

ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA
SERIA TEOLOGIE

NR. 21/2015

ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA
SERIA TEOLOGIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor responsabil:
Pr. conf. univ. dr. NICOLAE MORAR

Membrii:

Prof. univ. dr. OTILIA HEDEȘAN
Arhid. prof. univ. dr. IOAN I. ICĂ jr.
Prof. PHILIPP HARNONCOURT
Preside dell'Istituto di Studi Ecumenici „S. Bernardino”, ITALIA
Pr. prof. GHEORGHIOS METALLINOS
Universitatea de Stat Atena, Facultatea de Teologie, GRECIA
Prof. DIMITRIOS GONIS
Lect. dr. REMUS FERARU
Lect. univ. dr. DANIEL LEMENI

SECRETAR ȘTIINȚIFIC DE REDACȚIE:
Pr. conf. univ. dr. CONSTANTIN JINGA

ADRESA REDACȚIEI:
UNIVERSITATEA DE VEST DIN TIMIȘOARA
FACULTATEA DE LITERE, ISTORIE ȘI TEOLOGIE

Bd. Vasile Pârvan nr. 4
300223 TIMIȘOARA
ROMÂNIA

CUPRINS/CONTENTS

Pr. conf. univ. dr. Constantin JINGA, <i>Pierre Hadot, Exerciții spirituale antice și „filosofie creștină” (traducere)/Spiritual Exercises and “Christian Philosophy” (Translation)</i>	p. 21
Pr. conf. dr. Nicolae MORAR, <i>Sacrificiile cultuale precreștine și jertfa euharistică nesângeroasă/Pre-Christian Cultic Sacrifices and the Bloodless Eucharistic Sacrifice</i>	p. 21
Pr. lect. univ. dr. Vasile ITINEANȚ, <i>Tradiția canonică și liturgică privind administrarea Tainei Botezului/The Canonical and Liturgical Tradition as Related to the Sacrament of Baptism</i>	p. 21
Lect. univ. dr. Daniel LEMENI, <i>Spiritualitatea pustiei: o școală a răgazului/The Spirituality of the Desert: a School of Respite</i>	p. 21
Pr. lect. univ. dr. Cosmin PANȚURU, <i>Activitatea bisericească a principelui Transilvaniei Acațiu Bârceanul (Acoș Barcsay – 1658-1660)/The Ecclesiastical Activity of the Transilvanian Prince Acațiu Bârceanul (Acoș Barcsay) (1658 1660)</i>	p. 21
Pr. lect. asoc. dr. Marius FLORESCU, <i>Evoluția gândirii teologice misionare la mișcările evanghelice/The Evolution of Missionary Theological Thought in the Evangelical Movements</i>	p. 21
Pr. lect. asoc. dr. Marius IOANA, <i>Exigențe omiletice în gândirea Sfântului Ioan Gură de Aur/Homiletic Requirements in the Thought of St John Chrysostom</i>	p. 21
Pr. asist. univ. dr. Adrian D. COVAN, <i>Educația creștină a copiilor și tinerilor în lumina învățăturii Sfântului apostol Pavel/The Christian Education of Children and Youth in the Light of the Apostole Paul’s Teaching</i>	p. 21
Pr. drd. Constantin IONUȚ, <i>Spovedania – interferență cu anumite practici psihologice contemporane/Confession – Interference with Some Contemporary Psychological Practices</i>	p. 21
<i>Recenzii/Reviews</i>	p. 21

PIERRE HADOT, EXERCIȚII SPIRITUALE ANTICE ȘI „FILOSOFIE CREȘTINĂ”*

Traducere: pr. conf. univ. dr. Constantin JINGA

Lui Paul Rabbow îi revine meritul incontestabil de a fi demonstrat, în cartea sa intitulată *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*¹, faptul că metoda de meditație, așa cum o regăsim expusă și practică în celebrul tratat al lui Ignatius de Loyola, *Exercitia spiritualia*, își trage rădăcina din exercițiile spirituale ale filosofiei antice. Aici, P. Rabbow expune mai întâi diferitele tipuri de procedee utilizate în argumentațiile retorice menite, în Antichitate, să persuadeze auditoriul, ca de exemplu: hiperbolizarea sau descrierea precipitată a faptelor². În plus, el analizează de o manieră cu totul remarcabilă diferitele tipuri de exerciții spirituale practicate de către stoici și epicurei, subliniind foarte bine faptul că același gen de exerciții spirituale se regăsește și la Ignatius de Loyola. În aceste două privințe, cartea lui Paul Rabbow a deschis noi perspective. Totodată, se prea poate ca autorul nici să nu fi bănuit toate consecințele descoperirii sale. În primul rând, îmi pare că leagă fenomenul exercițiilor spirituale în mod excesiv de ceea ce el numește orientarea spre interior (germ. *Innenwendung*)³, care se produce în secolul al III-lea înainte de Iisus Hristos, în mentalitatea grecească și care se manifestă prin dezvoltarea școlilor stoică și epicureică. În realitate, fenomenul este mult mai vast. El se schițează deja în dialogul socratico-platonician și se prelungește până la finele Antichității; și trebuie legat de însăși esența filosofiei antice; filosofia însăși este reprezentată, la antici, ca un exercițiu spiritual.

Dacă Paul Rabbow are tendința de a limita extensiunea acestui fenomen la perioada elenistică și la cea romană, este pentru că el privește doar la aspectul etic și încă și pe acesta îl analizează doar în acele sisteme de gândire care, asemenea stoicismului și epicureismului, par că acordă preeminență eticii, prin doctrina lor. În fapt, Paul Rabbow definește exercițiul spiritual ca pe un exercițiu moral⁴: „Prin exercițiu moral noi desemnăm – spune el – un demers, un act determinat, destinat a se influența pe sine, efectuat cu scopul bine stabilit de a produce un efect moral precis; el

* Fragment din volumul Pierre Hadot, *Exerciții spirituale și filosofie antică*, trad. Pr. Constantin Jinga, postfață de Ierom. Agapie (Corbu), Editura Sf. Nectarie, Arad, 2015. Mulțumim editurii Sf. Nectarie pentru amabilitatea de a ne a fi acordat permisiunea de a publica aceste fragmente.

¹ Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München, 1954.

² *Ibid.*, p. 23.

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ *Ibid.*, p. 18.

țințește întotdeauna dincolo de sine, în măsura în care se repetă pe sine sau este legat de alte acte, într-un ansamblu metodic.” În creștinism, acest exercițiu moral devine exercițiu spiritual: „Exercițiul spiritual⁵ – care se aseamănă întru totul, prin esență și prin structură, cu exercițiul moral – care și-a atins perfecțiunea și rigoarea devenite clasice, prin *Exercitia spiritualia* ale lui Ignatiu de Loyola, acest exercițiu spiritual ține în mod firesc de sfera religiosului, de vreme ce el urmărește să întărească, să mențină și reînnoiască viața întru Duhul⁶, *vita spiritualis*”. Este adevărat că exercițiul spiritual creștin dobândește un sens nou, în contextul specific spiritualității creștine, inspirată atât de moartea lui Hristos, cât și de viața trinitară a Persoanelor divine. Dar, a vorbi despre simple „exerciții morale”, pentru a desemna exercițiile filosofice ale Antichității, este totuna cu a ignora importanța și semnificația acestui fenomen. După cum am arătat și mai înainte, exercițiile acestea urmăresc producerea unei transformări a viziunii asupra lumii și o preschimbare a ființei. Prin urmare ele au nu doar o valoare morală, ci și una existențială. Nu avem de a face cu un cod de bună purtare, ci cu o metodă de a fi, în sensul cel mai deplin al cuvântului. Denumirea de exerciții spirituale se vedește în cele din urmă a fi cea mai adecvată, pentru că ea indică precis că este vorba despre exerciții care angajează integral spiritul.

Mai mult decât atât, putem avea impresia, citind analiza lui P. Rabbow, că Ignatiu de Loyola ar fi redescoperit metoda exercițiilor spirituale datorită Renașterii, în secolul al XVI-lea, prin studiului retoricii antice⁷. În realitate retorica nu era, în Antichitate, decât un mijloc între multe altele, aflat în slujba exercițiilor – acestea fiind pur filosofice. Pe de altă parte, spiritualitatea creștină specifică secolelor de început ale Bisericii a beneficiat, cel puțin parțial, de moștenirea filosofiei antice și a practicilor spirituale ale acesteia; astfel, Ignatiu de Loyola a putut descoperi *Exercitia*, ca metodă, chiar în tradiția creștină. Paginile următoare își propun să arate, cu ajutorul câtorva texte alese, modul cum exercițiile spirituale antice au supraviețuit în contextul creștinismului primar, care la vremea aceea se afirma prin reprezentanții săi de marcă, ca un curent filosofic propriu.

Dar, înainte de a începe studiul de față, trebuie să precizăm noțiunea de exercițiu spiritual. „Exercițiu” corespunde termenilor grecești de *askesis* (gr.) sau *melete* (gr.). Este necesar să subliniem și să trasăm cât mai clar limitele cercetării noastre. Nu vom vorbi aici despre „asceză”, în sensul modern al termenului, așa cum este acesta definit bunăoară de către K. Heussi: „abținere completă sau restricții referitoare la hrană, la băutură, la somn, la îmbrăcăminte, la proprietate și, în mod deosebit, continență

⁵ *Ibid.*

⁶ „În Spirit” – N. trad.

⁷ Paul Rabbow, *Seelenführung ...*, op. cit., p. 301, nota 5 și p. 306, notele 14 și 17.

sexuală.”⁸ În fapt, trebuie să fim foarte prudenți, atunci când facem distincție între utilizarea în context creștin și apoi în context modern a termenului de „asceză” pe de o parte și, pe de altă parte, utilizarea termenului *askesis* (gr.) în contexte antice. La filosofii din Antichitate, *askesis* (gr.) se referă în sens strict la exercițiile spirituale, adică la lucrarea interioară a minții și a voinței. Faptul că și la unii filosofi antici, așa ca la cinici sau la neoplatonicieni, există și unele practici referitoare la alimentație sau la sexualitate, analoge ascezei creștine, aceasta este o cu totul altă chestiune. Aceste practici sunt diferite de exercițiile filosofice referitoare la lucrarea minții. Și sunt mulți autori⁹ care au abordat excelent această problemă, indicând analogiile și diferențele dintre asceza (în sensul modern al cuvântului) filosofilor și cea a creștinilor. Ceea ce vom analiza noi aici ține mai degrabă de modul cum a fost receptat *askesis* (gr.) – în sensul filosofic al termenului –, în context creștin.

Faptul de o importanță capitală, pentru a putea înțelege fenomenul care ne preocupă aici, este acela că creștinismul a fost prezentat, de către o parte însemnată a tradiției creștine, ca o *filosofie*.

Această asimilare a debutat odată cu scriitorii creștini din secolul al II-lea, pe care noi îi numim apologeți, și în primul rând cu Iustin. Pentru a opune această filosofie, care în perspectiva lor era creștinismul, filosofiei grecești, ei au folosit sintagme precum „filosofia noastră” sau „filosofia barbară”¹⁰. Totuși, ei nu considerau creștinismul ca pe o filosofie oarecare, între multe altele, ci îl apreciau ca fiind filosofia însăși. Tot ceea ce este difuz și împărțit în filosofia greacă, se regăsește sintetizat și sistematizat în filosofia creștină. Pentru autorii creștini din epocă, filosofii greci dețineau

⁸ K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1936, p. 13.

⁹ G. Kretschmar, „Der Ursprung der frühchristlichen Askese”, în *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 61, 1964, pp. 27-67; P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin, 1966 (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. 95); B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, Munich-Vienne, 1969; Frank (ed.), *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, Wege der Forschung, 409, Darmstadt, 1975; R. Hauser, G. Lanczkowski, art. „Askese”, în *Historische Wörterbuch der Philosophie*, t. I, col. 538-541, vezi și bibliografia aferentă; J. De Guibert, „Ascèse”, în *Dictionnaire de spiritualité*, I., col. 936-1010.

¹⁰ Iustin, *Dialog*, 8 [În lb. rom. Iustin Martirul și Filosoful, *Dialog cu iudeul Tryfon*, VIII, trad. Pr. Prof. Olimp Căciulă, în vol. *Apologeți de limbă greacă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, col. P.S.B. 2, București, 1980, pp. 100-101 – N. trad.]; Tatian, *Adv. Graecos*, 31, 35, 55; Meliton, în Eusebiu de Cezareea, *Hist. Eccl.*, IV, 26, 7 [În lb. rom. vezi Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, în vol. *Scrieri. Partea întâia*, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, col. P.S.B. 13, București, 1987, pp. 175-176 – N. trad.]

fragmente din Logos¹¹, în vreme ce creștinii au parte de Logos pe deplin, întrupat în Iisus Hristos. Dacă a filosofa este a trăi conform legii Rațiunii, creștinii filosofează, pentru că și ei trăiesc în conformitate cu cu legea Logosului divin¹². Această temă va fi reluată pe larg de către Clement Alexandrinul, în scrierile căruia observăm că există o legătură strânsă între filosofie și *paideia*, educația spiritului uman. Deja în filosofia greacă, Logosul, Pedagogul divin, pusese început lucrării de educare a umanității; creștinismul, fiind el însuși descoperire deplină a Logosului, este filosofia cea adevărată¹³, care „ne învață să viețuim în așa fel încât să ne asemănăm pe cât putem lui Dumnezeu și să primim iconomia (*oikonomia*) mântuirii ca principiu conducător al întregii noastre educații și instrucții”¹⁴. Această identificare între creștinism și adevărata filosofie va inspira numeroase aspecte legate de doctrina lui Origen și va rămâne vie în toată tradiția origenistă, mai cu seamă la capadocieni: Vasile al Cezareii, Grigorie de Nazianz și Ioan Hrisostom¹⁵. Aceștia vorbesc despre „filosofia noastră”, despre „filosofia desăvârșită” sau despre „filosofia lui Hristos”. Probabil că am putea să ne punem întrebări legate de legitimitatea unei astfel de identificări și dacă nu cumva ea a contribuit în mod esențial la „elenizarea” creștinismului, despre care se vorbește adesea. Nu voi aborda, aici, această problemă de altfel deosebit de complexă. M-aș limita mai degrabă la a afirma că, prezentând creștinismul ca pe o filosofie, această tradiție moștenește, de bună seamă pe deplin conștient, un curent preexistent în tradiția iudaică și vizibil mai ales la Philon Alexandrinul¹⁶. Iudaismul este prezentat de către acesta ca o *patrios philosophia*, ca filosofia tradițională a poporului iudeu. Regăsim acest mod de exprimare și la Flavius Josephus¹⁷.

Ceva mai târziu, când monahismul va fi considerat ca întruchipare a perfecțiunii creștine, el va fi prezentat ca o *filosofie*, mai ales cu începere din secolul al IV-lea – așa de exemplu aflăm la Grigorie de Nazianz¹⁸, la Grigorie de Nyssa și Ioan Hrisostom¹⁹ și, fără niciun echivoc, la Evagrie

¹¹ Iustin, *Apol.*, II, 10, 1-3; 13, 3; Lactanțiu, *Inst.*, VII, 7, 7: „*Particulatim veritas ab his tot comprehensa est*”; VII, 8, 3: „*Nos igitur certioribus signis eligere possumus veritatem, qui eam non ancipiti suspicione collegimus, sed divina traditione cognovimus.*”

¹² Iustin, *Apol.*, I, 46, 1-4.

¹³ Clement Alexandrinul, *Strom.*, I, 13, 57, 1-58, 5; I, 5, 28, 1-32, 4.

¹⁴ *Ibid.*, I, 11, 52, 3 [În lb. rom. vezi Clement Alexandrinul, *op. cit.*, ed. cit., p. 40 – N. trad.]

¹⁵ Principalele texte se regăsesc antologate în cartea lui A.-N. Malingrey, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IV^e siècle ap. J.-C.*, Paris, 1961.

¹⁶ Philon, *Legatio ad Caium*, § 156 și § 245; *Vita Mosis*, II, 216; *De vita contemplativa*, § 26.

¹⁷ Flavius Josephus, *Antiquit. Iud.*, 18, 11 și 23.

¹⁸ Grigorie de Nazianz, *Apol.*, 103, PG 35, 504 A.

¹⁹ Ioan Hrisostom, *Adv. op. vit. mon.*, III, 13, PG 47, 372.

Ponticul. Regăsim această atitudine și în secolul al V-lea, ca de exemplu: Theodoret de Cyr²⁰. Și în acest caz, Philon Alexandrinul²¹ a fost un deschizător de drumuri, el fiind cel ce a pus numele de „filosofi”, *therapeuților* – despre care ne spune că trăiau în singurătate, meditănd asupra Legii și dedicându-se contemplației. După cum bine a demonstrat Jean Leclercq²², Evul Mediu latin va continua, sub influența tradiției grecești, să folosească termenul de *philosophia* cu referire la viața monahală. Așa se face, prin urmare, că un text cistercian poate să spună, despre discipolii lui Bernard de Clairvaux, că erau inițiați de către acesta „în discipline precum filosofia celestă”²³. Ioan de Salisbury afirmă la rândul său, în cel mai corect și mai autentic mod, că monahii „filosofează”²⁴.

