplinească și care e socotit, adesea, a scuza mijloacele.

*

Arhitectura, pictura și sculptura, caută fiecare prin mijloacele de exprimare specifice, să materializeze într-o formulă ideală categoria estetică a frumosului. Un univers al frumosului merită să participe la rugăciunea ce se înalță în acel loc. Biserica nu este doar învelișul constructiv merită să adăpostească slujbele, ci, prin întreaga sa alcătuire, ea participă – sau ar trebui să o facă – la cultul divin ce se desfășoară acolo. Aceasta este finalitatea artei eclesiale, dar care este adesea răstălmăcită.

Scopul zidirii unei biserici și al înzestrării ei cu toate cele necesare este, bineînțeles, acela de a oferi un spațiu material necesar săvârșirii sfințelor slujbe. Prevalându-se de aceasta, în lipsa unui discernământ, există riscul de a'ajunge la concepția că numai săvârșirea cultului divin contează, doar desfășurarea slujbelor este importantă, nu și nivelul estetic al artei religioase respective. De dragul rugăciunii este admis orice compromis, dat fiind faptul că, în orice *artă cu program*, rămâne în prim plan îndeplinirea *principiului finalității*.

Conform respectivului principiu, opera de artă ar fi cu atât mai frumoasă cu cât este mai aproape de scop pentru care a fost anume creată. "Astfel, creștinismul și toate religiile dinaintea lui și de după el au considerat dintotdeauna că artiștii aveau obligația de a fi slujitori credincioși ai unei credințe. Or, faptul că credința creștină a inspirat nenumărate capodopere nu înseamnă cătuși de puțin că tot ceea ce-l proslăvește pe Hristos poate năzui la calitatea de operă de artă! Aceasta se poate constata atât de des la așa-numitele expoziții de artă sacră și, din păcate, și mai frecvent îndată ce pui piciorul în unele biserici"¹¹.

Dacă tematica artei respective este religioasă și dacă ea este în slujba cultului, pentru unii nu mai contează dacă valoarea estetică este la fel de înaltă. În privința artei iconografice se "uită" adesea că ea aparține deopotrivă esteticului și teologicului. La o privire superficială s-ar putea crede că ceea ce contează e doar reprezentarea, că *arta icoanei, teologie a frumuseții* s-ar putea reduce doar la *arta reproducerii imaginilor sfinte*, indiferent de calitatea lor artistică. Fapt care îi determină pe unii să creadă că importantă este doar prezența unei imagini, atât și

9. Abraham Moles, *op. cit.*, p. 6.

10. Idem, p. 19.

11. René Berger, *Descoperirea picturii*, traducere de Irina Ionescu, Edit. Meridiane, București, 1975, vol. I, p. 100-101.

nimic mai mult. "În folosirea lor culturală, icoanele sunt toate egale. Ca instrument de rugăciune, *cea mai neîndemânatică mângăleală* (s.n.) e acceptată. În același cadru, nu există o diferență între *Madona sixtină* și o oarecare «fecioară de la Lourdes», din ghips, colorată în alb și albastru"¹². Fenomenul degradării estetice a icoanei nu face decât să adâncească golul dintre domeniul teologic și cel artistic, determinându-i pe unii să creadă că Biserica Ortodoxă ia sub aripa ei protegitoare *kitsch*-ul, pe motiv că subiectul religios scuză mijloacele de exprimare, astfel că se admite introducerea lui în cult.

În lumea iconografică întâlnim uneori situații în care se renunță la teologie preferându-se doar mesajul estetic sau invers, renunțându-se la estetic în favoarea propovăduirii cu obstinație doar a mesajului religios. Fenomenul a fost întâlnit pentru prima dată în lumea catolică, din dorința de a câștiga masele, și tot acolo au fost emise părerile pro și contra. Mai ales în perioada Contrareformeii când se căuta câștigarea sufletelor pe orice cale și cu orice preț, Biserica Catolică a acceptat orice opere de artă care înduioșau și impresionau, indiferent de valoarea lor artistică. Important era ca ele să se adreseze credincioșilor într-un limbaj artistic mai la nivelul lor. Se căuta crearea unui gen de artă religioasă care să se adreseze "celor mulți", să se pogoare la nivelul pregătirii lor, sau al lipsei de pregătire artistică.