Este de o importanță capitală acest fenomen de asimilare dintre creștinism și filosofia antică și de bună seamă, oricât am insista asupra lui, tot nu ar fi suficient. Să fim bine înțeleși. Vom reveni asupra acestui subiect și mai ales asupra componentei învederat creștine a acestei „filosofii”, precum și asupra preocupărilor avute în vedere de către creștini, de a o raporta la tradiția biblică și evanghelică. Pe de altă parte, este vorba despre un curent limitat din punct de vedere istoric și mai mult sau puțin legat de tradiția apologetilor și a lui Origen. Însă cert este că el există, a avut o importanță considerabilă, iar consecințele sale presupun și pătrunderea în paradigma creștină, dinspre tradiția filosofică, a exercițiilor spirituale. Odată cu aceste exerciții spirituale, creștinismul a preluat și un fel anume de viațuire, o anume atitudine, o anume nuanță spirituală, pe care nu le avea de la început – ceea ce este semnificativ, pentru că demonstrează un lucru deosebit de important: de vreme ce creștinismul a putut fi receptat ca o filosofie, înseamnă că filosofia era deja privită ea însăși, înainte de orice altceva, ca un mod de a fi, ca o manieră de a trăi. După cum observă și Jean Leclercq: „În Evul Mediu monastic, la fel ca și în Antichitate, *philosophia* desemnează nu o teorie sau o metodă de cunoaștere, ci o înțelepciune trăită, o modalitate de a viețui conform unei rațiuni anume.”²⁵

Atitudinea fundamentală a filosofului stoic sau platonician era aceea de *prosoche* (gr.), de permanentă atenție față de propria persoană, de neîntreruptă luare aminte, de statornică trezvie. Omul trăind în trezvie este mereu perfect conștient nu doar de ceea ce face, ci și de ceea ce este, adică

²⁰ Theodoret de Cyr, *Hist. Philoth.*, II, 3, 1; IV, 1, 9; IV, 2, 19; IV, 10, 15; VI, 13, 1; VIII, 2, 3 Canivet.

²¹ Philon, *De vita contemplat.*, § 2 și § 30.

²² J. Leclercq, „Pour l’histoire de l’expression *philosophie chretienne*”, în *Mélanges de science religieuse*, t. IX, 1952, pp. 221-226.

²³ *Exordium magnum Cisterciense*, PL 185, 437.

²⁴ Ioan de Salisbury, *Policraticus*, VII, 21, PL 199, 696.

²⁵ J. Leclercq, „Pour l’histoire de l’expression *philosophie chretienne*”, art. cit., p. 221.

de locul său în univers și în raport cu Dumnezeu. Această conștiință de sine este înainte de toate o conștiință morală, care va urmări constant să împlinească o purificare și o îndreptare a intenției: ea priveghează neconținut ca nicio acțiune să nu fie întemeiată pe vreo altă rațiune, decât pe voința de a înfăptui binele. Dar această conștiință de sine nu este doar o conștiință morală, ci ea este și o conștiință cosmică: omul „atent” trăiește permanent în prezența lui Dumnezeu, în „pomenirea lui Dumnezeu”, consimțind bucuros la voința Rațiunii universale și privind toate lucrurile cu privirea lui Dumnezeu Însuși.

Toate cele descrise mai sus reprezintă o postură filosofică prin excelență, postură specifică și filosofului creștin. Ea este formulată deja de către Clement Alexandrinul, într-o frază ce anticipează spiritul care, ceva mai târziu, devine dominant în monahismul de inspirație filosofică: „Mi se pare că asta e pricina că legea cea dumnezeiască a atârnat în chip necesar deasupra capetelor noastre frica, pentru ca filosoful, prin temerea de Dumnezeu (*eulabeia*) și luare aminte (*prosoche*), să dobândească liniștea sufletească (*amerimnia*) și s-o păstreze, rămânând în toate împrejurările vieții desăvârșit și fără de păcat.”²⁶ Această lege dumnezeiască este, la Clement, atât Rațiunea universală a filosofilor, cât și Cuvântul divin al creștinilor; ea inspiră frică nu în sensul unei pasiuni sufletești, blamată ca atare de către stoici, ci în sensul unei atitudini precaute în gândire și în faptă. Luarea aminte la sine rodește *amerimnia* (gr.), liniștea sufletului – unul dintre obiectivele spre a căror dobândire se va îndrepta monahismul.

Luarea aminte la sine face obiectul unei predici semnificative în acest sens, a lui Vasile de Cezareea²⁷. Referindu-se la versiunea grecească a unui fragment din Deuteronom²⁸: „Ia aminte de tine însuși, ca nu cumva un cuvânt ascuns în inima ta să se prefacă în păcat”, Vasile dezvoltă o adevărată teorie despre *prosoche* (gr.), puternic influențată de tradițiile stoică și platoniciană. Asupra acestui fenomen vom mai reveni. Pentru moment, putem consemna doar faptul că Vasile glosează astfel în jurul acestui loc biblic, pentru că expresia din Deuteronom evocă, pentru el, un termen tehnic din filosofia

²⁶ Clement Alexandrinul, *Strom.*, II, 20, 120, 1. [În lb. rom. vezi Clement Alexandrinul, *Stromatele*, în vol. *Scrieri. Partea a doua*, trad. Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, col. P.S.B. vol. 5, 1982, p. 171 – N. trad.]

²⁷ Vasile al Cezareii, *In Illud Attende tibi ipsi* (PG 31, col. 197-217), ed. crit. S. Y. Rudberg, *Acta Universitatis Stockholmsensis, Studia Graeca Stockholmsensia*, 2, Stockholm, 1962. [În lb. rom. vezi Sfântul Vasile cel Mare, *Omiliile și cuvântări. Omilia a III-a. La cuvintele „Ia aminte la tine însuși”*, în vol. *Scrieri. Partea întâia*, trad. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, col. P.S.B. 17, București, 1986, pp. 365 sq. – N. trad.] P. Adnès, în *Dictionnaire de spiritualité*, t. VI, col. 108, art. „Garde du coeur”, semnalează că sunt mai multe predici, care se referă la această temă; citează: C. Baur, „Initia Patrum Graecorum”, în *Studi e Testi*, Cit. Vatican, 1955, t. 181, 2, p. 374.

²⁸ Deuteronom 15:9

antică. Luarea aminte la sine se referă, în optica autorului, la deșteptarea în noi înșine a principiilor raționale de gândire și de acțiune pe care Dumnezeu le-a sădit în sufletul fiecăruia dintre noi²⁹, pentru ca noi să putem fi cu luare aminte la noi înșine, mai precis pentru a ne păzi mintea și sufletul, și nu spre a ne îngriji de ceea ce este al nostru, adică de trup, sau de ceea ce este în jurul nostru, adică de posesiunile materiale³⁰. Ea constă, totodată, în luarea aminte la frumusețea sufletului nostru, prin întreprinderea în mod repetat a unui examen de conștiință, spre cunoașterea de sine³¹. În felul acesta, vom putea să ne folosim de gândurile de judecată referitoare la noi înșine: dacă ne socotim pe noi înșine a fi bogați și de vreun rang mai înalt, ne vom aduce aminte că suntem făcuți din pământ și ne vom întreba unde sunt de-acum toți cei vrednici de cinste, care au trăit înaintea noastră. Dacă, dimpotrivă, suntem săraci și disprețuiți, vom lua aminte la toate bogățiile și splendorile pe care ni le oferă creațiunea: trupul nostru, pământul, cerul, corpurile cerești și ne vom aduce aminte de vocația noastră dumnezeiască³². Este ușor de recunoscut, în aceste teme, caracterul lor filosofic.

Prosoche, luarea aminte la sine³³, atitudine fundamentală a filosofului, va deveni atitudinea fundamentală a monahului. Din acest motiv, în a sa *Viață a Sfântului Antonie cel Mare*,³⁴ alcătuită în anul 357, Atanasie se limitează la a spune că Sfântul Antonie „a luat aminte la sine însuși”. Iar Antonie, pe moarte fiind, le spunea ucenicilor lui: „Trăiți ca și cum fiecare zi ar fi ultima, luând aminte la voi înșivă și ținând minte îndemnurile mele.”³⁵ În secolul al VI-lea, Dorotei al Gazei făcea următoarea remarcă: „Noi ne aflăm într-o așa de mare pierzanie și lene, că nu știm nici de ce am ieșit, nici ce am voit. De aceea nu numai că nu înaintăm, ci avem și necazuri neconținut. Iar aceasta ni se întâmplă din faptul că nu avem *prosoche* în inima noastră.”³⁶

²⁹ Vasile, *In Illud Attende*, 2, 201 B.

³⁰ *Ibid.*, 3, 204 A – unde autorul se folosește de binecunoscuta distincție stoic-platoniciană.

³¹ *Ibid.*, 3, 204 B; 5, 209 B.

³² *Ibid.*, 5-6, 209 C-213 A.

³³ Referitor la exercițiile următoare, sunt util de consultat articolele din *Dictionnaire de Spiritualité*: „Attention”, „Apatheia”, „Contemplation”, „Examen de conscience”, „Direction spirituelle”, „Exercices spirituels”, „Cor.”, „Garde du coeur”.

³⁴ Atanasie cel Mare, *Viața Sfântului Antonie cel Mare*, PG 26, 844B.

³⁵ *Ibid.*, 969 B [În lb. rom., Sf. Atanasie cel Mare, *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, în vol. *Scrieri. Partea a doua*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, col. P.S.B. 16, București, 1988, p. 204. Aici, am urmat versiunea în lb. franceză a autorului. – N. trad.]

³⁶ Dorotei de Gaza, *Didaskaliai*, X, 104, l. 9, L. Regnault și J. de Préville (ed.), *Sources Chrétiennes*, Paris, 1963, t. 92 (citările următoare corespund nr. paragrafului și liniei paragrafului). [În lb. rom. vezi Ava Dorotei, *Învățăături*, X.1, în vol. *Filocalia IX*, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, p. 575 – N. trad.]. Noțiunea de *prosoche* joacă un rol foarte important în

Această luare aminte, această trezvie presupune o concentrare permanentă asupra prezentului, care trebuie trăit ca și cum ar fi pentru prima și pentru ultima oară. Este un efort care trebuie permanent înprospătat. Antonie, aflăm de la Atanasie, nu căuta să-și aducă aminte de vremurile deja trecute, ci în fiecare zi se nevoia din nou, ca și cum ar fi luat-o mereu de la capăt³⁷. L-am văzut deja pe Antonie îndemnându-și călugării, în ceasul morții: „Trăiți ca și cum fiecare zi ar fi ultima”³⁸. Iar Atanasie ne face cunoscut încă unul dintre cuvintele acestuia: „dacă am trăi și noi ca și cum ar trebui să murim în fiecare zi, atunci nu am păcătui.” Trebuie să ne trezim dimineța cu gândul că nu vom rămâne în viață până seara și să ne culcăm socotind că nu ne vom mai trezi³⁹. „Să ai moartea înaintea ochilor tăi în fiecare zi, spunea odinioară Epictet, și atunci niciun gând josnic și nicio dorință exagerată nu te vor mai încerca.”⁴⁰ La fel și Marcus Aurelius: „Astfel să acționezi, să exprimi și să gândești fiecare lucru, ca și cum ai putea să părăsești chiar în această clipă viața.”⁴¹ Dorotei de Gaza leagă și el destul de strâns, *prosoche* de iminența morții: „Deci, fraților, să ne sârguim până avem vreme [...]. Iată, de când vorbim, au trecut două sau trei ceasuri, care s-au scăzut din viața noastră și ne-am apropiat de moarte. Apoi, cum nu ne înfricoșăm, ci pierdem în zadar vremea?”⁴² Și încă: „Să luăm deci aminte la noi înșine, fraților. Să fim treji cât avem timp.”⁴³

Concentrarea asupra prezentului este, în același timp, control al gândurilor, acceptare a voinței divine și purificare a intențiilor în relația cu aproapele. Ne este cunoscută cugetarea lui Marcus Aurelius, ce rezumă într-un mod remarcabil concentrarea constantă asupra prezentului: „În orice loc și întotdeauna, depinde de tine să fii mulțumit, cu pietate, de împrejurările *prezente*, și să te porți conform dreptății față de oamenii *prezenți* în jurul tău, și să-ți aplici, în slujba reprezentării (*phantasia*, gr.) *prezente*, toate regulile discernământului (*emphilotechnein*, gr.), ca să nu se strecoare nimic care să nu fie o reprezentare adevărată.”⁴⁴ Vigilența neîntreruptă asupra gândurilor și

întreaga tradiție monahală, așa de exemplu la Diadoh al Foticeii, *Kephalaia Gnostika*, p. 27, p. 28, 19 E. des Places [În lb. rom., *Capetele gnostice*, în *Filocalia I* – N. trad.].

³⁷ Atanasie cel Mare, *Viața Sfântului Antonie cel Mare*, 853 A, 868 A, 969 B. [În lb. rom., ed. cit. – N. trad.]

³⁸ Vezi mai sus, nota 39.

³⁹ Atanasie cel Mare, *Viața Sfântului Antonie cel Mare*, 872 A [În lb. rom., ed. cit., p. 204 – N. trad.]

⁴⁰ Epictet, *Manu.*, § 21. [În lb. rom. vezi Epictet, ed. cit., p. 29. Aici am urmat versiunea autorului. – N. trad.]

⁴¹ Marcus Aurelius, *Gânduri ...*, II, 11 [În lb. rom., vezi ed. cit., p. 89 – N. trad.]

⁴² Dorotei de Gaza, § 114, 1-15 [În lb. rom., vezi ed. cit., XI, 2, pp. 586-587 – N. trad.]

⁴³ *Ibid.*, § 104, 1-3 [În lb. rom., vezi ed. cit., XI, 2, p. 586 – N. trad.]

⁴⁴ Marcus Aurelius, *Gânduri ...*, VII, 54 [În lb. rom., vezi ed. cit., p. 221. Versiunea românească diferă pe alocuri de cea a autorului, pe care am redat-o aici. – N. trad.]

asupra intențiilor se regăsește în spiritualitatea monastică. Aceasta ar fi „paza inimii”⁴⁵, *nepsis* (gr.)⁴⁶, privegherea. Și nu avem de a face, aici, cu un simplu exercițiu de conștiință morală; *prosoche* reasează omul în starea sa autentică, adică îl pune în relație cu Dumnezeu. *Prosoche* echivalează cu exercițiul permanent al prezenței lui Dumnezeu. De exemplu Porfir, discipolul lui Plotin, scria următoarele: „În orice faptă, în orice lucrare, în orice cuvânt, fie ca Zeul să fie prezent, ca martor și ca păzitor!”⁴⁷ A fost, aceasta, una dintre temele fundamentale ale *prosoche* filosofică: prezența în raport cu Zeul și prezența în raport cu sine. „Într-un singur lucru găsește-ți desfătarea și odihna: trecerea de la o acțiune în interesul semenilor, la o alta în interesul semenilor, aducându-ți aminte de Zeu.”⁴⁸ Această cugetare a lui Marcus Aurelius este legată de aceeași temă, care presupune exercițiul prezenței zeului și, totodată, ne atrage atenția asupra unei expresii pe care o vom regăsi mai târziu, jucând un rol important în spiritualitatea monastică. „Aducerea aminte de Dumnezeu” sau „pomenirea lui Dumnezeu” presupune raportarea perpetuă la Dumnezeu, în fiecare clipă a vieții noastre. Vasile al Cezareii o leagă în mod explicit de paza inimii: „Trebuie să ne păzim inimile cu o deplină trezvie, pentru ca niciodată să nu lăsăm ca gândul nostru să se abată de la Dumnezeu.”⁴⁹ Diadoh al Foticeii evocă și el, adeseori, această temă. Pentru el, „paza inimii” este întru totul sinonimă cu *prosoche*: „Sunt foarte puțini aceia care își cunosc cu de-amănuntul toate greșelele lor, ei sunt doar aceia a căror minte nu e răpită niciodată de la pomenirea lui Dumnezeu”⁵⁰ „De atunci [de la păcatul strămoșesc], cu anevoie își mai poate aduce omul aminte de Dumnezeu sau de poruncile Lui.”⁵¹ Trebuie să „închidem minții toate ieșirile, cu pomenirea lui Dumnezeu.”⁵² „E propriu bărbatului iubitor de virtute să țină pururea pământul inimii în focul pomenirii lui Dumnezeu, ca așa, curățindu-se răul puțin câte puțin sub dogoarea bunei pomeniri, sufletul să se întoarcă cu desăvârșire la strălucirea sa firească, spre și mai multă slavă.”⁵³

⁴⁵ Atanasie, *Viața Sfântului Antonie cel Mare*, 873 C. Vasile, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 921 B; Cassian, *Collat.*, t. I (SC, t. 42), p. 84: „*Ut scilicet per illas (virtutes) ab universis passionibus noxiis inlaesum parare cor nostrum et conservare possimus.*”

⁴⁶ Dorotei de Gaza, § 104 și *passim*.

⁴⁷ Porfir, *Ep. Marcella*, § 12, p. 18. 10 Pötscher.

⁴⁸ Marcus Aurelius, *Gânduri ...*, VI, 7 [În lb. rom., vezi ed. cit., p. 175 – N. trad.]

⁴⁹ Vezi mai sus, nota 50.

⁵⁰ Diadoh al Foticeii, *Kephalaia Gnostika*, p. 27, p. 98, 11. des Places [În lb. rom., vezi *Capetele gnostice*, în *Filocalia* I, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Institutul de Arte Grafice „Dacia Traiană”, Sibiu, 1947, p. 344 – N. trad.].

⁵¹ *Ibid.*, 56, p. 117, 15 des Places. [În lb. rom., vezi ed. cit., p. 356 – N. trad.].

⁵² *Ibid.*, 59, p. 119, 1-21 des Places. [În lb. rom., vezi ed. cit., p. 357 – N. trad.].

⁵³ *Ibid.*, 97, p. 160, 3 des Places. [În lb. rom., vezi ed. cit., p. 387 – N. trad.].

Această aducere aminte de Dumnezeu sau pomenirea lui Dumnezeu este în mod evident esența a ceea ce reprezintă *prosoche*, metoda cea mai radicală de a fi prezent înaintea lui Dumnezeu și de a fi prezent față de sine. Totuși, luarea aminte la sine nu se poate limita la o intenție difuză. Am văzut că Diadoh al Foticeii vorbește despre „aducerea aminte de Dumnezeu și poruncile Lui”. La fel și în filosofia antică, *prosoche* presupunea meditația și memorarea regulii de viață (*kanon*, gr.), a principiilor ce urmau a fi aplicate în orice împrejurare particulară, în fiecare moment al vieții. Principiile de viață și „dogmele” fundamentale trebuiau să fie permanent la îndemână.