În cartierul Saint-Sulpice, care poartă numele unui ordin religios al Bisericii Catolice, se vindeau opere de artă religioasă în stil neobizantin, ale secolului XIX, alături de produse ale artei catolice realizate într-o manieră stângace și, adesea, de prost gust. Printr-o încercare de a crea o artă "populară" – care să fie accesibilă și păturilor sociale mai puțin, sau deloc cultivate – s-a ajuns la o anume manieră de reprezentare artistică a chipurilor sfinte, adesea fără prea mare tangență cu arta.

Printr-o "sărăcire" estetică voită, arta de la Saint-Sulpice încearcă să devieze interesul manifestat exclusiv pentru artă. Ceea ce trebuie să atragă atenția este doar chipul pictat și nu felul în care este el realizat. Se urmărește ca, în fața unei picturi sulpiciene, orice gând legat de stilul pictural sau autor să înceteze. Artă dispăre pentru a face loc doar religiei; o altă formă de divorț spiritual între cele două domenii de manifestare ale spiritului uman.

Dacă în fața unei Fecioare de Rafael, sau de oricare alt pictor celebru, reacția promptă este aceea de a recunoaște numele care a făcut celebră pânza respectivă, trecându-se pe plan secund prototipul în fața unei Fecioare sulpiciene se urmărește să fie recunoscută "Fecioara însăși. Mai mult decât «arta mare», arta sulpiciană practică, așadar, sărăcirea imaginii și transferul venerării de la imagine spre original. Artă ei săracă (*arte povera*) involuntară o asigură cel puțin împotriva tentației de a confisca vreodată venerația în profitul imaginii, o apără, așadar, împotriva oricărei tiranii a imaginii. Acest paradox al artei sulpiciene nu este evident de ajuns pentru a compensa slăbiciunea evidentă a artei religioase din secolul XX; el explică cel puțin de ce tocmai, ba chiar contribuția unor artiști notabili n-a schimbat nimic din acest eșec"¹³.

12. Alain Besançon, *Imaginea interzisă – Istoria universală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky*, traducere de Mona Antohi, Ed. Humanitas, 1996, p. 157-158.

13. Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului*, traducere și postfață de Mihail Neamțu, Edit. Deisis, Sibiu, 2000, p. 101.

De multe ori, de-a lungul istoriei artei, dorința de a fi pe plac poporului sau de a asculta numai de "glasul evlaviei", a dus la nașterea unor interioare de biserică al căror stil friza prostul gust. Paul Fréart de Chantelou – amator de artă, prieten cu Poussin și însoțitor al lui Gian Lorenzo Bernini în timpul vizitei sale în Franța – povestește reacția pe care a avut-o aceasta când a fost pus în fața unui altar ieșit, despre care ei credeau că era situat prea jos când, de fapt, el era excesiv de prost alcătuit. "Eu le-am amintit că acum douăzeci de ani le-am atras atenția că își strică biserica tot umplând-o, așa cum se vede, cu ornamente urâte, dar că pe atunci aveau la ei pe un anume părinte de Rans, pe un frate Pierre și un Flamand pe care îi socoteau profeți în ale arhitecturii; aceștia le-au stricat acest frumos naos; ei mi-au răspuns atunci că numărul celor necunosători era mult mai mare decât al celor pricepuți și că trebuia să placă mulțimii care iubește lucrurile astfel împodobite. Au adăugat că domnul cardinal de Richelieu când a intrat pentru prima dată a găsit că e foarte frumos. Le-am spus că el a fost un foarte mare ministru, dar că se pricepea puțin la arhitectură"¹⁴.

Compromisul realizat de acest gen de artă este considerat de către Maurice Denis – autorul, între altele, a unei istorii a artei creștine – a fi o minciună, una din formele sub care falsul se poate strecura și fixa în lumea artei religioase. "Toată această artă (este vorba despre arta de la Saint-Sulpice, n.n.) este o minciună. Împrumută din legendă, care este imprimată sub imagine, admirația și venerația pe care imaginea însăși ar trebui s-o poarte în ea. Ce altceva decât o irosire de devoțiune este acest respect, desigur laudabil, dar atât de prost înțeles, ce a fost risipit în reprezentări mincinoase și urâte? Da, e o artă mincinoasă, o artă prin care diavolul îi înlănțuie pe creștini împiedicându-i să-L onoreze pe Dumnezeu cum se cuvine. Ce trist este atașamentul sufletelor pioase față de o asemenea artă a minciunii: ea depărtează de religie orice efort al artiștilor sinceri care ar vrea să ridice arta creștină deasupra acestor detestabile tradiții"¹⁵.

Astăzi, în lumea artei religioase occidentale se vorbește frecvent despre fenomenul kitsch, existent în imaginea unui, "Hristos siropos" sau în "suvenirurile de la Sfânta Împărtășanie intitulate «cu Iisus în inimă», unde elementele sacramentului se transformă în bomboană"¹⁶, sau despre "*Impostura celor care falsifică divinul! (Și care-și mai și comercializează operele sub forma articolelor de pietate...)*"¹⁷.

Pe de altă parte, necunoașterea sau nerecunoașterea faptului că la pictarea unei icoane, evlavia nu poate suplini talentul, poate duce la situația în care un preot, cumsecade și la locul lui în parohie, începe să picteze icoane, neavând nici cea mai mică tangență cu sfera esteticului. Icoanele lui se adresează enoriașilor săi, iar evlavia sa și faima de trăitor autentic "girează" artistic opera picturală.

14. Paul Fréart de Chantelou, *Jurnalul călătoriei în Franța a cavalerului Bernini*, traducere de Victor Ieronim Stoichiță, Edit. Meridiane, București, 1981, p. 424-425.

15. În vol. Alexandru Cingria, *Decadența artei sacre*, Paris, 1919, apud Jean Cassou, *Panorama artelor plastice contemporane*, traducere de Radu Varia, Edit. Meridiane, București, 1971, vol. I, p. 90.

16. Heinrich Lützel, *Drumuri spre artă*, traducere de Dorin Oancea, Edit. Meridiane, 1984, vol. II, p. 85.

17. Este comentariul unei picturi de la Saint-Sulpice, *Iisus, copil, ieșind din tabernacul*, în René Berger, *op. cit.*, vol. I.

Tot așa, capacitățile miraculoase de care se zvonește că ar fi învredniciți unii preoți, conduc la stocarea în biserici a unui număr impresionant de obiecte aparținând celor ce se doresc a fi vindecați. "Am văzut cândva într-un altar, la o parohie al cărei preot trecea drept mare «tămăduitor», rafturi ca în magazin în care erau înșirate toate aceste obiecte și m-am întrebat ce ar fi zis Mântuitorul dacă ne-ar fi văzut și dacă nu ne-ar fi apostrofat că am transformat Casa lui Dumnezeu în casă de negoț"¹⁸.

Astfel, în încăperea sfântului altar, pot fi întâlnite obiecte de lenjerie intimă, poșete, genți sau portofele. Într-o asemenea învâlmășeală cu năzuințe pseudo-tămăduitoare, cu greu s-ar mai putea găsi vreo corespondență între respectivul altar și Ierusalimul ceresc, a cărui icoană ar trebui să fie. Dar sufocarea spațiului eclezial cu fel de fel de obiecte, care mai de care mai nepotrivite, își mai găsește o justificare și în nevoia firească și extrem de laudabilă de a aduce prinos de recunoștință pentru binefacerile primite.

Dintotdeauna creștinul a simțit nevoia să mulțumească în momentul în care rugile i-au fost ascultate, și așa au fost împodobite ori reparate lăcașurile de cult, sau au apărut noi ctitorii. Cea mai la îndemână era însă ofranda de mici dimensiuni, dar nu mai puțin valoroasă, apărând ceea ce se cheamă *ex-voto*¹⁹. Numai că, lipsa unei selecții a acestor donații poate crea situații cel puțin ciudate, cum ar fi unele icoane ce poartă în partea inferioară șiruri de lănțișoare, inele, chiar ceasuri și brățări, a căror luxuriantă bogăție contrastează cu sobrietatea specifică chipului sfințeniei.

În acest context, recunoștința, părăsește sfera bunului gust artistic, dar își camuflează această lipsă, suprapunându-se peste un mod de manifestare specific creștin, milostenia, se ascunde în umbra acesteia, justificându-și goliciunea estetică prin surplusul de religiozitate. Nimeni nu s-ar gândi să condamne impulsurile generoase care i-au animat pe donatori, numai că, darul milosteniei nu poate justifica, sub nici o formă, lipsa bunului-simț artistic. După spusa Sfântului Apostol Pavel, darurile sunt împărțite fiecăruia în chip diferențiat, însă prezența unuia nu semnifică automat și prezența celorlalte.