Sunt chestiuni pe care le regăsim și în tradiția monahală. Aici, „dogmele” filosofice sunt înlocuite cu „poruncile”, ca regulă de viață evanghelică, mai precis cuvintele lui Hristos, enunțând principiile vieții creștine. Dar, pe lângă comandamentele evanghelice, regula de viață se poate inspira și din cuvintele „Bătrânilor”, adică ale primilor călugări. Antonie, aflat în ceasul morții, își sfătuiește ucenicii să-și aducă aminte de îndemnul său⁵⁴. „Trebuie să iscodim însă și căile urmate de călugării dinaintea noastră și să ne îndreptăm către ele” – arată Evagrie Ponticul⁵⁵. Comandamente evanghelice și cuvinte ale Bătrânilor – toate se prezintă sub forma unor sentințe scurte care, la fel ca și în tradiția filosofică, se pot memora cu ușurință și astfel se poate medita asupra lor. Acestei nevoi de a memora și de a medita îi răspunde multitudinea de antologii de apoftegme și de *kephalaia* [gr., „capete” – n. trad.], pe care o întâlnim în literatura monastică. Apoftegmele⁵⁶ sunt cuvinte ilustre ale Bătrânilor, ale Părinților pustiei, rostite în împrejurări determinate. Acest gen literar era cunoscut și în tradiția filosofică: îl regăsim în numeroase exemple din lucrarea lui Diogenes Laertios. Cât despre *kephalaia*⁵⁷, acestea sunt colecții de sentințe relativ scurte, grupate cel mai adesea în „centurii [sute de capete – n. trad.]”. Și acesta este un gen literar ținut la mare cinste, în literatura filosofică tradițională: îi aparțin, de pildă, *Gândurile* ... lui Marcus Aurelius sau *Sentințele* lui Porfir. Sunt genuri literare care răspund nevoii de meditație.

Asemenea meditației filosofice, și meditația creștină se va dezvolta valorificând toate mijloacele retorice, mobilizând toate resursele imaginarului. Așa se face, de exemplu, că Evagrie Ponticul își îndeamnă ucenicul să-și imagineze propria moarte, să-și imagineze cum propriul său trup intră în descompunere, să-și imagineze ororile și suferințele sufletului în

⁵⁴ Vezi mai sus, nota 39.

⁵⁵ Evagrie, *Praktikos*, § 91 Guillaumont [În lb. rom. vezi Evagriei Ponticul, *Ziceri ale unor sfinți monahi*, în vol. *Tratatul practic. Gnosticul*, trad. Cristian Bădiliță, Polirom, Iași, 1997, p. 113 – N. trad.]

⁵⁶ Vezi articolul „Apophthegmata”, în *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. I, 1950, pp. 545-550 (Th. Klauser).

⁵⁷ E. von Ivanka, „Kephalaia”, în *Byzantinische Zeitschrift*, t. 47, 1954, pp. 285-291.

iad, focul cel veșnic și, în opoziție cu toate acestea, „bunătățile cele ce se păstrează dreptilor”⁵⁸.

În orice caz, meditația trebuie să fie constantă. Dorotei al Gazei insistă serios asupra acestui punct: „Cugetați-le pe acestea pururea în sinea voastră, fraților, ca să deprindeți cuvintele sfinților bătrâni, ca să vă sârguiți să căutați și să vă folosiți voi înșivă și unii pe alții.”⁵⁹ „Dacă ne-am aminti, fraților, de cuvintele sfinților bătrâni, dacă am cugeta la ele totdeauna, cu greu am păcătui, cu greu am cădea în nepăsare”⁶⁰ „De vrei să-ți vină în minte cuvintele acestea, la momentul potrivit, atunci nu te opri din a cugeta la ele.”⁶¹ Există, în viața spirituală, ceva ca un fel de conspirație între cuvintele normative, care sunt memorate și asupra cărora medităm și, de cealaltă parte, evenimentele care ne dau ocazia de a le pune în practică. Dorotei al Gazei le făgăduiește ucenicilor săi că, de vor cugeta mereu asupra „cuvintelor sfinților”, vor putea avea mereu folos în toate împrejurările⁶². Prin aceasta, el vrând să spună că ucenicul va putea recunoaște voia lui Dumnezeu în orice împrejurare, cu ajutorul cuvintelor Părinților inspirați, la rândul lor, prin voia Domnului.

De bună seamă, luarea aminte la sine, trezvia presupun practicarea unui examen de conștiință. Am întâlnit deja, la Vasile de Cezareea⁶³, această legătură strânsă între *prosoche* și examinarea conștiinței. Practica examenului de conștiință apare pentru prima oară în tradiția creștină, după câte se pare, la Origen⁶⁴, într-un comentariu la pasajul din *Cântarea Cântărilor*: „Dacă însă tu te știi, pe tine, cea mai frumoasă între femei ...” Sufletul, arată Origen, trebuie să-și analizeze sentimentele și faptele. Își propune lucrarea binelui? Se află în căutarea virtuților? Înaintează pe cale? Și-a reprimat întru totul patima mâniei sau a tristeții, patima fricii, a iubirii de slavă? Care este felul său de a da și de a primi, de a judeca întru adevăr? Această însăilare de întrebări, care nu prezintă nicio trăsătură propriu creștină, se situează întru totul în tradiția filosofică a examenului de conștiință, așa cum recomandau pitagoricenii, epicureii, stoicii, mai cu

⁵⁸ *Apophthegmata Patrum*, PG 65, 173 A-B. [În lb. rom. vezi *Pentru Avva Evagrie*, 1, în ***, Pateric Egyptian, Ediția reproduce originalul tradus de monahul Pafnutie Dascălul de la Mănăstirea Neamț și tipărit de Sfântul Grigorie Dascălul la București, în anul 1828, diortosit, completat și adnotat de monahul Filotheu Bălan, ed.a V-a rev., tipărită cu binecuvântarea Prea Sfințitului Părinte Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului, Editura Cartea Ortodoxă, Alexandria și Editura Sophia, București, 2011, p. 86 – N. trad.]

⁵⁹ Dorotei de Gaza, § 60, 27. [În lb. rom., vezi ed. cit., IV.14, p. 527 – N. trad.]

⁶⁰ *Ibid.*, § 69, 2. [În lb. rom., vezi ed. cit., VI.1, p. 538 – N. trad.]

⁶¹ *Ibid.*, § 189, 4-5. [În lb. rom., vezi ed. cit. Aici, am urmat versiunea autorului. – N. trad.]

⁶² *Ibid.*, § 60, 30. [În lb. rom., vezi ed. cit., VI.1, p. 538 – N. trad.]

⁶³ Vezi mai sus, nota 35.

⁶⁴ Origen, *In Cant.*, p. 143, 27 Baehrens.

seamă Seneca și Epictet, precum și alți filosofi, așa ca Plutarh sau Galien⁶⁵. Regăsim aceeași practică și la Ioan Hrisostom⁶⁶ sau, mai ales, la Dorotei al Gazei: „Pe lângă examinarea noastră de fiecare zi, trebuie să ne analizăm an de an, lună de lună, săptămână de săptămână și să ne întrebăm: Cum mă găsesc acum, în privința acestei patimi, care mă asuprea săptămâna trecută? La fel, în fiecare an: Fost-am oare biruit de această patimă în anul ce-a trecut? Cum stau în privința ei, acum?” „Părinții au vorbit despre cât de folositor este pentru fiecare, ca periodic să se curățească, cercetându-se pe sine în toată seara, despre cum și-a petrecut ziua, precum și în toată dimineața, despre cum și-a petrecut noaptea [...]. Dar, în realitate, noi, cei ce săvârșim mulțime de păcate, avem mare trebuință, de vreme ce avem memoria atât de scurtă, să ne cercetăm pe noi înșine tot la câte șase ore, pentru a putea cunoaște cum le-am petrecut și în ce fel am păcătuit.”⁶⁷ Descoperim un detaliu interesant și în *Viața Sfântului Antonie cel Mare*, de Atanasie. Conform biografului său, Antonie le recomanda ucenicilor să-și noteze în scris faptele lor și mișcările sufletului. Este probabil ca practica examenului de conștiință efectuat în scris să fi existat deja în tradiția filosofică⁶⁸. Era de bună seamă utilă, de nu chiar necesară, pentru a conferi mai multă precizie căutării. Dar în cazul lui Antonie este vorba, de această dată, despre valoarea terapeutică a scriiturii. „Fiecare să-și însemneze în scris, îndeamnă Antonie, faptele și mișcările sufletului său, ca și cum ar urma să le facă cunoscute altora.”⁶⁹ Căci, arată el mai departe, nu am avea îndrăzneala de a păcătui în public, înaintea altora. „Scrisul înlocuiește aici ochiul aproapelui.” Actul scriiturii prilejuiește, după Antonie, impresia de a te afla în public, de a te da în spectacol. Despre valoarea terapeutică a scriiturii pare a fi vorba și în textul lui Dorotei de Gaza, unde se vorbește despre faptul că acesta primea „ușurare și folos”⁷⁰ doar pentru că îi scria duhovnicului său. Încă o remarcă psihologică interesantă: Platon și Zenon consemnaseră cu referire la calitatea viselor, cum că aceasta permite o

⁶⁵ Vezi pentru referințe, I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969, pp. 66-71.

⁶⁶ Ioan Hrisostom, *Non esse ad gratiam concionandum*, PG 50, 659-660.

⁶⁷ Dorotei de Gaza, § 111, 13 și 117, 7. [În lb. rom., vezi ed. cit. Aici, am urmat versiunea autorului. – N. trad.]

⁶⁸ Vezi I. Hadot, *Seneca ..., op. cit.*, p. 70.

⁶⁹ Atanasie cel Mare, *Viața Sfântului Antonie cel Mare*, 924 B. [În lb. rom., vezi ed. cit. Aici, am urmat versiunea autorului. – N. trad.]

⁷⁰ Dorotei de Gaza, § 25.

evaluare a stării sufletului. Regăsim această observație la Evagrie Ponticul⁷¹ și la Diadoh al Foticeii⁷².

În fine, *prosoche* mai presupune și stăpânirea de sine, adică triumful rațiunii asupra patimilor, de vreme ce patimile sunt cele care provoacă distragerea atenției, împrăștierea, risipirea sufletului. Literatura monastică insistă mult asupra acestor consecințe ale patimilor, adeseori personificate în forme demonice. Exercițiile monastice vizând stăpânirea de sine păstrează numeroase amintiri din filosofia antică. Astfel, îl putem vedea pe Dorotei al Gazei recomandând ucenicilor săi, așa ca odinioară Epictet, să înceapă prin a se exersa în lucrurile mărunte, pentru a-și forma în felul acesta o deprindere⁷³; de asemenea, îi îndeamnă să-și micșoreze treptat numărul de greșeli, pentru ca în final să pună capăt unei patimi⁷⁴. La fel și Evagrie⁷⁵, propune combaterea unei patimi printr-o altă patimă, opusă celei dintâi, de exemplu: desfrânarea prin grija pentru o bună reputație; aceasta, desigur, până se ajunge la stadiul la care patima poate fi combătută direct, prin virtutea care o contrazice. Aceasta era și metoda propusă odinioară de către Cicero, în *Tusculanes*⁷⁶.

Am afirmat deja că receptarea exercițiilor spirituale în cadrul creștinismului a adus cu sine o anume atitudine spirituală, un anume stil de viață care nu se regăseau înainte, aici. Înainte de toate, este chiar noțiunea de exercițiu. În faptul de a repetea anumite acte, de a îndeplini un *trainign*⁷⁷ pentru a te schimba și a te transforma pe tine însuși este o reflexie, o distanță foarte diferită de spontaneitatea evanghelică. Luarea aminte la sine, care ține de esența *prosoche*, prilejuiește o adevărată tehnică a introspecției, un extraordinar rafinament al analizei în examinarea conștiinței, precum și în ceea ce ține de discernământ, de deosebirea duhurilor. În fine dar nu în ultimul rând, idealul urmărit, scopurile propuse prind nuanțe tot mai pregnant stoice și platoniciene, mai precis neoplatoniciene – morala stoică fiind integrată de către neoplatonism, la sfârșitul Antichității.

Perfecțiunea spirituală, de exemplu, este descrisă într-o manieră perfect stoică, ca transformare a voinței proprii în sensul identificării acestia

⁷¹ Evagrie, *Praktikos*, §§ 54-56. Cf. F. Refoulé, „Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique” în *Supplément de la Vie spirituelle*, t. 59, 1961, pp. 470-516.

⁷² Diadoh al Foticeii, *Kephalaia Gnostika*, 37, p. 106 des Places. [În lb. rom., ed. cit., p. 349 – N. trad.].

⁷³ Dorotei de Gaza, § 20. Autorii ediției în limba franceză a lucrării lui Dorotei de Gaza fac referință, în nota aferentă, la Epictet, *Dialoguri*, I, 18, 18.

⁷⁴ *Ibid.*, § 120. Autorii ediției în limba franceză a lucrării lui Dorotei de Gaza fac referință, în nota aferentă, la Epictet, *Dialoguri*, II, 18, 15.

⁷⁵ Evagrie, *Praktikos*, § 58. Autorii ediției în limba franceză a lucrării lui Evagrie Ponticul fac referință, în nota aferentă, la Cicero, *Tuscul.*, IV, 75.

⁷⁶ Vezi nota precedentă.

⁷⁷ În limba engleză, în textul original – n. trad.

cu voința divină. Găsim aceasta la Dorotei de Gaza: „Cel ce nu are voie proprie, făptuiește ceea ce voiește. Căci de vreme ce nu are voință proprie, tot ceea ce i se întâmplă îi este pe plac, iar el ajunge ca mereu să împlinească ceea ce voiește. Căci unul ca acesta nu mai voiește ca lucrurile să fie după voia lui, ci să fie așa cum sunt ele în realitate.”⁷⁸ Editorii recentei ediții a lui Dorotei de Gaza compară acest pasaj cu un text din *Manualul* lui Epictet: „Nu te trudi ca lucrurile să se întâmple după voia ta, ci voiește ca lucrurile să fie așa după cum sunt și astfel vei fi și tu în pace.”⁷⁹

Perfecțiunea spirituală se conturează astfel ca o *apatheia* (gr.), ca absența totală a patimilor – concepție de sorginte stoică, reluată de către neoplatonism. La Dorotei de Gaza, *apatheia* (gr.) este rezultatul direct al tăierii voii proprii: „Prin tăierea voii proprii dobândim detașarea (*aprosatheia*, gr.), iar prin detașare ajungem, cu ajutorul Domnului, la *apatheia*”⁸⁰. Să reținem în treacăt că, în acest context, mijloacele pe care le propune Dorotei de Gaza pentru tăierea voii proprii sunt într-un totu identice cu exercițiile legate de stăpânirea de sine din tradiția filosofică: de exemplu Plutarh sfătuiește ca, pentru remedierea curiozității, discipolul să nu mai citească epitafurile de pe morminte, să nu mai privească la vecini și să se ferească de spectacolul străzii⁸¹. La fel și Dorotei al Gazei își sfătuiește ucenicii să nu mai privească acolo unde doresc, să nu-și mai întrebe bucatarul în privința celor gătite, să nu se mai implice în conversații⁸². Toate acestea țin de ceea ce Dorotei numește tăierea voii proprii. Însă la Evagrie se vede cel mai elocvent măsura în care *apatheia* creștină poate fi strâns legată de concepțiile filosofice. În *Tratatul practic* al lui Evagrie aflăm următoarea definiție: „Împărăția cerurilor este nepătimirea sufletului însoțită de cunoașterea adevărată a ființelor.”⁸³ La o analiză mai atentă, o asemenea formulare denotă distanța dintre aceste considerații teoretice și spiritul evanghelic. Știm că mesajul evanghelic rezidă în anunțarea unui eveniment eshatologic, denumit „împărăția cerurilor” sau „împărăția lui Dumnezeu”. Evagrie începe prin a face distincție între cele două expresii și a le interpreta într-un sens particular. Dezvoltând tradiția lui Origen, el consideră cele două expresii ca desemnând două stări interioare ale sufletului, mai precis două etape ale progresului spiritual: „Împărăția cerurilor este nepătimirea

⁷⁸ Dorotei de Gaza, § 102, 12. [În lb. rom., vezi ed. cit. Aici, am urmat versiunea autorului. – N. trad.]

⁷⁹ Epictet, *Manual*, §, 8. [În lb. rom. vezi ed. cit., p. 26. Aici am urmat versiunea autorului. – N. trad.]

⁸⁰ Dorotei de Gaza, § 20, 11-13. [În lb. rom., vezi ed. cit. Aici, am urmat versiunea autorului. – N. trad.]

⁸¹ Plutarh, *De curiositate*, 520 D sq.

⁸² Dorotei de Gaza, § 20.