Dacă elanul "cosmetic" nu este stăvilat cum trebuie, el nu se ferește să inunde până și spațiul sacru al lăcașului de cult, sfântul altar, sfânta masă, chiar și chivotul sfânt. Astfel pot fi întâlnite situații în care chivotul este purtătorul a tot soiul de podoabe femeiești – lănțișoare, cruciulițe, verighete, inele, rozarii – fapt ce poate fi catalogat drept o adevărată impietate, chiar profanare sau sacrilegiu²⁰.

Astfel, forma de *kitsch artistic* – generat de lipsa gustului în alegerea elementelor constitutive ori în armonizarea acestora – este dublată de un soi de kitsch religios, cu consecințe la fel de grave. Cele două forme coexistă și se justifică reciproc, una ascunzându-se în spatele celeilalte și ducând la transformarea bisericii în depozit de obiecte, care mai de care mai în dezacord cu sacralitatea și destinația spațiului respectiv. Arta religioasă se adresează celor mulți, iar emotivitatea religioasă este un "ingredient" care nu poate lipsi, drept care domeniul artei respec-

18. Preot prof. dr. Nicolae Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, Edit. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996, p. 58.

19. Obiect (icoană, tablou, statueta sau plăcuță inscripționată) depus în lăcașul de cult ca semn de mulțumire pentru îndeplinirea unei dorințe a respectivului donator, ce făcuse o făgăduință în prealabil.

20. Preot prof. dr. Nicolae Necula, *op. cit.*, p. 58.

tive este "continuu amenințată de kitsch, de care se contaminează, iar o bună parte din ea cade în kitsch..."²¹.

Din acest punct de vedere cele mai vulnerabile la pătrunderea fenomenului kitsch sunt centrele de pelerinaj. Ele constituie puncte de interes religios, a căror strălucire eclipează cel mai adesea celelalte lăcașuri de cult, având faima unui anume fel de "infailibilitate" spirituală. Atrag un număr enorm de pelerini, care nu pot părăsi acel loc deosebit fără un cât de mic obiect, un *remember* al sfințeniei spațiului pe care l-au străbătut. În asemenea condiții, obiectul-suvenir, antidotul uitării, specific turismului, își face apariția aici sub forma suvenirului religios. Din păcate, forma sa de manifestare nu diferă substanțial de cea a confratelui său turistic. Sunt preferate obiectele de mici dimensiuni, posibil a fi purtate permanent, și în scopul feririi de forțele malefice. În privința formelor de manifestare ale "turismului religios" imaginația nu pare să aibă bariere, fiind extrem de inventivă în a "înzestra" cu chipurile sfinților cele mai diverse obiecte.

În acest sens, a fost alcătuit chiar o listă a produselor kitsch – de către Consiliul municipal al orașului Oberammergau, oraș invadat de suveniruri și produse de artizanat religios – listă, în care figurează, printre altele: "1. Realizările de proastă calitate, lipsite de talent și de grijă în execuție, din orice material, care nu au nimic comun cu lucrările autentice de artă populară, din domeniul picturii și al sculpturii. 2. Transpunerile unui sentiment religios într-un obiect cu destinație profană, ca de exemplu jucăriile cu Crucea Patimilor pe roțile, batistele și cravatele ornamentate cu chipul Fecioarei, precum și alte simboluri religioase deturnate de la scopurile lor, Criști care fac cu ochiul etc"²².

Una din "bolile" fenomenului kitsch este minciuna. Realizarea respectivă este un substitut al adevăratului produs, nefiind decât un fals ce se manifestă în varii forme. Una dintre ele este surogatul, ce se definește întotdeauna drept "produs, realizat la scară industrială, menit a înlocui, pe piață, un bun de larg consum căutat, fără a poseda, totuși, calitățile acestuia. Când produsul autentic lipsește sau este foarte rar, și se oferă – iar câteodată ești nevoit să accepți conștient, în lipsă de ceea ce te interesează – surogatul"²³.

Apariția sa a fost favorizată de dezvoltarea industriei, ce permite și nuanțarea mijloacelor de reproducere în masă, astfel că, în secolele XIX, dar mai ales XX, înfloresc îndeosebi "două tipuri de surogat estetic: copia sau reproducerea, la dimensiuni reduse, a unei sculpturi, a unei picturi cunoscute, bunăoară, și produsul ce «aduce o operă de artă» în general"²⁴. Comerțul cu bibelouri, produse ale artei populare dar mai ales "suveniruri" este nelipsit, integrat de mult, în mod special, în industria turismului. În privința copiilor sau a reproducerilor ar trebui precizat faptul că, atâta timp cât ele nu-și depășesc statutul de "înlocuitor" al realului obiect, nefiind tratate ca opere de artă autentică, "nu intră în categoria surogatelor, ci rămân accesorii autentice ale informației culturale, necesare oricărui om instruit"²⁵.

21. Abraham Moles, *op. cit.*, p. 39.

22. *Idem*, p. 38-39.

23. Gh. Achișel, *Ce se va întâmpla mâine?*, Edit. Albatros, București, 1972, p. 88.

24. *Idem*, p. 88.

25. *Idem*, p. 89.

În acest context, o problemă o constituie reproducerea după icoane celebre, realizate prin mijloace tehnice din ce în ce mai performante, al căror rezultat dorește să imite cât mai fidel icoana respectivă, dacă se poate, și cu învechirea survenită în timp. Personal nu consider reproducerea pe hârtie ca fiind kitsch-uri, deși teologii ruși se declară împotriva lor, considerând că este preferabil un xerox după o icoană autentică în locul unei picturi ce desfide orice canoane iconografice și estetice. În general, când un lucru este greu de găsit sau extrem de scump, fiind astfel inaccesibil celor mulți, se pune, firească, problema găsirii unui înlocuitor, "mai lesne procurabil, posedând calități asemănătoare, cel puțin la prima vedere"²⁶.

Într-un interviu, regretatul pictor Horia Bernea a fost întrebat cum vede "icoana de azi, icoana-kitsch, de care sunt invadate consignațiile, chiar și bisericile? Nu mă refer la realizarea artistică, dar poate fi un xerox o icoană?". – Da, dar depinde după ce a fost făcut xerox-ul. Duhul se transmite pe diferite căi, pe cele mai neașteptate. Kitsch-ul iese din neadecvare. Practic, kitsch-ul nu este o lipsă de gust; de unde apare lipsa de gust, brusc, o dată cu perioada de industrializare? Până atunci lumea avea gust și după aceea nu mai are?"²⁷. La o citire superficială s-ar părea că pictorul ar fi avocatul fenomenului kitsch iconografic, dar de fapt, el i-a apărarea fenomenului industrializării manifestat acum și în cadrul artei iconografice. Nu este soluția cea mai fericită, și nici recomandată, dar, pentru foarte mulți, reprezintă o cale de a avea măcar chipul unui chip pictat în maniera tradițională ortodoxă.

Frumusețea autentică nu este pe placul tuturor și, adesea, chiar respinsă, fiind preferată o pseudo-frumusețe, familiară unei anumite categorii de populație, sensibilă doar la manifestările pseudo-culturale. Surogatul culturii este destinat și preferat, tocmai de aceea, care sunt și rămân insensibili la valorile veritabilei culturi, fiind, în schimb, sensibili la un anume gen de subcultură. "Kitsch-ul, folosind ca materie primă simulacrele degenerate și academice ale culturii ac'evărate, întâmpină cu toate onorurile această insensibilitate și o cultivă. Aceasta este sursa profiturilor sale. Kitsch-ul este mecanic și funcționează prin formule. Kitsch-ul e făcut din experiență mediată și din senzații false. Kitsch-ul își schimbă stilul, dar rămâne mereu egal. Kitsch-ul este compendiul a tot ceea ce este bastard în viața timpului nostru. Kitsch-ul pretinde că nu cere nimic propriilor clienți, afară de banii lor, – nici măcar timpul lor"²⁸. El întreține o stare de minciună artistică, irezistibilă, de altfel pentru cei neobișnuiți cu adevărul.