⁸³ Evagrie, *Praktikos*, § 2. [În lb. rom. vezi ed. cit., p. 36 – N. trad.]

sufletului însoțită de cunoașterea adevărată a ființelor.” „Împărăția lui Dumnezeu este cunoașterea Sfintei Treimi, care pătrunde în substanța minții, depășind cu mult gradul de nestrăciune al acesteia.”⁸⁴ Se face distincție, aici, între două niveluri ale cunoașterii: cunoașterea ființelor și cunoașterea lui Dumnezeu. Observăm că distincția aceasta corespunde cu exactitate unei diviziuni a părților filosofiei bine cunoscută lui Origen, dar atestată în cadrul platonismului, cel puțin de la Plutarh⁸⁵. Această diviziune distinge trei etape, trei niveluri ale progresului spiritual, care corespund celor trei părți ale filosofiei. Aceste părți ale filosofiei sunt respectiv etica – sau „practica”, după cum zice Evagrie –, fizica și teologia. Etica răspunde unei prime purificări; fizica răspunde detașării definitive de sensibil și contemplării ordinii lucrurilor; în fine, teologia răspunde contemplării principiului tuturor lucrurilor. În schema evagriană, etica este legată de *praktike* (gr.), fizica de „împărăția cerurilor”, care presupune „cunoașterea adevărată a ființelor”, iar teologia de „împărăția lui Dumnezeu”, care este „cunoașterea Sfintei Treimi”. Dar, după sistematizările neoplatoniciene, aceste niveluri de cunoaștere corespund și unor trepte ale virtuții. După Porfir⁸⁶, sufletul începe, cu ajutorul virtuților politice, să-și stăpânească patimile prin *metriopatheia* (gr.), apoi el se ridică pe treapta virtuților cathartice; prin acestea, sufletul începe să se desprindă de trup, dar încă nu întru totul: aici este un început pentru *apatheia*. Doar odată ajuns la treapta virtuților teoretice, sufletul ajunge întru totul la *apatheia*, iar detașarea de trup este desăvârșită. Acesta este nivelul de unde sufletul contemplă ființele aflate în Intelectul divin⁸⁷. Această treaptă, unde aflăm *apatheia* și contemplarea ființelor, corespunde „împărăției cerurilor”, la Evagrie. Aici, după Evagrie, sufletul contemplă multitudinea de naturi (de unde termenul „fizică”), naturile (*physeis*, gr.) inteligibile și cele sensibile, în *logoi*-i lor⁸⁸. Etapa ulterioară, care este de ordin noetic, va fi așadar contemplarea lui Dumnezeu Însuși. Evagrie poate deci rezuma, spunând: „Creștinismul este învățătura Mântuitorului nostru Iisus Hristos, alcătuită din practică, fizică și teologie.”⁸⁹

Independent de această construcție teoretică, *apatheia* joacă un rol capital în spiritualitatea monastică. Valoarea pe care o îmbracă aici este strâns legată de cea a păcii sufletești, a lipsei grijilor, ținând de *amerimnia*

⁸⁴ Evagrie, *Praktikos*, § 2-3. [În lb. rom. vezi *idem* – N. trad.]

⁸⁵ Vezi P. Hadot, „La division des parties de la philosophie dans l’Antiquité”, în *Museum Helveticum*, t. 36, 1979, pp. 218 sq.

⁸⁶ Vezi I. Hadot, *Le Problème du néoplatonisme alexandrin*, Paris, 1978, pp. 152-158.

⁸⁷ Porfir, *Sent.*, 32, p. 27, 9 Lamberz: înțelepciunea rezidă în contemplarea a ceea ce conține intelectul, în vreme cu puterea rezidă în *apatheia*.

⁸⁸ Vezi nota din SC, t. 171, p. 500.

⁸⁹ Evagrie, *Praktikos*, § 1. [În lb. rom. vezi ed. cit., p. 34 – N. trad.]

(gr.)⁹⁰ sau de *tranquillitatis* (lat.)⁹¹. Dorotei al Gazei⁹² nu ezită să afirme că pacea sufletului este un lucru atât de important, încât trebuie, dacă este necesar, să ne oprim din ceea ce facem, spre a nu o pierde. Această pace a sufletului, această *tranquillitatis animi* (lat.) reprezenta una dintre valorile centrale ale tradiției filosofice⁹³.

Am văzut deja că, la Porfir, *apatheia* era rezultatul detașării sufletului de trup. Regăsim, aici, exercițiul filosofic prin excelență. Platon spunea: „Este așadar un fapt de netăgăduit [...] că adevărații filosofi nu fac altceva, făcând filosofie, decât un exercițiu neîncetat în vederea ceasului morții.”⁹⁴ În secolul al VII-lea regăsim eco-ul acestei afirmații la Maxim Mărturisitorul: „Să arătăm astfel că facem, prin înțelepciunea [filosofia – n.n.] cea după Hristos, din viața noastră, o meditație (pregătire) în vederea morții”⁹⁵ Maxim însuși este moștenitor al unei tradiții bogate, care a identificat în mod constant filosofia creștină cu exercițiul morții. O aflăm deja la Clement Alexandrinul⁹⁶, care înțelege acest exercițiu al morții într-un sens cu totul platonician: trebuie ca sufletul, spiritual vorbind, să se despartă de trup. Cunoașterea desăvârșită, gnoza, este asemenea unei morți care desparte sufletul de trup, îl ridică într-o viață dedicată întru totul binelui și îi permite să se consacre pe deplin contemplării realităților adevărate, cu o rațiune purificată. Aceeași temă se regăsește și la Grigorie de Nazianz: „Să trăim făcând din viața aceasta, așa după cum arată Platon, un exercițiu de a muri și separând pe cât este cu putință sufletul de trup, pentru a grăi asemenea.”⁹⁷ Aceasta era și „practicarea filosofiei”. Cât despre Evagrie, el se exprimă în termeni foarte apropiați de cei folosiți de către Porfir: „Trup de suflet nu poate să despartă decât cel care le-a unit. În schimb, suflet de trup [poate despărți] și cel ce tinde spre dobândirea virtuții. Căci Părinții noștri numesc anahoreză (adică viață monahală) exersarea morții și scăparea de trup.”⁹⁸ Și aici, vedem bine, noțiunea platoniciană a „scăpării de trup”, care îl va

⁹⁰ Vezi Diadoh al Foticeii, *Kephalaia Gnostika*, 25, p. 97, 7; 30, p. 100, 19; 65, p. 125, 12; 67, p. 127, 22. Dorotei de Gaza, de exemplu § 68, 2.

⁹¹ Cassian, *Collat.*, I, 7, t. I, p. 85 sau XIX, 11, t. III, p. 48 Pichery.

⁹² Dorotei de Gaza, §§ 58-60.

⁹³ Vezi tratatele lui Plutarh și Seneca, intitulate astfel.

⁹⁴ Platon, *Phaidon*, 67 e [În lb. rom. vezi ed. cit., pp. 65-66 – N. trad.]

⁹⁵ Maxim Mărturisitorul, *Commentaire sur le Pater*, PG 90, 900 A [În lb. rom. vezi *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru*, în vol. *Filocalia* II, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Ed. Harisma, București, 1993, p. 279 – N. trad.].

⁹⁶ Clement Alexandrinul, *Strom.*, V, 11, 67, 1.

⁹⁷ Grigorie de Naziant, *Epist.* 31, t. I, p. 39 Gallay (PG 37, 68 C)

⁹⁸ Evagrie, *Praktikos*, § 53 [În lb. rom. vezi ed. cit., § 52, p. 88 – N. trad.]; Porfir, *Sent.*, 8, p. 3, 6 Lambez: „Ceea ce natura a legat, ea și dezleagă, dar ceea ce sufletul a legat, tot sufletul este cel ce dezleagă. Natura a legat trupul de suflet, dar sufletul s-a legat cu de la sine putere de trup; deci natura va dezlega trupul de suflet, însă sufletul este cel care trebuie să se dezlege singur de trup.”

impresiona atât de mult pe Augustin, este un element care se adaugă creștinismului, fără însă a-i deveni esențial, și îi orientează spiritualitatea într-un sens foarte precis.

Am putut constata, până aici, permanența anumitor exerciții spirituale filosofice în cadrul creștinismului și al monahismului și am încercat să facem cunoscută tonalitatea particulară pe care această receptare a adus-o în acest context. Însă nu trebuie să exagerăm dimensiunile acestui fenomen. Mai întâi, după cum am spus deja, pentru că el nu se manifestă decât într-un mediu destul de bine delimitat, și anume la autorii creștini care avuseseră parte de o cultură filosofică. Însă chiar și la aceștia, sinteza finală este esențialmente creștină. Aceasta pentru că autorii în cauză se străduie pe cât le stă în putere să încreștineze aceste împrumuturi. Însă la drept vorbind, aceasta nici nu este atât de important, pe lângă faptul că ei recunosc într-un pasaj biblic sau într-altul, câte un exercițiu filosofic pe care îl deprinseseră deja, pe calea filosofiei. Așa se face, după cum am putut vedea, că Vasile cel Mare atașă noțiunea de *prosoche* unui text din Deuteronom⁹⁹. De altfel, *prosoche* va deveni „paza inimii” la Atanasie, în *Viața Sfântului Antonie*, dar și în toată literatura monastică, sub influența citatului din Proverbe 4:23: „Păzește-ți inima mai mult decât orice ...”¹⁰⁰ Examinarea conștiinței este adeseori sprijinită pe II Corinteni 13:5: „Cercetați-vă pe voi înșivă ...”¹⁰¹; cugetarea la moarte este recomandată făcându-se apel la I Corinteni 15:31: „Mor în fiecare zi!”¹⁰² Totuși, ar fi greșit să credem că aceste referințe ar fi suficiente, pentru ca influențele filosofice să fie încreștinate. În realitate, dacă autorii creștini s-au concentrat asupra acestor texte biblice, este tocmai pentru că, între altele, ei aveau cunoștință de exercițiile spirituale care presupuneau *prosoche*, cugetarea la moarte sau examinarea conștiinței. Singure, textele scripturistice nu ar fi putut servi ca bază pentru o metodă de practicare a acestor exerciții. În plus, textele scripturistice sunt adeseori destul de îndepărtate față de exercițiul spiritual în chestiune.

Important este să observăm atmosfera generală în care sunt practicate exercițiile spirituale creștine și monastice. Aceste exerciții presupun întotdeauna ajutorul harului lui Dumnezeu și revelă smerenia, ca fiind cea dintâi între virtuți: „Cu cât ne apropiem mai mult de Dumnezeu, cu atât ne cunoaștem mai bine starea noastră de păcătoșenie” – arată Dorotei de Gaza¹⁰³. Smerenia ne ajută să ne simțim mai prejos față de alții, să fim mai reținuți în purtare și în vorbire, să adoptăm atitudini corporale grăitoare, așa

⁹⁹ Vezi mai sus, nota 32.

¹⁰⁰ Atanasie cel Mare, *Viața Sfântului Antonie cel Mare*, 873 C.

¹⁰¹ *Ibid.*, 924 A.

¹⁰² *Ibid.*, 872 A.

¹⁰³ Dorotei de Gaza, § 151, 47.

de pildă ca înclinarea înaintea altor monahi. Virtuți în egală măsură fundamentale: pocăința și ascultarea; cea dintâi este inspirată de frica și iubirea de Dumnezeu și se poate manifesta prin asumarea unor nevoințe extreme și riguroase. Aducerea aminte de moarte nu are doar menirea de a ne face să conștientizăm necesitatea convertirii, ci și de a ne face înțeleasă frica de Dumnezeu; ea este legată de cugetarea la judecata de apoi, deci de virtutea pocăinței. La fel stau lucrurile și în ceea ce privește examinarea conștiinței. Ascultarea este tăiere benevolă a vocii proprii, prin supunere întru totul față de cuvintele starețului. Prin aceasta, practica filosofică a călăuzirii spirituale este cu totul transformată. În *Viața lui Dosoftei*¹⁰⁴ vedem până unde poate să meargă ascultarea. Duhovnicul decide la modul absolut cu privire la felul de viață, de alimentare și la tot ce poate să țină în posesie ucenicul său. La capătul drumului, dimensiunile transcendente ale iubirii de Dumnezeu și Iisus Hristos transfigurează toate aceste virtuți. Exercițiul morții, despărțire a sufletului de trup, este și participare a celui care îl practică, la moartea lui Hristos. Renunțarea la voia proprie este totodată alipire la iubirea dumnezeiască.

În general vorbind, am putea spune că monahismul, în Egipt și în Siria¹⁰⁵, s-a născut spontan într-un mediu creștin, fără intervenția vreunui model filosofic. Primii călugări nu erau neapărat oameni cultivați, ci creștini care năzuiau să dobândească desăvârșirea creștină prin asumarea cu eroism a îndemnurilor evanghelice și prin urmarea vieții lui Hristos. Astfel, ei și-au înrădăcinat în mod firesc, în Vechiul și în Noul Testament, practicile lor de desăvârșire. Dar, sub influența alexandrină – mai îndepărtată prin Philon și mai apropiată prin Clement și Origen –, magnific armonizată de către capadocieni, unele practici spirituale filosofice au fost introduse în spiritualitatea creștină și în cea monastică, contribuind într-o anumită măsură la descrierea, definirea și practicarea idealului creștin, cu modele și cu un vocabular împrumutate din tradiția filosofică greacă. Acest curent s-a consacrat, datorită calităților sale literare și filosofice. Totodată, prin acest curent s-a transmis spiritualității creștine medievale, precum și celei moderne, moștenirea exercițiilor spirituale antice.

¹⁰⁴ Dorotei de Gaza, *Oeuvres spirituelles* (SC, t. 92), *Vie de Dosithée*, §§ 5-9, p. 129 sq.

¹⁰⁵ A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient*, Corpus Script. Christ. Orient., vol. 184, Subsidia, t. 14, Louvain, 1958 și vol. 197, Subsidia, t. 17, Louvain, 1960.

SACRIFICIILE CULTUALE PRECREȘTINE ȘI JERTFA EUHARISTICĂ NESÂNGEROASĂ

Pr. conf. univ. dr. Nicolae MORAR

Abstract: *Man's relating to Divinity, has obstinately pursued assimilation – to make the god present, to make him manifest himself as Subject. The rites of spiritual ascend, techniques that insisted on the radical modification of man's social and religious status, have appeared against this background.*

The cultural acts of the ancient times reveal two essential aspects: the nostalgic condition of human consciousness in the vicinity of the lost paradise and its existential drama. In these circumstances, the horizontal action of sacralization of time, space, things and life forms, seconded by the mystical, vertical one, no matter how bizarre from a choreographic point of view, they both catch the excelsic élan of the spirit to another condition, opposed to the, not at all comfortable, given one.

It is certain that, by discovering the spiritual values, the initiation exercise has and still does place the experiencer in the sacred horizon of the world, in the matrix of an ineffable tradition (labeled in our days, either from ignorance or from simplistic polemical reasons, as obsolete). Therefore, our research aims to show that, even if the concern for improving the human condition through various religious practices is immemorial, full communion with the Divinity can be reached only by Christian Eucharist, by partaking of the body and the blood of Jesus Christ the Savior.

Keyword: *Divinity, rites, sacrifice, Christian Eucharist.*

Tema descendenței omului din stăpânii lumii nevăzute este străveche. La fel este și modul de reprezentare a acestei înrudiri de excepție, precum și expresiile rituale la care s-a recurs în vederea imitării coregrafiei divine *ab initio*. Prin urmare, în studiul nostru încercăm să surprindem aspecte referitoare la scenariile antropogonice propuse de religiile antichității precreștine și culturale în vederea sublinierii connaturalității omului cu ființele divine, dar și aspecte culturale sacrificiale prin care străvechiul om a încercat să exprime presentimentul identității sale divine și, evident, devoțiunea acordată plăzmuitorilor săi. Și toate acestea pentru a clarifica faptul că nici antropologia creștină și nici ritualul euharistic creștin nu pot fi suspectate de cea mai vagă formă de mimetism religios, ideatic sau practic.

1. Sacrificiul în religiile precreștine

Sacrificiul ritualic a fost practicat la toate popoarele antice și a fost asumat ca o formă de dialog cu zeii. Iar imagogramele străvechi confirmă

afirmația noastră – jertfele fie omenești, fie de animale au fost omniprezente la mesopotamieni, egipteni, greci, romani, celți, germani, sciți ș. a.

Mituri sumeriene, de pildă, relatează că omul a fost făcut din sângele zeilor Lagma, jertfiți în acest scop¹⁰⁶. Tema a fost reluată și reinterpretată în celebrul poem cosmogonic babilonian, *Enuma Eliș*, în care se arată că puternicul Marduk l-a plăsmuit pe om din oasele și sângele lui Kingu, soțul zeiței Tiamat¹⁰⁷.

Pornind de la acest scenariu mitic, babilonienii practicau sacrificiile umane în situații excepționale – calamități naturale, războaie, epidemii, consacrări de temple, evenimente marcante din viața familiilor aristocrate¹⁰⁸. Semnificația lor? Reaminteau zeilor că omul e opera lor și, ca atare, trebuie să se îndure de el și să-l protejeze¹⁰⁹.

Mitica egipteană, la rândul-i, a acordat un interes special creației. Unele versiuni evocau existența *oului primordial*; altele, scabroase, asociau actul creator cu *masturbația* sau cu *scuipatul* unui zeu; mitica heliopolitană nara despre *Re* că ar fi fost substanța misterioasă a lumii¹¹⁰ – dintre toate acele scenarii, sugestiv fiind cel memfit: creația a fost acțiunea lui *Ptah*, zeu ce a plăsmuit totul prin spirit și cuvânt, prin forța creatoare a gândirii¹¹¹.

¹⁰⁶ M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase. De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, vol. I, traducere de Cezar Baltag, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 61-64.

¹⁰⁷ *Enuma Eliș*, în *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, traducere de Athanase Negoiță, Ed. Științifică, București, 1975, VI, 1-16. Epopeea prezintă timpul când nu existau decât cele două principii primordiale: *Apsu* (apa dulce) și *Tiamat*, soția lui *Apsu* (apa sărată). Din amestecul lor au luat naștere zeii. Cum nepoții lor au devenit tulburenți afectând odihna lui *Apsu*, acesta s-a decis să-i distrugă, pentru a readuce liniștea în ceruri. Dar înainte ca planul să fi fost pus în aplicare, zeul *Ea*, cel mai puternic suscesor al lui *Apsu*, i-a administrat acestuia un narcotic și l-a omorât, preluând prerogativele divine. Din *Ea* s-a născut puternicul Marduk.

¹⁰⁸ În urma cercetărilor făcute de arheologi, aflăm că în vremea celei de-a treia dinastii din Ur (≈ 2.060-1.950 în. Hr.), la moartea regelui au fost uciși un mare număr de curteni și de soții care au fost înmormântate odată cu regele. C. Daniel, *Studiu introductiv*, în *Gândirea feniciană în texte*, traducere de Athanase Negoiță, Ed. Științifică, București, 1979, p. 62.