Fenomenul kitsch-ului este întotdeauna o dovadă a mediocrității, aparținând unei arte de mase, acceptată și dorită de acestea. Acest principiu este, de fapt, nodul gordian al kitsch-ului, imposibil de descălcit. Mediocritatea este ceea ce leagă produsele artistice, "ceea ce le topește într-un ansamblu de perversități estetice, funcționale, politice sau religioase... Mediocritatea stă la baza eterogenității kitsch-ului, ușurând consumatorilor actul de absorbție și răspândirea lui în toate domeniile"²⁹. Kitsch-ul este legat de un anume stil de viață, în care își poate găsi

26. Gheorghe Achiței, *Frumosul dincolo de artă*, Edit. Meridiane, București, 1988, p. 234.

27. Interviul cu Horia Bernea, în volumul *Ortodoxia în mărturisiri contemporane*, Edit. Sophia, 1998, p. 116-117.

28. Clement Greenberg, *Avant-Garde and kitsch*, 1939, apud Achiței, *Ce se va întâmpla mâine?*, p. 90.

29. Moles, *op. cit.*, p. 65.

autenticitatea, fiind un stil pe măsura omului mediocru, creat *pentru* și, uneori, chiar *de către* acesta, sau, după expresia lui Jurgen Eick, kitsch-ul este pe măsura omului mediocru. "Se trăiește mai ușor cu artă stil Saint-Sulpice, decât cu arta romanică, problemă care i-a preocupat și pe teologi"³⁰. Chiar reprezentarea unui "Dumnezeu cu barbă sură" poate fi considerată o manifestare a "kitsch-ului teologumenic", atât de răspândit în zilele noastre, a cărui apariție poate fi explicată de "cerințele unui public cu gusturi stricte"³¹.

Dacă în cercurile înalte, cu veleități intelectualiste, era preferată o artă rafinată, de sorginte italiană, în rândul celor mai puțin școliți, orice manieră picturală era acceptată. De pildă, în arta sacră românească, la sfârșitul secolului XVIII, dar mai ales în cel următor, meșterii au început să aparțină mediului popular. Ei reprezentau astfel, o altă categorie socială, asemenea celor care beneficiau de lucrările lor, aceștia din urmă cerându-le o pictură de un anume tip. Comanditarii nu mai erau "curtea donnească, înaltul cler și marea boierime, ca în trecut, ci burghezia în ascensiune, clasa meșteșugarilor și chiar cea a țărănimii. Fără pregătirea rafinată a celor dintâi, aceștia se simțeau desigur mai la îndemână în prezența produselor artistice ale unor meșteri – mai dotați desigur ca ei – dar din aceeași plămadă spirituală cu ei"³².

*

Un autor se întreba "cum deosebim o icoană autentică de produsul banal al imaginației omenești, de kitsch-ul, nu neapărat artistic, ci, mai ales, teologic (s.n.)"³³. Mă întreb dacă se poate opera vreo diferență între planurile artistic și cel teologic. Faptul că o neascultare a uneia dintre porunci, duce cu sine la stricarea întregii Legi, conduce firesc la convingerea că există o reciprocitate între formele de manifestare ale kitsch-ului. Nu se poate spune că alterarea trăirii spirituale nu ar afecta câtuși de puțin și manifestarea artistică, căci fiecare este oglinda celeilalte. Între universul spiritual și cel estetic există o întrepătrundere și o determinare reciprocă, fiecare fiind responsabil de căderile și deviațiile celuilalt.

Chiar și sentimentalismul specific unui anume tip de religiozitate, socotit a fi adesea singurul autentic, este o formă de manifestare a kitsch-ului spiritual, ce se transpune firesc în cel iconografic. După cum există tendința către un "martiraj" inutil, de dragul sacrificiului și al propagandei ce îi urmează întotdeauna, care nu poate vibra decât în cazul suferinței teatrale, tot așa există și o tematică aparte, ce preferă etalarea durerii, în mai toate formele ei de manifestare. Accentul pus pe trăirea omenească, în fapt, mult prea omenească, a momentelor cheie din istoria mântuirii, conduce în final la apariția unei arte sentimental-dulcege, un surogat ce dorește a suplini imaturitatea spirituală.

În lipsa autenticei trăiri a durerii, în absența fondului, se recurge firesc la o formă cât mai sofisticată, din care ar trebui să izvorască un potop de sentimente.

30. E. Egenter, *Kitsch und Christenleben*, München, 1950, apud Moles, *op. cit.*, p. 19.

31. I. I. Denisov, *O tercovnoi živopisi*, Sankt-Petersburg, 1998, p. 14, apud Monah Savatie, *Idol sau icoană*, Edit. Marineasa, Timișoara, 2000, p. 117.