¹⁰⁹ B. André-Salvini, *Babylone*, Ed. Gallimard, Paris, 2001, p. 67-70. Treptat, locul lor a fost luat de ofrande, care constau din daruri de pâine – între 12 și 36 de pâini nedospite. Ofrande se aduceau de două ori pe zi (dimineața și seara). Erau apreciate în mod special ofrandele de hrană (turte, miere, legume, fructe), băuturi (bere, vin, lapte etc.) și parfumuri, daruri considerate ca fiind „hrana zeilor”. De asemenea, se ofrendau obiecte din aur și argint. Ofrandele erau așezate în vase și depuse pe mese de lemn, trestie sau piatră, acoperite cu o față de masă, plasate în fața imaginii (statuie sau altceva) divinității.

¹¹⁰ G. Vlăduțescu, *Deschideri către o posibilă ontologie*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987, pp. 33-44.

¹¹¹ M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase. De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, vol. I, traducere de Cezar Baltag, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 92-93.

Și miturile egiptene amintesc de sacrificiul de oameni și animale (berbeci), jertfele omenеști având însă și un substrat xenofob – convingerea egiptenilor că doar ei reprezentau umanitatea, străinii fiind întruchipări ale spiritului malefic. Prin ritualul sacrificator, omul își consolida relațiile cu *Pasărea luminii*, cu Re.

Iar mitul cosmogonic fenician evoca faptul că omul s-a ivit din *Colipias* (esență masculină) și din *Bauu* (esență feminină), primii muritori fiind *Aion* și *Protogonos*, din care s-au născut *Genos* și *Genea*, primii locuitori ai Fenicie¹¹².

Condescendența divină a făpturii umane, i-a făcut pe fenicieni să dezvolte un ritual sacrificial aparte și anume sacrificiul de copii. Consacrat zeului Baal, ritualul *molk-molek*, în ebraică¹¹³ era menit să tempereze mânia zeilor, dar și să i se acorde zeului obolul așteptat: „tot născutul întâi de parte bărbătească este al meu”¹¹⁴. În majoritatea cazurilor, jertfele de animale și ofrandele aduse zeilor simbolizau dorința de participare la banchetul divin.

Și unele antropologii hinduse narează despre Purusha că este echivalentul omului cosmic,¹¹⁵ al Sinelui, care străbate universul, sau al *Purushamedha*-dei, din dezmembrarea căreia „Tatăl ceresc strălucitor” a creat omul¹¹⁶.

În general, hinduismul consideră că omul e o manifestare a impersonalului Brahman, o existență lipsită de valoare individuală sau personal. Fiind rezultatul unui sacrificiu (*yajna*), jertfa adusă lui Brahman de către om, implica și implică ritualuri complexe: legate de cap, de gât, de ochi etc., în așa fel încât toate aceste părți să fie în armonie și, prin urmare, nimic să nu fie excesiv sau să fie lipsit de ceva – armonia constituie forma ordinii din univers.

Dar sacrificiile sunt aduse, cu precădere, lui Varuna, generatorul ordinii morale. Ele vizează implorarea divinității și obținerea unor beneficii viitoare. Sacrificiul hindus e mai mult un ritual cosmic de susținere a zeilor și structurii universului, decât de a întări și promova relațiile omului cu Divinitatea. El au avut și continuă să aibe drept scop obținerea puterii asupra lumii acesteia și asupra celei de dincolo¹¹⁷.

¹¹² Eusebiu de Cezareea, *Praeparatio evangelica*, traducere de Athanase Negoită, în *Gândirea feniciană în texte*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979, X, 1-8.

¹¹³ În *Vechiul Testament* se arată că regele Ahaz l-a jertfit, arzându-l în foc, chiar pe propriul său fiu „urmând urăciunile popoarelor” – *IV Regi*, 16, 3; „Aceia și pe fiii și pe ficele lor le ard pe foc înaintea dumnezeilor lor”. *Deuteronom*, 12, 3.

¹¹⁴ *Ieșirea*, 34, 19. *Numerii*, 3, 13.

¹¹⁵ *Rig-Veda* 10, 81. <http://www.sacred-texts.com/hin/rvsan>

¹¹⁶ *Bhagavata Purana*, 1, 3, 1.

¹¹⁷ Sacrificiile pot fi structurate în două clase principale: *nitya* (ordinare) și *naimittika* (ocasionale). Sacrificiile ordinare vedice erau de trei feluri: legate de cursul zilei, al lunii și al anului, cu scopul de a obține putere asupra lumii acesteia și asupra celei de dincolo.

Religia persană considera că orice fenomen terestru fie abstract, fie concret corespundea unei realități celeste, fiecare lucru prezentându-se sub un dublu aspect: cerul este, pe de o parte, vizibil, pe de altă parte, invizibil, cerul invizibil deținând adevărata realitate. Lumea creată era astfel dublată de o realitate transcendentă, anterioară și superioară oricărei existente, iar omul era considerat drept beneficiar al unui destin care nu se încheia odată cu moartea fizică. Mai mult, existența umană era socotită drept o victimă a conflictului dintre *Ormazd (Ahura Mazda) = Binele* și *Ahriman (Angra Mainyu, Ahra Manyu) = răul*, fiecare din aceste forțe acționând asupra ei¹¹⁸.

Asemănător ritualului vedic, cultul persan a promovat sacrificiile sângeroase, inclusiv cele umane, în semn de adorație și de identificare cu Binele, cu Divinitatea¹¹⁹.

Interesantă e, de asemenea, tematica antropogonică chineză, care amintește de *Kung-Kung*, o ființă monstruoasă, stăpân al pământului, din natura căruia ar fi fost creat omul de către *Şang Di*, zeul suprem, *Stăpânul Cerului* și al universului¹²⁰.

Ca Fiu al cerului, regele aducea sacrificii umane și de animale (bovine) în cinstea zeilor cerului și ai pământului (*Şang Di* și *Hu Tu*). Dacă aniamalele erau cremanate, victimele umane erau sacrificate fie prin îngropare de vii, fie prin ucidere – de regulă, prin decapitare. Odată cu evoluția credințelor și ideilor religioase, omenii destinați sacrificiului au fost substituiți de păpuși, confecționate din paie. Sacrificiul reprezenta atât o formă de recunoaștere a puterii zeilor, cât și un mijloc de implorare a bunăvoinței lor, fiind astfel implorați să nu-și manifeste forța distrugătoare față de oameni¹²¹.

Teme similare se întâlnesc și în mitologia greacă. În *Teogonia* este descris faptul că primii oameni s-au născut din Geea și au trăit în preajma zeilor, fără griji, fără nevoia de a munci pentru supraviețuire și fără să fi cunoscut bolile, după care au intrat în procesul recesiv al vârstelor umanității¹²². Iar în *mitul lui Prometeu* se arată că cei dintâi oameni au fost

Ritualurile zilnice aveau și au loc dimineața și seară; sacrificiile lunare corespund cu luna nouă și luna plină, iar cele anuale, din patru în patru luni, la începutul fiecărui anotimp.

¹¹⁸ M. Molé, *Culte, mithe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Ed. Payot, Paris, 1963, pp. 52-86.

¹¹⁹ G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, traducere de D. D. Roșca, Ed. Humanitas, București, f. a., p. 263.

¹²⁰ L. Vandermeersch, *Confucianismul*, traducere de Florentina Vișan, în *Religiile lumii*, Ed. Humanitas, București, f. a., pp. 558-559.

¹²¹ J. Levi, *Funcționarii divini. Politică, despotism și mistică în China antică*, traducere de Beatrice Stanciu, Ed. Amarcord, Timișoara, 1995, pp. 149 sq.

¹²² Primele ființe umane au fost bărbați și au trăit în *epoca de aur*. Ei s-au născut din Geea și trăiau în preajma zeilor, fără griji, fără nevoia de a munci pentru supraviețuire și fără să fi cunoscut bolile. Erau supuși lui Cronos, și când mureau, era ca și când ar fi adormit. Odată

creați imperfecti de către Epimeteu (fiul titanului *Iapetos* și al nimfei *Klymene* și frate cu Prometeu), el însuși o ființă divină¹²³.

Plecând de la cele relatate mai sus, se înțelege ușor de ce a fost practicat sacrificiul uman în vechea lume elenă – prin astfel de rituri omul își proclama calitatea de rudă a zeilor, dar și dorința de-a se reintegra în fericitul lor mediu de viață. Treptat, jertfele omenești au fost înlocuite, mult înainte de epoca clasică, cu jertfirea animalelor¹²⁴.

cu afirmarea lui Zeus în fruntea panteonul olimpian, primele ființe umane au fost distruse, locul lor fiind luat de oamenii *vârstei de argint*. Și aceia au fost condamnați la dispariție, din cauza păcatelor săvârșite și a refuzului de-a fi adus sacrificii zeilor. Zeus a creat o a treia generație, cea a oamenilor de *bronz*, care din cauză comportamentului violent au dispărut prin a se ucide între ei. A patra epocă a fost a *eroilor*, a oamenilor care s-au afirmat în războaiele din Teba și Troia și a fost binecuvântată de către Zeus cu viața post-mortem pe Câmpiile Elysiee, tărâm stăpânit de către Cronos. În sfârșit, oamenii de *fier* aparțin ultimei epoci, o perioadă istorică continuă, ființe umane care nu a știu ce este fericirea. Hesiod, *Munci și zile*, în *Opere*, traducere de Ștefan Bezededechi, Ed. Științifică, București, 1957, III, v. 89-176. Teoria hesiodiană este sugerată și de doctrina îndă a celor patru *yuga*, reprezentate prin intermediul culorilor: alb, roșu, galben și negru, dar și a metalelor, ca semne specifice ale epocilor istorice (succesiunea imperiilor proiectată în viitor) din visul lui Nabucodonosor – *Daniel*, 2, 32-33.

¹²³ Potrivit narațiunii, Prometeu a fost fiul titanului *Iapetos* și al nimfei *Klymene*. *Epimeteu*, responsabil cu acțiunea creatoare, a dat animalelor toate darurile, nemailăsând nimic pentru oameni. Pentru a-și repara greșeală, l-a cheamat pe Prometeu în ajutor. Cum primii oameni trăiau sub pământ, în peșteri neluminate de soare și nu cunoșteau nici domesticirea animalelor, nici ciclicitatea anotimpurilor, nici agricultura, Prometeu a furat înțelepciunea de la zeița *Athena* și focul de la zeul *Hephaistos* și le-a dăruit oamenilor, învățându-i meseriile și științele. Pentru ca să-și reglementeze relația cu zeii, oamenii le-au oferit primul sacrificiu la Mekone. Prometeu a sacrificat un bou. Ca să-l înșele pe Zeus, a acoperit oasele cu un strat de grăsime și a ascuns carnea în burta animalului. Fapta petrecută l-a revoltat profund pe Zeus. Ca urmare, Prometeu a fost înlănțuit de o stâncă în Munții Caucaz și supus unor chinuri groaznice: un vultur îi devora ficatul în timpul zilei, care i se regenera pe timpul nopții. Eliberarea sa din chinurile la care a fost condamnat urma să se producă prin intervenția lui Herakles, fiul lui Zeus. Mai mult, Prometeu a îndrăznit să se împotrivescă stăpânului lumii, dat fiind faptul că dispunea de o armă secretă și anume de informația comunicată de Themis, mama sa, conform căreia Zeus avea să-și piardă, în timp, autoritatea. Deși a fost pedepsit pentru fapta sa, ruptura apărută între oameni și divinitate a fost reparată de Deucalion, fiul lui Prometeu, singurul supraviețuitor al potopului provocat de Zeus. Deucalion i-a oferit lui Zeus un sacrificiu, care i-a primit jertfa, fapt ce a restabilit legătura între oameni și Divinitate – oamenii au realizând că regimul lor existențial este precar și efemer și că orice faptă îndreptată împotriva maiestății divine generează nenorociri. Hesiod, *Theogonia*, v. 531-569. Eschil, *Rugătoarele. Perșii. Șapte contra Thebei. Prometeu înlănțuit*, traducere de Alexandru Miran, Ed. Univers, București, 1982, v. 442. Strabon, *Geografia*, traducere de Felicia Vanț Ștef, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1974, IV, 4, 5. J. P. Vernant, *Mit și religie în Grecia antică*, traducere de Mihai Gramatopol, Ed. Meridiane, București, 1995, p. 15.

¹²⁴ Se înjunghiau oi sau mioare, vaci sau boi, porci, capre sau țapi, cocoși sau găini, porumbește, ori câini, ori cai. Fiecare divinitate avea preferințele ei: lui Poseidon i se oferă de obicei tauri, Athenei vaci, lui Artemis și Afroditei capre. Asclepios cere cocoși sau găini, alți

Jertfa – scenariu vorbind – era un fapt sacrificial de purificare, individuală sau colectivă. Altfel spus, nu te puteai apropia de zei, nu puteai reconstrui relația cu ei și nu puteai lua parte la ceremoniile de cult decât în stare de puritate¹²⁵.

Și antropogonia orfică atribuia umanității o parte divină, ca una care s-a ivit din cenușa *titanilor*, care l-au omorât pe Dionysos, cel născut din Zeus și pământeană Semela¹²⁶. Drept urmare, făptura umană e vinovată din cauza deicidului comis de titani și fără să fi păcătuit. Iar cum titanii și-au

zei pretindeau porumbește, ori câini, ori cai. Hecatombele – în sens literal „sacrificii de o sută de boi” – și sacrificiul triplu, în care i se jertfeau lui Poseidon un taur, un berbec și un vier (*suovetaurile*). Pe altar se aprindea un foc în care se aruncau boabe de orz și câteva fire din părul de pe capul victimei. După rugăciune, un specialist (*boutypos* – *cel care omoară boi*) doboră animalul cu o lovitură de topor în frunte, după care preotul îi tăia cu cuțitul gâtul animalului, trăgându-i capul spre spate: sângele care curge trebuia să cadă peste altar. Un alt specialist (*mageiros* – *măcelarul bucătar*) îi deschide toracele. O mică parte a animalului sacrificat era arsă în onoarea zeului, și anume o bucată din coapse și un pic din grăsimea, cu a cărei *sfară* (*cnisa*) se delectau olimpienii lui Homer, iar carnea animalului, tăiat în bucăți, se împărțea între preoți și credincioși, care o consumau atunci sau acasă. În anumite sacrificii aduse zeilor infernali și morților, animalul era *holocaustizat* (*ars total*). Animalele sacrificate trebuie să fie întotdeauna *teleioi*, adică sănătoase și fără cusururi. Conta și sexul și culoarea blănii lor: zeitelor li se sacrifică de obicei femele, zeilor cerești animale albe sau de culoare deschisă, iar divinităților infernale victime negre sau închise la culoare. Sacrificiul se aducea dimineața, în zori, în fața unui altar cu flori și cu ghirlande de frunze. Atât preoții, îmbrăcați în alb, cât și cei de față, toți poartă pe cap cununi. Victima era împodobită cu cununi și eu bențițe de lână; uneori, i se pleiau coarcele. Apoi, se stropea victima și asistența cu apa lustrală, din vasul numit *chernips*. Sacrificiul era asistat de un *manteut* (*vizionar*), care cerceta viscerele animalului – ficatul – și anunța sentința zeilor. P. Scarpi, *Religia greacă*, în *Istoria religiilor. Religiile antice*, traducere de Smaranda Scriitoru și Cornelia Dumitru Ed. Polirom, Iași, 2008, p. 305-306.

¹²⁵ Orice sacrificiu, dar și orice ședință a adunării politice a Atenei începea cu rituri de purificare. Mai mult, orice casă în care s-a produs un deces trebuia să fie purificată împreună cu toți locatarii ei, așa cum a fost purificat palatul lui Ulise după uciderea peștorilor. Pentru aceste purificări se folosea adesea apa de mare, iar dacă se aducea și un sacrificiu se înjunghia cel mai adesea un porc, iar sângele lui era folosit la ceremonia lustrală.

¹²⁶ Mitul narează că atinsă de gelozie, Hera, soția lui Zeus, și-a lovit rivala cu un fulger, Semela născând înainte de termen. Amenințat de moartea, fătul a fost salvat de Zeus, care și-a cusut pruncul în coapsă. După câteva luni, Dionysos a venit pe lume. Aflând de nașterea copilului, Hera i-a trimis pe Titani să-l ucidă. Ademenindu-l cu niște jucării, aceștia au reușit să-l prindă, după care i-au sfărțecat trupul, fierbând bucățile de carne într-un cazan. Mișcate de tragedie, Atena, Rhea sau Demeter au salvat inima pruncului, iar Zeus l-a readus la viață, după care i-a sancționat aspru pe ucigași, trăsnindu-i Hesiod, *Opere. Theogonia*, traducere de Dumitru T. Burtea, Ed. Univers, București, 1973, v. 531-569. Mitul titanilor precizează că Hyperion, Oceanus, Cronus, Iapetus, Crius și Coeus au fost cei fii ai lui Uranus și Gaia și au aparținut erei de aur. Pe lângă ei au existat și șase fiice – Tethys, Mnemosine, Phoebe, Theia, Themis și Rhea –, care au dat naștere unei noi generații de ființe divine, de sorginte masculină. Zeități puternice, care conduceau lumea alături de părinții lor, titanii au fost înfrânți de zeii mai tineri ai Olimpului, în urma unui război.

încorporat o parte din zeu, oamenii moștenesc o scânteie din copilul divin. Acesta este motivul pentru care orficii afirmau că omul trebuie să-și redobândească unitatea originală desăvârșită, pentru a nu prelungi în existență culpa începuturilor. Deci, omul poartă genetic urmele păcatului, pe care trebuie să-l abroge prin suferințe succesive. Fiind întemnițat în trup, se aprecia că sufletul putea fi eliberat prin rugăciune, purificări rituale și prin evitarea consumului de hrană de origine animală¹²⁷.

Dovezi despre sacrificiul uman există și pe teritoriul țării noastre, încă din epoca bronzului (necropola de la Căndești, cultura Monteoru) – anticii târzii au relatat (evident, prin rescrieri) despre evenimentele de acest fel: „Tot la al cincilea ani – scria Herodot – ei trimit la Zalmoxis un sol, tras la sorți, cu poruncă să-i facă cunoscute lucrurile de care, de fiecare dată, au nevoie. Iată cum îl trimit pe sol. Unii dintre ei primesc poruncă să țină trei sulite, iar alții, apucând de mâini și de picioare pe cel ce urmează să fie trimis la Zalmoxis și ridicându-l în sus, îl aruncă în sulite. Dacă acesta moare, geții socot că zeul le este binevoitor. Iar dacă nu moare, aduc învinuiri solului, zicând că e un om ticălos și, după învinuirile aduse, trimit un altul, căruia îi dau însărcinări încă fiind în viață. Aceiași traci, când tună și fulgeră, trag cu săgețile în sus, spre cer, și amenință divinitatea (care provoacă aceste fenomene) deoarece ei cred că nu există un alt zeu în afară de al lor”, iar Iordanes afirma: „pe acest Marte...printr-un cult sălbatic, căci victimele lui au fost prizonieri uciși, socotind că șeful războiului trebuie împăcat prin vărsare de sânge omenesc. Lui i se jertfeau primele prăzi, lui i se atârnavă pe trunchiurile arborilor prăzile de război cele dintâi și exista un simțământ religios adânc în comparație cu ceilalți zei, deoarece părea că invocația spiritului său era ca aceea adresată unui părinte”¹²⁸. La aceste informații se adaugă cele despre sacrificiile practicate în context funerar, respectiv uciderea soției pe mormântul soțului: „Femeile doresc să fie omorâte deasupra cadavrelor bărbaților morți și să fie îngropate împreună cu aceștia. Pentru a dobândi această cinste soțiile dau o mare luptă în fața celor care trebuie să hotărască aceasta, iar cea care învinge este în culmea bucuriei. Soția era înjunghiată de ruda ei cea mai apropiată”¹²⁹.

Sacrificiul era privit drept o cale de acces în lumea divină a celor inițiați¹³⁰, dat fiind faptul că Zamolxis „i-a învățat că nici el, nici oaspeții lui

¹²⁷ A. Boulanger, *Orfeu. Legături între orfism și creștinism*, traducere de Dan Stanciu, Ed. Meta, București, 1992, pp. 20-36.

¹²⁸ Herodot, *Istorie...*, traducere de Adelina Piatkovski, Ed. Științifică, București, 1961, IV, 94. Iordanes, *Getica*, traducere de G. Popa-Lisseanu, Ed. Nagarad, Roma, 1986, V, 39-41.

¹²⁹ Pomponius Mela, *Descrierea pământului*, II, 18-20. Ap. D. Olteanu, *Religia dacilor*, Ed. Saeculum, București, 2002, pp. 283-305.

¹³⁰ M.Eliade, *De la Zamolxis la Gheghis-Han*, traducere de traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 62.

și nici urmașii acestora nu vor murii în veci, ci se vor muta într-un loc, unde trăind de-a pururi, vor avea parte de tot felul de bunătăți”¹³¹. Mircea Eliade amintește și mobilurile acestor sacrificii: fertilitatea ogoarelor, fortificarea vieții zeilor, restabilirea contactului cu strămoșii mitici sau cu rudele recent decedate, reiterarea sacrificiului primordial. Sacrificiul getic făcea posibilă transmiterea unui mesaj, în alți termeni, reactualiza legăturile directe dintre geți și zeul lor.

Așadar, sacrificiile păgâne nu implicau expresia de păcătoșenie, ci necesitatea de a restaura relația cu Dumnezeu, cu sfințenia. Nu se opera cu ideea de *păcat*: impur era, de pildă, orice nu avea legătură cu sacrul. Religiiile păgâne au fost dominate de frică, iar cruzimea scenariilor rituale asumate reprezenta expresia voinței divine, ceea ce nu face altceva decât să pună în lumină substratul irațional al naturii umane. Cu alte cuvinte, străvechii oameni au transferat asupra zeilor arbitraritatea, violența, cruzimea și propria lor periculozitate.

2. Sacrificiul euharistic creștin

Dacă vechile religii au exprimat – e adevărat, într-o formă naivă – ideea de condescendență divină a umanității, iudeo-creștinism prezintă relația rudeniei dintre om și Dumnezeu ca fiind expresia voinței divine: „Și a zis Dumnezeu: «să facem om după chipul și după asemănarea Noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul!»». Și l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său”¹³² (...) „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărâna din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie”¹³³. Crearea omului după chipul lui Dumnezeu relevă că făptura umană este o *persoană*, o ființă capabilă să se raporteze la Persoana divină, o ființă conștientă de sine însăși, o făptură capabilă să se autodetermine și, evident, să acționeze liber. *Chipul-telem* desemnează prezența lui Dumnezeu în om, sau reprezentarea Creatorului de către făptura umană, iar *asemănarea-demuth* relevă voința omului de conformare, voința sa de a fi ca Celălalt.

Creștinismul, cu rigoare, accentuează că omenirea întreagă este „neamul lui Dumnezeu”¹³⁴, pentru că „prin El” toate „s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut”¹³⁵. Rudeniei divino-umane, promovată de religiile lumii precreștine, Iisus i-a contrapus o altă paradigmă, în care esențială este asumarea și aplicarea de către conștiința umană a voinței divine: „oricine va face voia lui Dumnezeu, acesta este fratele Meu și sora

¹³¹ Herodot, *Istorie*..., IV, 10-15.

¹³² *Facerea*, 1, 26-27.

¹³³ *Ibidem*, 2, 7.

¹³⁴ *Faptele Apostolilor*, 17, 29.

¹³⁵ *Ioan*, 1, 3.

Mea și mama Mea”¹³⁶. Dar Hristos Domnul atenționează că voia Sa este de a fi nu doar în comuniune de idei cu El, ci într-o relație substanțială: „Eu sunt pâinea cea vie, care s-a pogorât din cer. Cine mănâncă din pâinea aceasta viu va fi în veci. Iar pâinea pe care Eu o voi da pentru viața lumii este trupul Meu”¹³⁷, întrucât: „Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr”¹³⁸.

Cuvintele lui Iisus: „Luați, mâncați, acesta este trupul Meu. (...) Beți dintru acesta toți, că acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor”¹³⁹ dezvăluie un sens profund: necesitatea sacrificiului Său voluntar pentru întemeierea noului Israel. Aceasta implica convingerea că o nouă viață religioasă nu se naște decât traversând moartea sacrificială, iar comuniune rituală cu trupul Domnului și cu sângele Lui constituia identificarea mistică cu persoana Sa.

Învățătura Mântuitorului a fost asumată, în litera și spiritul ei, de către ucenici. Așa se face că, în scrisoarea trimisă comunității din Corint, Sfântul Apostol Pavel a reiterat fundamentul credinței creștine tocmai propovăduite, într-o formă interogativă: „Paharul binecuvântării, pe care-l binecuvântăm, nu este, oare, împărțășirea cu sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este, oare, împărțășirea cu trupul lui Hristos? Că o pâine, un trup, suntem cei mulți; căci toți ne împărțășim dintr-o pâine”¹⁴⁰. Apoi, sentențios, a adăugat: „Cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, osândă își mănâncă și bea, nesocotind trupul Domnului”¹⁴¹.

Fidelii Ecclesiei postapostolice au subscris la aceeași mărturisire de credință: „În ce ne privește pe noi, după spălarea celui ce crede și care a căzut întru totul de acord cu noi, îl aducem în locul unde se găsesc adunați cei pe care noi îi numim frați, făcând rugăciuni comune pentru noi înșine și pentru cel luminat, ca și pentru toți ceilalți de pretutindeni, cu multă stăruință, ca să ne învrednicim ca, aflând adevărul, să ne găsim și prin fapte a fi niște buni trăitori și păzitori ai celor ce ne sunt poruncite, în așa fel ca să ne mântuim cu mântuirea veșnică. Încetând rugăciunile, noi ne îmbrățișăm unii pe alții cu sărutarea păcii. Apoi, se aduce celui ce prezidează adunarea fraților pâine și un pahar de vin amestecat cu apă, pe care acesta luându-le, înalță laudă și slavă Părintelui tuturor, în numele Fiului și al Duhului Sfânt și rostește o lungă rugăciune de mulțumire, pentru ca acestea să fie primite de către El. Când a terminat rugăciunile și euharistia, întreg poporul care este de

¹³⁶ *Marcu*, 3, 35.

¹³⁷ *Ioan*, 6, 51.

¹³⁸ *Ibidem*, 6, 41 și 1, 14.

¹³⁹ *Matei*, 26, 26-28.

¹⁴⁰ *I Corinteni*, 10, 16-17

¹⁴¹ *Corinteni*, 11, 29.

față rostește cu glas mare: «Amin». Cuvântul Amin este un cuvânt ebraic, care înseamnă «așa să fie»!. După ce întâistătorul a terminat euharistia și tot poporul a rostit Amin, slujitorii aceia care sunt numiți la noi diaconi dau fiecăruia dintre cei ce se găsesc de față să se împărtășească din pâinea și vinul amestecat cu apă, care s-au transformat în euharistie, iar celor ce nu sunt de față, li se duc pe la casele lor.

Noi numim această mâncare *euharistie* și nu se poate împărtăși din ea decât cel care crede că lucrurile pe care le propovăduim noi sunt adevărate, care a fost spălat cu spălarea ce înlătură păcatele și produce regenerarea și care trăiește așa cum a poruncit Hristos. Căci noi nu primim aceste lucruri ca pe o pâine sau o băutură obișnuită, ci așa cum Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, care S-a făcut trup, prin Cuvântul lui Dumnezeu, Și-a dat trupul și sângele pentru mântuirea noastră, la fel am fost noi învățați că mâncarea binecuvântată prin rugăciunea cuvântului Lui și prin transformarea căreia sunt hrănite trupul și sângele nostru, este trupul și sângele acelui Iisus care a fost făcut trup. Căci apostolii, în memoriile scrise de ei, numite Evanghelii, ne-au transmis ceea ce li s-a poruncit: Iisus a luat pâinea și, după ce a mulțumit, a spus: «Să faceți lucrul acesta în amintirea Mea; acesta este trupul Meu» în același fel, după ce a luat paharul și a mulțumit, a spus: «Acesta este sângele Meu» și li l-a dat numai lor. Diavolii au imitat acest lucru în misterele lui Mitra, poruncind să se facă același lucru. Știți sau puteți afla că, în cadrul riturilor mistice prin care este inițiat cineva, se așază pâine și un pahar cu apă, prin rostirea anumitor incantații¹⁴².

Chiar dacă, morfologic, Euharistia aduce aminte de agapele culturale practicate în antichitatea mediteraneană („religiile de mistere”) cu scopul omagierii și cinstirii Marelui Creator, dar și a identificării mistice cu Divinitatea, ritual creștin constituie virtualmente o Taină. Euharistia nu se limitează la o „imitatio Christi”, nu e doar o agapă a comuniunii, ci evenimentul central al faptului liturgic. În jurul ei gravitează întreaga credință și trăire a comunităților creștine, conștiente de faptul că prin binecuvântare, prin lucrarea Duhului Sfânt, pâinea și vinul se prefac în Trupul și Sângele lui Hristos și, ca Trup și Sânge a lui Hristos, se consumă în chip ritual de către preot și poporul lui Dumnezeu.

Principiul vredniciei împărtășirii cu trupul și sângele Domnului evocat de către Sfântul Pavel a devenit normativ pentru Biserica postapostolică și e baza pe care s-a fundamentat întreaga tradiție creștină a răsăritului ortodox. Pentru trăitorul creștin întâlnirea cu Hristos presupune un efort asiduu, un parcurs neîntrerupt de trepte, care duc de la lumea materială

¹⁴² Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, traducere de Olimp Căciulă, în *Apologeți de limbă greacă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, LXV-LXVI.

la cea spirituală. Pe treapta cea mai de jos, „cățăraătorul” are datoria să se desprindă de lume, de desfătărilor trecătoare și să verse lacrimi pentru păcatele săvârșite.

Prin urmare, întâlnirea cu Hristos prin intermediul pâinii și a vinului euharistice nu presupune o transă indusă, indiferent de ce natură ar fi ea așa cum se petreceau lucrurile în religiile antichității precreștine. Credinciosul dornic s-L întâlnească pe Hristos e dator să-și configureze întreaga natură – corporală și spirituală – pentru locuirea dumnezeirii în viața sa. Și e dator să o facă în mod conștient, cu toate facultățile sufletului dilatate la maximum.

TRADIȚIA CANONICĂ ȘI LITURGICĂ PRIVIND ADMINISTRAREA TAINEI BOTEZULUI

Pr. lect. univ. dr. Vasile ITINEANȚ

Abstract: *Through the Sacrament of Baptism, instituted by the Saviour, the human being who believes in Christ is reborn from water and the Holy Spirit, to the true life in Christ and becomes a member of the Church. The baptism of John, as he himself confessed, was not the Christian baptism (John 1, 33), but the preparation for baptism, as it is a preparatory ritual for the receiving of Messiah by the Hebrews and His confirmation brought forward to the world (Matthew 3: 11). It was only a baptism of repentance for the forgiveness of sins (Matthew 3: 11; Luke 3.3). The canonical and liturgical Orthodox tradition underlines the importance of the external ritual of the Sacrament of Baptism, because the Church cannot separate itself from its sacramental significance. These canonical and liturgical provisions which appear in the writings of the Holy Fathers as well as the Ecumenical Councils and local judgments, were meant to avoid any deviation from the canonical and liturgical doctrine of the Church, ensuring that the religious practices have the same unitary and regulatory character for the entire Christianity.*

Keywords: *Sacrament, Liturgy, Baptism, Holy Fathers, Church*

Prin Taina Botezului, instituită de Mântuitorul, omul care crede în Hristos renaște din apă și din Duh la viața cea adevărată în Hristos și devine membru al Bisericii. Taina Botezului este “*baia nașterii celei de a doua*” (Tit,3,5), actul nașterii în Dumnezeu (Ioan 3,3-5), semnul iluminării spirituale și îmbrăcării în Hristos (Galateni 3, 27), ritual de inițiere în istoria mântuirii (Matei 3,11); de intrare în Biserică (Efeseni 5, 26) și de “*primire în dar, a harului dumnezeiesc cu totul desăvârșit*”¹⁴³. El a fost prefigurat încă din Vechiul Testament prin: circumciziunea fiilor lui Israel, ca semn al legământului lor cu Dumnezeu (Deut, 30, 6 ; Col., 2, 11; Rom., 2, 28-29). Botezul lui Ioan, așa cum el însuși mărturisea, nu este botezul creștin (Ioan, 1, 33), ci preînchipuirea botezului, fiind un ritual pregătitor pentru primirea lui Mesia de către evrei și adevărarea Lui față de lume (Matei 3, 11). Botezul lui Ioan, deși era de la Dumnezeu (Ioan 1, 33; Luca, 3, 2-3) și se săvârșea prin cufundare în apă, asemeni celui creștin, instituit de Hristos, îi este totuși inferior fiindcă nu se conferea prin el harul dumnezeiesc. El era doar un botez al pocăinței spre iertarea păcatelor (Matei 3, 11; Luca 3,3).

¹⁴³ Calist și Ignatie Xanthopol, *Cele 100 de Capete*, 6, Filocalia, vol.8, Edit. Institutului Biblic al BOR, București, 2009, p.24

În jurul botezului s-a dezvoltat o teologie sacramentală timpurie, la Părinții Apostolici, așa cum se poate observa, de pildă, în Scrisorile Sfântului Ignatie al Antiohiei¹⁴⁴

Umanitatea este solidară în păcatul lui Adam, ca “părinte comun”. Păcatul strămoșesc a produs o alienare temporară, care nu aparține naturii ontologice autentice a firii umane. Depășirea acestei stări a fost posibilă prin jertfa răscumpărătoare, moartea și învierea lui Hristos. Pentru regenerarea umanității, în care să pulseze viața veșnică, în actul botezului, credinciosul trebuie să moară și să învieze cu Hristos, în mod liturgic, sacramental (Romani 6, 4-6), sau cum învață Sf. Grigorie de Nyssa, să imite îngroparea lui Hristos: “*Noi nu ne-am îngropat cu adevărat prin botez, dar apropiindu-ne de apa care, ca și pământul, este un element, noi ne acoperim cu ea, cum s-a acoperit Domnul în pământ*”¹⁴⁵. Ritualul botezului demonstrează dimensiunea ecclesială și liturgică fundamentală a Tainei Botezului, întrucât cel botezat devine în mod ireversibil, membrul comunității locale euharistice, care se îndreaptă spre împărăția lui Dumnezeu, scopul ei ultim.

Tradiția canonică și liturgică ortodoxă susține importanța ritualului extern al Tainei Botezului, pentru că Biserica nu se poate dispensa de semnificația lui sacramentală. Aceste dispoziții canonice și liturgice care apar în scrierile Sfinților Părinți, precum și hotărârile Sinoadelor Ecumenice și locale, aveau scopul de a evita orice abateri de la doctrina canonică și liturgică a Bisericii, asigurând rânduielilor cultice un caracter unitar și normativ pentru întreaga creștinătate.