32. Eleonora Costescu, *Începuturile artei moderne în sud-estul european*, Edit. Litera, București, 1983, p. 40.

33. Monah Savatie, *op. cit.*, p. 122.

Dacă, pentru unii, lacrimile înduioșătoare ce umezesc ochii sunt un semn că arta respectivă a rușit să urnească sufletele din loc, pentru alții, dimpotrivă, ea nu reușește decât să fie o dovadă în plus a faptului că goliciunea sufletească nu se acoperă cu frunze de smochin. Este un semnal de alarmă. O mărturie a unei forme de trăire spirituală ce simte permanent nevoia biciuirii imagistice, fără de care parcă n-ar putea să vibreze la iubirea divină.

Genul de pictură religioasă ce corespunde unei asemenea trăiri spirituale are o tematică aparte – sunt preferate momentele impresionante, cum ar fi: Patimile, minunile, viziunile – și un mod lacrimogen de tratare. În asemenea condiții nu apare numai pericolul devierii artei *sacre* în cea *religioasă* – aceasta din urmă prezentând atâtea realizări, remarcabile din punct de vedere artistic – ci de devierea respectivelor producții într-un univers al manifestărilor sentimentaliste, aflate adesea în afara celor mai elementare principii estetice. Respectiva "icoană" a părăsit de mult domeniul frumosului autentic, eșuând în sfera penibilului.

Și totuși, nu s-ar putea spune că "kitsch-ul se naște dintr-o nevoie intimă a omului. Creându-și cale liberă către spiritele inculte și naive ingenui, care nu sunt capabile încă de o alegere matură în numele unor exigențe culturale adevărate, kitsch-ul pătrunde în suflet ca infecția într-un organism incapabil de rezistență"³⁴. Privit doar din punctul de vedere al esteticii, kitsch-ul este mai mult o *atitudine* față de artă, decât un anume stil artistic, "mai curând un tip de raport între om și lucruri, decât un lucru anume, un adjectiv, mai curând decât un substantiv, el este, în mod cert, o modalitate estetică de relație cu mediul înconjurător"³⁵.

Din punct de vedere spiritual, kitsch-ul religios este pervertirea autenticei trăiri a tainei iconografice, imposibilitatea pregustării frumuseții împărăției cerurilor. Datorită pervertirii suferite în urma căderii în păcat, este lesne de înțeles de ce, cu toate că fenomenul respectiv reprezintă o injurie artistică, încât toți fug de el, în același timp, mai toți se molipsesc, atât artistul care ajunge să cedeze gustului publicului, cât, mai ales, spectatorul³⁶.

Kitsch-ul "înfrumusețează" realitatea, "«poetizează» în aparență proza vieții și de fapt «prozaizează» poezia ei autentică. Kitsch-ul tocește conflictele, suprimă calea înlăturării lor, «alină» dureri fără a le descoperi cauza, acoperă rușinat răni ce s-ar cuveni vindecate. Și este cu atât mai rău cu cât face toate acestea cu «bunavoință» și cu «duioșie»"³⁷. Pseudo-frumusețea etalată nu are cum să ostoiască setea după frumosul autentic. Rămâne mereu vie și nepotolită dorința de a vedea, parțial și după puterea fiecăruia, frumusețea zilei a opta. Între năzuința către frumosul artistic, specifică naturii umane, și dorul după frumusețea cea dintâi există o întrepătrundere mult mai trainică decât ar putea părea la prima vedere. De fapt, nu se poate opera o separare între frumosul artistic și cel spiritual. Drumul către împărăția cerurilor trece întotdeauna numai prin biserică, icoană vie a frumuseților celor nevăzute. Nu există decât o cale către ele, iar aceasta nu trece niciodată prin "împărăția kitsch-ului".

34. Aleksa Celebanovič, într-un studiu apărut în volumul *Il Kitsch*, apud Achiței, *Ce se va întâmpla mâine?*, p. 93.

35. Abraham Moles, *op. cit.*, p. 23.

36. Abraham Moles, *Psihologia kitsch-ului*, p. 20.

37. Ion Ianoși, *Estetica*, Editura didactică și pedagogică, București, 1978, p. 227.