Săvârșitorul consacrat al botezului este episcopul sau preotul, adică o persoană care deține puterea sacerdotală în Biserică, conform canoanelor apostolice: 46, 47, 49 și 50¹⁴⁶. Avându-se însă în vedere necesitatea absolută a botezului pentru mântuire, canoanele dispun că în caz de necesitate, lipsind una din aceste persoane, poate boteza și diaconul sau călugărul (canon. 44 a lui Nichifor Mărturisitorul) sau chiar orice credincios creștin. În această privință, canon. 45 al lui Nichifor Mărturisitorul prevede: “*Dacă nu este de față preot, se cuvine ca pe pruncii nebotezați, să-i boteze oricine s-ar găsi acolo. Dacă îi botează chiar însuși tatăl lor, sau oricare altul, numai să fie creștini, nu este păcat*”¹⁴⁷. În aceste cazuri, dacă pruncul supraviețuiește, el va trebui să fie înfățișat preotului, care îi va completa botezul, considerând

¹⁴⁴ Sf. Ignatie al Antiohiei, *Către Smirneni*, IX, 1, Părinți și scriitori bisericești (PSB), vol. 1, Edit. Institutului Biblic al BOR, București, 1979, p. 182

¹⁴⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, part. 1, p. 466, Părinți și scriitori bisericești (PSB), vol. 29, Edit. Institutului Biblic al BOR, București, 1982

¹⁴⁶ Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, traducere de Nicolae Popovici și Uros Kovincici, vol. 1, part. 2; vol. 2, part. 1, Arad, 1934, p. 256 - 266

¹⁴⁷ I. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1993, p. 463

actul botezului săvârșit, și-i va administra Taina Mirungerii și a Sfintei Euharistii. Tradiția ortodoxă a practicat totdeauna botezul copiilor. Ei sunt botezați "spre iertarea păcatelor" (canon. 21 Cartagina). Se are în vedere, deci, faptul acceptat de întreaga Biserică, că nu trebuie închisă nimănui ușa mântuirii.

Botezul din necesitate sau prin iconomie, constituie o excepție, așa precum rezultă și din unele mențiuni canonice potrivit cărora cel botezat, în caz de boală, nu va primi botezul până nu va dovedi că și-a însușit credința Bisericii (canon. 46 Laodiceea) și să viețuiască după modelul Hristos, "*Dacă cineva bolnav fiind, s-a luminat prin botez, nu se poate înainta la presbiterie; căci credința lui nu este din convingere, ci din nevoie; fără numai poate în urma zelului și credinței sale și de mai apoi*" (canon. 12 Neocezareea) ¹⁴⁸.

Este exclusă săvârșirea botezului de un cleric sau credincios căzut în erezie, fiindcă erezia aduce cu sine căderea din har și pierderea calității de membru al Bisericii: "*Dacă un episcop sau presbiter sau diacon va primi a doua hirotonie de la altcineva, să se caterisească și el și cel care l-a hirotonit, afară de cazul că ar dovedi că are hirotonia (întâia) de la eretici. Că cei ce sunt botezați sau hirotoniți ca unii ca aceștia, nu este cu puțință să fie nici credincioși, nici eretici*" (canon. 68 apostolic) și "*poruncim să se caterisească episcopul sau presbiterul care a primit (ca valid) botezul cu jertfa (euharistică) ereticilor*" (canon. 46 apostolic¹⁴⁹).

Primitorul botezului poate fi orice persoană (matură sau prunc) care n-a primit botezul valid. Cei maturi trebuie catehizați înaintea primirii lor la botez, spre a fi introduși în tainele credinței creștine: "*Orânduim că se cuvine că cei ce sunt a se lumina (a se boteza catehumeni), să învețe credința și în a cincea zi a săptămânii (joia), să dea seama (răspundă) episcopului sau presbiterilor*" (can. 78 Trulan și 46 Laodiceea) ¹⁵⁰.

Indispensabilitatea Tainei Botezului pentru mântuire constituie unul dintre temeiurile de bază ale botezului pruncilor. Prin botez, pruncii primesc iertarea de păcatul strămoșesc, care se transmite urmașilor lui Adam și se nasc la o viață nouă: "*S-a hotărât ca oricine tăgăduiește, ori zice că pruncii cei mici și de curând născuți din pânțele maicilor, botezându-se, nu se botează întru lăsarea păcatelor și nici nu-și atrag nimic, din păcatul strămoșesc al lui Adam, care trebuie să se curețe prin baia renașterii, să fie anatema ... Deci, pentru canonul acesta al credinței și pruncii care nici unul din păcate n-au putut săvârși, cu adevărat întru lăsarea păcatelor se*

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 198

¹⁴⁹ I. Floca, *op. cit.*, p. 33; 42

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 149

botează, ca să se curățească întru dânzii prin renaștere a ceea ce și-au atras din nașterea cea veche", precizează canonul 110 al sinodului din Cartagina.

În cazul în care nu există informații sigure dacă un prunc a fost sau nu botezat, acesta trebuie botezat: „Urmând așezămintelor canonice ale Părinților, orânduim și despre prunci: Ori de câte ori nu se găsesc martori deplin încredințați care să spună că aceștia sunt fără îndoială botezați și nici aceștia (pruncii), nu ar fi în stare din cauza vârstei să răspundă anumit asupra sfintei lucrări care li s-a dat lor, aceștia trebuie să fie botezați fără nici o poticnire, ca nu cumva o astfel de îndoială să-i lipsească pe ei de această curățire a sfințirii” (canon. 84 Trulan; canon. 72 Cartagina) ¹⁵¹.

Canonul 37 al Sfântului Ioan Ajunătorul scoate în evidență obligația părinților de a-și boteza copiii, pentru a nu-i lipsi, în caz de moarte, de împărăția lui Dumnezeu: „Murind copilul nebotezat din cauza neglijenței părinților săi, părinții se exclud pe trei ani de la Împărtașanie, mâncând ei în acești ani mâncăruri uscate și îmblânzind pe Dumnezeu cu plecări de genunchi, cu plângere și cu putere să se roage de Dumnezeu cu milostivire. Iar fiind copilul de șapte zile și moare nebotezat, părinții se înlătură pe șapte ani din comuniune și se condamnă ca în acești ani să mănânce mâncăruri uscate și să facă în fiecare zi patruzeci de metanii” ¹⁵².

La botezul unui prunc, credința creștină este mărturisită în locul acestora de către nași, cel care îndeplinește rolul de părinte suflesc, de garant al noului botezat ¹⁵³. Între nași și fini și între rudeniile de sânge ale acestora se stabilește o înrudire religioasă (canon. 53 Trulan). Nașul, de preferință să fie de același gen cu cel care se botează, trebuie să fie un bun credincios, spre a exercita o bună influență asupra fiului său duhovnicesc. Nu pot deveni nași cei nebotezați, cei eretici sau de alte confesiuni, fiindcă nașul trebuie să ofere garanția că mărturisește la botez dreapta credință.

O altă categorie de primitori ai botezului, menționată în canoane, o constituie ereticii. Ei sunt împărțiți în cei care au primit botezul valid și cei care n-au primit botezul Bisericii. În cazul ereticilor care au primit botezul valid și care revin la ortodoxie, nu trebuie rebotezați, ci, după lepădarea ereziei și anatematizarea ei, vor fi unși numai cu Sfântul Mir: „Pe aceea dintre eretici care revin la Ortodoxie, . . . îi primim dacă au zăpă (scrisori de mărturisire de credință) și dacă dau anatemei toată erezia care nu cugetă cum cugetă sfânta a lui Dumnezeu Biserică sobornicească și apostolească și îi pecetluim, adică îi ungem mai întâi cu sfântul Mir, adică fruntea și ochii și nările și gura și urechile și pecetluindu-i pe ei zicem: Pecetea darului Duhului Sfânt...” ¹⁵⁴ (canon. 7 sinodul II ecum.; canon. 95 sinodul VI ecum.).

¹⁵¹ *Idem*, p. 290

¹⁵² I. Floca, *op. cit.*, p. 296

¹⁵³ *Molitfelnic*, Edit. Institutului Biblic al BOR, București, 2013, p. 28

¹⁵⁴ I. Floca, *op. cit.*, p. 114

Cei care nu au botezul valid, vor fi primiți în Biserică prin botez (canon. 46, 47 și 48 apostolic; canon. 1 Cartagina; canon. 1 al Sf. Vasile cel Mare).

Biserica, însă, a ținut cont și de faptul că nu toate ereziile sunt la fel de grave. Pentru aprecierea gravității și pentru alegerea celor mai potrivite mijloace pentru primirea acestora în Biserică, canoanele împart pe eretici în trei categorii:

1. cei care trebuie botezați, tainele lor fiind nevalide;
2. cei care trebuie numai unși cu Sfântul Mir, recunoscându-li-se prin validare tainele;

3. cei cărora li se acordă Sfânta Împărtășanie, ca semn de reconciliere a lor cu Biserica lui Hristos (canon. 8 și 19 sinod. 1 ecum.; canon. 7 sinod. 2 ecum. ; canon. 95 sinod. 7 ecum.): *"Cei ce se întorc din eresuri... ori catehumeni, ori credincioși de ai lor, să nu se primească înainte de a anatematiza tot eresul și mai ales pe cel de care se țineau; și apoi pe cei ce se ziceau (cu dânșii credincioși), învățându-i simboalele credinței și ungându-i cu Sfânta Ungere, așa să se împărtășească cu Sfintele Taine"* (canon. 7 Laodiceea). Iar canonul 8 Laodiceea prevedea: *"Cei ce se întorc de la eres..., de or fi și în clerul cel de la dânșii socotit și s-ar zice cei mai mari, unii ca aceștia să se caterisească cu toată sârguința și să se boteze de episcopii și presbiterii Bisericii"*¹⁵⁵.

În privința schismaticilor, Biserica face distincția între cei care s-au îndepărtat de Biserică prin indisciplină sau prin încălcarea unor rânduieli neînsemnate și cei care s-au separat și datorită unor învățături greșite despre Biserică. Pentru primirea lor în Biserică s-a prevăzut numai renunțarea la această neascultare față de autoritatea bisericească, mărturisirea credinței și angajarea respectării integrale a învățăturii de credință (canon. 8, sinod. 1 ecum.). Biserica a făcut o distincție între eretici și schismatici, aplicându-se în ambele cazuri principiul economiei.

Iconomia este deci, un mod excepțional, întrebuințat în cazuri speciale. În înțelesul său special, iconomia este folosirea harului sfințitor de către Biserică, în scopul mântuirii. Biserica a făcut caz de iconomie, recunoscând ca valide Tainele numai acelor care vin în sânul ei.

Pe baza normelor canonice, prin secolul al V-lea s-a stabilit ca regulă generală pentru primirea ereticilor și schismaticilor în Biserică, rânduiala păstrată sub numele preotului Timotei de Constantinopol. Ea cuprinde trei slujbe pentru cele trei categorii de eretici și schismatici.

1. Pentru cei care sunt primiți prin botez;
2. Pentru cei care sunt primiți prin ungere cu Sf. Mir;
3. Pentru cei care sunt primiți numai prin lepădare de erezie sau schismă. Pentru toate cazurile se prevede anatematizarea rătăcirii,

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 187

mărturisirea credinței și angajamentul față de Biserică: *"Femeia gravidă trebuie să se lumineze (să se boteze) când va vrea, căci cea care naște nu este părtașă cu cel născut, pentru ca să se arate voința proprie a fiecăruia la mărturisire "* (canon. 6 Neocezareea). Este interzisă cu desăvârșire botezarea celor morți, ca și împărțirea acestora: *"Tot așa s-a hotărât să nu se dea Euharistia trupurilor celor morți. Căci s-a scris: Luați mâncați ", dar trupurile morților nu pot nici lua nici mânca și ca presbiterii să nu boteze din neștiință pe cei care au murit deja"* (canon. 18 Cartagina)¹⁵⁶.

În privința săvârșirii Sfântului Botez, dispozițiile canonice întăresc rânduiala apostolică. Botezul trebuie săvârșit în numele Sfintei Treimi, după porunca Mântuitorului (Matei 28, 19). Respectarea credinței trinitare la administrarea botezului este confirmată și de canon. 49 apostolic, care supune pedepsei caterisirii pe cei care vor folosi altă formulă: *"Dacă un episcop sau un preot nu ar boteza după rânduiala Domnului: în Tatăl, în Fiul și în Duhul Sfânt, ci în trei fără de început, sau în trei firi, sau în trei mângâietori, să se caterisească "*¹⁵⁷.

Normele canonice și liturgice au statornicit practica existentă a botezării prin întreită afundare în numele celor Trei persoane ale Sfintei Treimi. Pentru cei care nu vor administra botezul prin întreită afundare, canonul 50 apostolic prevede să se caterisească: *„Dacă un episcop sau un preot nu ar săvârși cele trei afundări ale unei singure sfințiri, ci numai o afundare, aceea care se dă întru moartea Domnului, să se caterisească ”* (canon. 7 al sinod. II ecum. ; canon. 91 al Sf. Vasile cel Mare). Deci, practicarea turnării sau stropirii în locul afundării, este cu totul neadmisă, decât numai în cazul botezului clinicilor. Biserica a urmărit săvârșirea botezului prin afundare, interzicând chiar primirea în cler a celor care au primit botezul de necesitate (canon. 12 Neocezareea).

În privința slujbei botezului, canon. 91 al Sf. Vasile cel Mare consemnează principalele acte și rugăciuni ale acestuia, a căror ordine, mod de administrare și cuprins ne sunt transmise prin tradiția Bisericii: *„Și din care scrisori binecuvântăm apa botezului și untdelemnul harismei și chiar pe cel ce se botează? Acum din predanisia tacită și tainică ? Dar apoi, care cuvânt scris ne îndeamnă să ungem cu untdelemn ? Dar de unde a se afunda de trei ori omul la botez! Dar din care Scriptură sunt și cele câte sunt la botez a se lepăda de satana și îngerii lui?... ”*¹⁵⁸. În cadrul rânduiei baptismale trebuie să se binecuvinteze mai întâi apa și untdelemnul prin rugăciuni de invocare a Duhului Sfânt. Apoi este binecuvântat și candidatul la botez. Urmează lepădarea de satana, ungerea prebaptismală cu untdelemn

¹⁵⁶ *Idem*, p. 156

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 138

¹⁵⁸ *Idem*, p. 298

sfințit și săvârșirea botezului prin întreita afundare cu rostirea formulei trinitare. Îndată după afundare, cel nou botezat trebuie să primească ungerea cu Sf. Mir: *"Se cuvine ca cei care se luminează, după botez să se ungă cu harismă cerească și să fie părtași împărăției lui Hristos"* (canon. 48 Laodiceea).

Sfintele canoane interzic sub amenințarea cu caterisirea, repetarea botezului valid, deoarece ștergerea păcatului strămoșesc, dobândită prin botez nu se pierde nici prin căderea în erezie: *"Episcopul sau preotul dacă ar boteza din nou pe cel ce are botezul cu adevărat, sau dacă nu ar boteza pe cel spurcat de către eretici, să se caterisească, ca unul care i-a în răs crucea și moartea Domnului și nu deosebește preoții adevărați de preoții mincinoși"* (canon. 47 apostolic); *"Căci este cu neputință ca cei odată născuți să mai intre în pântecele celor care i-au născut"*¹⁵⁹. Locul săvârșirii Sfântului Botez este sfânta biserică, pentru că prin această taină credinciosul devine membru al Trupului Domnului. Săvârșirea obișnuită a botezului în paraclise sau case particulare, fără aprobarea ierarhului locului, este interzisă prin canonul 31 și 59 al Sin. Trulan: *"Orânduim ca, clericii care liturghisesc sau botează în paraclise care se găsesc înăuntrul caselor, să facă aceasta cu aprobarea episcopului din locul acela, așa că dacă un cleric nu va păzi lucrul în felul acesta să se caterisească"* (canon. 31). *"În nici un chip să nu se facă botezul în interiorul unei case, ci acei care doresc să se învrednicească de lumina cea neprihănită (de Sf. Botez), acela să meargă la bisericile cele obștești și acolo să se facă părtași de acest dar. Iar de se va prinde cineva nepăzind cele orânduite de noi, dacă este cleric să se caterisească, iar dacă ar fi laic să se afurisească"* (canon. 59)¹⁶⁰.

În privința timpului săvârșirii botezului, canoanele prevăd ca pruncii, dacă sunt sănătoși, să nu se boteze înainte de 40 de zile de la naștere: *"De va naște femeia și pruncul este în primejdie de moarte, după trei sau cinci zile, să se boteze acel prunc"* (canon. 38 al Sf. Nichifor Mărturisitorul). În caz de necesitate, botezul se poate săvârși în orice zi și în orice moment din zi: *"De va fi găsit cineva bolnav și va cere Sfântul Botez..., trebuie să i se dea fără întârziere"* (canon. 26 al Sf. Nichifor Mărturisitorul și can. 38)¹⁶¹.

În timpul catehumenatului, botezul se administra îndeosebi în Sâmbăta Mare. Botezul se săvârșea înaintea Sfintei Liturghii, pentru ca neofiii să poată primi Sfânta Euharistie. În prezent, ca regulă generală, botezul pruncilor se face după Sfânta Liturghie. Ca efecte ale Tainei Sf. Botez, canoanele amintesc ștergerea păcatului strămoșesc (canon. 110 Cartagina) și îmbrăcarea în Hristos: *"Cei ce L-au îmbrăcat pe Hristos, prin*

¹⁵⁹ Iustin Martirul, *Apologia I*, cap. LXI, p. 66, Părinți și scriitori bisericești (PSB), vol. 2, Edit. Institutului Biblic al BOR, București, 1980

¹⁶⁰ I. Floca, *op. cit.*, p 201

¹⁶¹ *Idem*, p. 216

botez, au mărturisit să urmeze viețuirea lui cea după trup..." (canon. 96 Trulan)¹⁶².

Rânduiala actuală a botezului în Ortodoxie este o continuare firească a ritului primar, atestat încă în Noul Testament, care s-a dezvoltat în epoca postapostolică și cea patristică. În Ortodoxie s-a păstrat, de asemenea, întreaga semnificație teologică și mistagogică a Botezului, exprimată în Sfânta Scriptură și în operele patristice. De aceea, rânduiala baptismală ortodoxă poate fi luată ca termen de referință, atât în ceea ce privește teologia Botezului, cât și în privința săvârșirii lui și a semnificațiilor mistagogice ale actelor baptismale. La menținerea unității Botezului a contribuit și Simbolul niceo-constantinopolitan, care după Sinodul al II-lea ecumenic, a înlocuit vechile simboalele baptismale, având și el un profund caracter baptismal.

Actele rânduiei ortodoxe și semnificațiile lor relevă caracterul teandric al înnoirii pe care o realizează Botezul în viața persoanei, exprimând atât lucrarea harului, cât și angajarea liberă a primitorului spre o viață de credință și fapte bune. În epicleza botezului, Duhul Sfânt este cel care operează înnoirea, iar nu săvârșitorul uman al slujbei.

¹⁶² *Ibidem*, p. 199

SPIRITUALITATEA PUSTIEI: O ȘCOALĂ A RĂGAZULUI

Lect. univ. dr. Daniel LEMENI

Abstract:

This paper is about staying put and paying attention. In a world that is characterized by unprecedented mobility and speed, we believe that the most important thing most of us can do to grow spiritually is to stay in the place where we are. In other words, we need to recover the wisdom of stability or leisure.

Keywords: *Desert Fathers, wisdom, desert, stability, asceticism*

Una din cele mai grave boli ale lumii actuale, poate cea mai gravă, e oboseala de viață (*taedium vitae*), această zeiță a lumii contemporane cum a numit-o la un moment dat teologul francez Oliver Clément. Omul de azi e acaparat de dimineța până seara de tot felul de urgențe și griji imediate, el fiind aproape tot timpul ocupat¹⁶³ cu rezolvarea unor probleme extrem de presante, motiv pentru care nu-și mai permite, ca odinioară, acele momente de mici răgazuri în care el poate să se consacre unor dezbateri interioare. Într-un cuvânt, lumea de azi alungă *timpul morți*, iar unul din simptomele cele mai evidente ale acestei boli moderne este oboseala inimii (*taedium cordis*).

În acest ritm extrem de alert și epuizant al lumii moderne în care omul este mereu confiscat de tot felul de obligații și urgențe exterioare lipsesc două componente esențiale care pot contribui la o viață împlinită: *răgazul* (*otium*) și *singurătatea*. Însă indiferent de epoca în care trăiește fiecare om resimte într-un fel sau altul nevoia de a se decupla de la tumultul zgomotos al lumii pentru a se bucura de episodul nutritiv al unei confruntări solitare cu adâncurile sale. Așa cum în mări sau oceane întotdeauna apa este mai agitată la suprafață, iar cu cât ne îndreptăm mai înspre adâncuri apa devine mai liniștită, în mod similar, cu cât omul se retrage mai mult din agitația vieții exterioare cu atât mai mult sufletul său începe să se liniștească. În acest caz

¹⁶³ A fi extrem de ocupat înseamnă până la urmă a „nu avea stare”, or aceasta reprezintă exact opusul stării de liniște (*hesychia*). Cel care se mișcă în mod excesiv nu se poate interioriza sau preocupa de sine însuși, astfel încât neliniștii și agitației omului de azi, spiritualitatea monahală îi propune acea trezvie ascetică (*nepsis*) și *isihie* a sufletului: „Opriți-vă (adică, „Liniștiți-vă”) și cunoașteți că eu sunt Dumnezeu” (*Psalms* 45, 10). Despre practicarea *isihiei* în lumea contemporană, vezi Norris J. Chumley, *Tainele rugăciunii lui Iisus. Trăind prezența lui Dumnezeu: pelerinaj în inima unei străvechi spiritualități*, trad. de Dragoș Dâscă, Editura Doxologia, Iași, 2012; Kallistos Ware, *Rugăciune și tăcere în spiritualitatea ortodoxă*, Editura Christiana, București, 2003.

fiecare om are nevoie de anumite momente în care fervoarea acțiunii exterioare trebuie să fie înlocuită de liniștea unei stări interioare.

Din *Pateric* aflăm la un moment dat că un avva a fost vizitat de trei asceți care i-au pus următoarea întrebare: „ce a realizat cu fără-de-grija lui întru acea pustie?”. Bătrânul a mers la o baltă, și luând apă cu un vas, a turnat și a umplut un pahar de apă, și le-a adus-o, zicându-le : „Căutați, fraților, și vedeți bine cum este această apă. Și apa era tulbure, pentru că atunci o luase din baltă”. Zis-a lui frații: „O vedem că este tulbure”. Și punând-o să stea un pic, s-a limpezit asemenea cristalului. Atunci luând-o așa limpede, iarăși le-a arătat-o lor, zicând: „Căutați acum, fraților, și vedeți apa care era tulbure cum s-a limpezit”. Iar ei căutând, se minunau, că își vedeau într-însa ca în oglindă fețele lor. Atunci le-a zis lor: „Vedeți, fraților, și înțelegând să cunoașteți că precum ați văzut apa aceasta cum era mai întâi tulbure și întunecată, iar acum o vedeți limpede și luminată, așa este și cel ce trăiește în lume cu oamenii – de tulburarea gâlcevilor lumești este tulburat și întunecat, și nu își vede păcatele și răutățile sale. Iar dacă iese din grijile lumești și se așează la loc liniștit, atunci i se limpezesc inima și mintea și toate simțirile sale. Și atunci își vede și își cunoaște păcatele și răutățile sale”¹⁶⁴.

Prin liniștea și tăcerea sa, deșertul ne permite să ne vedem pe noi înșine așa cum ne putem vedea fața într-o apă liniștită. Altfel spus, în singurătatea austeră a deșertului ascetul și-a putut examina inima cu toate slăbiciunile ei, el s-a putut vedea și cunoaște așa cum este cu adevărat: „Imaginați-vă un lac liniștit peste care suflă o briză ușoară...Toată suprafața lacului freamătă în bătaia vântului și nu mai oglindește nici cerul, nici pământul; cât privește însă adâncurile, ele rămân calme, căci nu sunt atinse de această briză. Adeseori și noi suntem ca acest lac: adâncurile noastre rămân limpezi și liniștite, dar la suprafață se dezlănțuie o asemenea involburare, încât nu mai avem posibilitatea de a ne aduna gândurile și sentimentele”¹⁶⁵.

Prin urmare, cu cât omul e mai conectat la dinamica vieții cotidiene și mai „angajat” în tumultul vieții de zi cu zi cu atât mai mult orizontul vieții sale interioare va dispărea din preocupările sale. Însă, așa cum ne învață Iisus Hristos, uneori oamenii au o nevoie profundă de singurătate, înțeleasă nu atât ca izolare, cât mai ales ca stare de reculegere: „Și El le-a zis: Veniți voi înșivă de o parte, în loc pustiu, și odihniți-vă puțin. Căci mulți erau care veneau și mulți care se duceau, și nu mai aveau timp nici să mănânce” (*Marcu* 6, 31).

În acest sens putem spune că ceea ce îi lipsește omului de azi e tocmai acel „loc pustiu” la care Mântuitorul își invita uneori ucenicii, adică acea

¹⁶⁴ Cf. *Pateric egiptean*, Editura Sophia, București, 2011, pp. 285-286.

¹⁶⁵ Mitropolit Antonie de Suroj, *Taina iertării, taina tămăduirii*, trad. de monahia Anastasia, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2010, p. 28.

stare de „singurătate” sau răgaz (*otium*)¹⁶⁶ prin intermediul cărora omul poate accede la identitatea sa profundă, neconjuncturală, eliberată de obligațiile și urgențele cotidiene. Bineînțeles răgazul nu e nicidecum o formă de „trândăvie”, ci el implică o intensă activitate spirituală în cursul căreia sufletul are posibilitatea să se „odihnească”.

Dacă astăzi trăim într-o societate extrem de zgomotoasă și agitată¹⁶⁷, în care momentele de răgaz sunt percepute ca momente de distracție, momente care nu fac altceva decât să tulbure și să afecteze sufletul nostru, asceții din pustie au cultivat un mod de viață extrem de simplu, orientat integral spre această „liniștire” a sufletului¹⁶⁸. În pustie, care înseamnă până la urmă valorificarea intensă a răgazului, graba și ritmul alert fiind cu totul excluse, viața acestor asceți egipteni poate fi subsumată unui singur imperativ ascetic, și anume renunțarea la „grija de multe”, un principiu potrivit căruia: „înțelept poate deveni cel liber de grijiile vieții” (*Înțelepciunea lui Iisus, Fiul lui Sirah* 38, 24)

În mod similar, Sfântul Nil Ascetul afirmă că „ține de sufletul desăvârșit să fie lipsit de griji și de cel necredincios să se chinuiască cu ele. Căci despre sufletul desăvârșit s-a spus că este un <crin în mijlocul mărăcinilor> (*Cântarea Cântărilor* 2, 2). Aceasta îl arată viețuind fără griji între cei apăsăți de multe griji. Căci crinul și în Sfânta Evanghelie este icoana sufletului fără griji”¹⁶⁹. Viața ascetică a Părinților din pustia egipteană contestă felul nostru de a ne complica viața, deoarece acești asceți din secolul IV ne-au propus un mod de viață ce reflectă inversul tuturor valorilor lumești pe care societatea de azi le promovează până la exces.

¹⁶⁶ *Otium* – timp liber, repaus, viață liniștită: anticul *otium* este un timp al construcției de sine, un timp care modelează în profunzime ritmul existenței noastre. Expresia ciceroniană *Otium cum dignitate* înseamnă a te retrage într-o viață liniștită. Prin punerea particulei *ne* în fața lui *otium* vom avea *negotium* (negoț), care este exact opusul unei vieți liniștite, adică a fi mereu angajat în ceva.

¹⁶⁷ Omul modern trăiește într-o cultură a divertismentului, în care este mereu asaltat de informații, știri, muzică și publicitate, toate acestea contribuind, în mod semnificativ, la „euforia perpetuă” a lumii de azi, adică la o potențare excesivă a agitației, neliniștii și oboselii la care omul face din ce în ce mai greu față. E un simptom al lumii de azi faptul că până și excursiile sau concediile – așa zisele perioade de „timp liber” ale omului de azi – au devenit aproape la fel de frenetice și epuizante precum orice altă activitate.

¹⁶⁸ În ziua de azi, deși medicina protejează și prelungește viața, ea diminuează în același timp rezistența la privațiuni. Dacă omul de azi e complet moleșit de tot felul de comodități, dimpotrivă, în pustia egipteană, asceții își impuneau constrângeri extreme: chilia unui ascet conținea, de obicei, o rogojină aspră, o piele de oaie, un opaiț, vase pentru apă și untdelemn (cf. L. Regnault, „Locuința”, „Regimul alimentar” și „Sederea în chilie” în idem, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, Editura Deisis, Sibiu, 2013, pp. 67-118).

¹⁶⁹ Sfântul Nil Ascetul, „Cuvânt ascetic foarte trebuincios și folositor”, în *Filocalia*, vol. I, Editura Humanitas, 2005, p. 199.

Astfel, dacă societatea pretinde ca cetățenii ei să fie activi și productivi, eremiții deșertului au promovat un „alt set de valori, unde nefăptuirea poate fi cel mai puternic izvor al făptuirii”¹⁷⁰. Într-adevăr, lumea de azi îi admiră pe oamenii „practici”, ceea ce înseamnă că monahii nu își au locul în acest „stup de productivitate” (A. Golitzin).

Ce utilitate luminească poate să aibă Părinții pustiei, acești profeți ai repausului absolut? Răspunsul este mai mult decât evident: niciuna. Modul lor de viață nu se poate justifica după criteriile pragmatice ale lumii de azi. O apoftegmă e extrem de sugestivă în acest sens: într-o zi avva Ammonas a vrut să treacă fluviul Nil, însă corabia se afla în reparație. La un moment dat a venit o luntre și i-a trecut pe toți cei care se aflau pe mal, mai puțin pe avva Ammonas care a refuzat să se urce. Având cu el un snop de ramuri de palmier, ascelul „s-a așezat să împletească funie și s-o despletească, până când s-a dres corabia. Și atunci a trecut”. Frații i s-au închinat și l-au întrebat: „De ce ai făcut aceasta?”. Bătrânul zice: „Ca să nu umblu tot timpul grăbit de gândul rău, ci să merg încet, cu rânduială, pe drumul lui Dumnezeu (aici e pilda)”¹⁷¹.

Cât de impresionantă și de tulburătoare e această diferență dintre graba noastră furibundă după acumularea de bunuri și nepăsarea acestor asceți față de normele pragmatice ale acestei lumi. Asimilarea vieții duhovnicești presupune în mod inevitabil o „decuplare” de la ritmul extrem de alert și trepidant al lumii, asceza pustiei fiind în acest caz un repaus impus în care ascelul învață disciplina calmului și a tăcerii.

Mai mult decât atât, modul de viață ascetic sfidează orice logică seculară, deoarece el promovează lipsa oricărui confort, acest pinten al omului trupesc și pătimăș, care îl ține atât de legat de această lume. Cât de ciudat sună cuvintele avvei Theodotos într-o societate a abundenței și a consumului exagerat, așa cum e cea de astăzi: „Avva Theodotos a zis: «Lipsa pâinii topește trupul monahului». Alt bătrân adăugă: «Privegherile îl topesc și mai mult»”¹⁷². Dintr-o altă apoftegmă aflăm că egumenul unei mănăstiri l-a întrebat pe avva Pimen: „Cum pot să dobândesc teama de Dumnezeu?”. Avva Pimen i-a zis: „Cum putem să dobândim teama de Dumnezeu cu burțile pline de brânză și cu putini întregi de saramură?”¹⁷³.

Discrepanța aceasta dintre *somnolența* traiului bun a omului de azi și *trezvia* ascetică a monahului relevă nu atât o distanță fizică sau cronologică față de lumea noastră, cât una de ordin spiritual.

¹⁷⁰ J. Chrysavgis, *În inima pustiei. Duhovnicia Părinților și Maicilor din deșert*, Editura Sophia, București, 2004 p. 38.

¹⁷¹ Avva Ammonas 6, p. 78.

¹⁷² Avva Theodotos 1, p. 151.

¹⁷³ Avva Pimen 181, p. 297.

Prin asceza și desprinderea de acele lucruri care ne împovărează și ne complică viața, Părinții pustiei ne învață importanța și centralitatea răgazului, a încetinirii, a nevoii de a privi dincolo de imediatul vieții.

Cu alte cuvinte, dacă în lume omul este mereu prins între diversele activități cotidiene – *menghina* lumii –, care îi acaparează timpul și întreaga energie, deșertul relevă în schimb o imagine simplă a vieții, una în care ascetul percepe extrem de diferit scurgerea timpului. Dacă societatea de azi, în numele randamentului și al eficienței sociale, repudiază momentele de răgaz sub pretextul pierderii de timp, în viața ascetică, „timpii morți” sunt tot atâtea clipe de sporire duhovnicească¹⁷⁴.

În acest sens, apoftegma avvei Sisoe e extrem de edificatoare: avva Sisoe l-a întrebat pe un frate: „Ce faci?”. El a răspuns: „Îmi pierd timpul, părinte”. Bătrânul îi zice: „Eu îi mulțumesc lui Dumnezeu chiar și când îmi pierd timpul”¹⁷⁵. Tensionați și irascibili, indispuși și extrem de suprasolicitați, astăzi nu mai știm „să ne tragem sufletul”, de aceea Părinții pustiei pot fi considerați ca fiind profeții răgazului mântuitor. Fiecare om are nevoie și trebuie să-și acorde, măcar din când în când, scurte perioade răgaz, adică acele clipe sau momente în care nu are absolut nimic de făcut, ci doar să stea cu el însuși și cu Dumnezeu, așa cum ne îndeamnă avva Alonios: „Dacă omul nu va spune mereu în inima sa: numai eu și Dumnezeu suntem pe lume, nu-și va găsi liniștea”¹⁷⁶.

Din păcate, în viața trepidantă de azi, aproape că nu te mai poți bucura de tihna singurătății. De aceea, Părinții deșertului au considerat că mijlocul cel mai bun prin care ascetul evită orice distragere și tulburare exterioară e acela de a păstra un timp în care să se dedice tăcerii și singurătății. Acest timp consacrat singurătății e, așa cum spune avva Antonie, ca marea pentru pește, adică mediul său vital: „După cum peștii (mor) dacă întârzie pe uscat, tot astfel călugării care întârzie afară din chilie ori își pierd vremea cu cele lumești se îndepărtează de puterea isihiei. Așadar, după cum peștele trage la mare, tot așa și noi trebuie să tragem la chilie, să nu zăbovim pe afară uitând de paza lăuntrică”¹⁷⁷. Desprinși de zgomotul și agitația cotidiană, Părinții pustiei au cultivat un mod de viață *ritmat*, în care timpul cantitativ (*chronos*) este mai puțin important decât timpul sfânt (*kairos*).

Desigur, această ritmare a vieții ascetice exclude tot ceea ce ține de pragmatism sau eficacitate materială, accentul fiind pus aici pe împlinirea spirituală. Aceasta revine la a spune că modul de viață ascetic se aseamănă

¹⁷⁴ Despre viața monahală ca repaus impus, ca disciplină a calmului și tăcerii, vezi Jean Leclercq, *Otia monastica: études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen âge*, Studia Anselmiana, vol. 51, Herder, 1963.

¹⁷⁵ Avva Sisoe 54, p. 337.

¹⁷⁶ Avva Alonios 1, p. 90.

¹⁷⁷ Avva Antonie 10, p. 45.

cu arta grădinăritului, o artă în care, după cum știm, nu te poți bucura de roade dacă nu știi să aștepți. De aceea, dacă orice fruct are nevoie de timp pentru a se coace, cu atât mai mult omul are nevoie de o lungă perioadă de timp pentru a atinge maturitatea spirituală.

Din perspectiva lumii moderne acest „timp de coacere” e aproape exclus din orizontul vieții contemporane, deoarece viața omului se desfășoară acum după normele eficienței pragmatice și ale randamentului, norme care îi instituie pe Părinții deșertului în postura unor mari excentrici: „Ucenicii avvei Visarion au povestit că viața lui a fost ca viața unei păsări... trăind tot timpul netulburat și fără a se îngriji de nimic. Nu se preocupa nici de casă, sufletul lui nu părea stăpânit de pofta de a locui într-un loc sau într-altul, nici de nesațiul de mâncare, nici de zidirea de case, nici de distracția cărților. S-a dovedit întru totul eliberat de patimile trupului... și îi plăcea să rățăcească de multe ori prin ținuturile pline de nisip și nelocuite”¹⁷⁸.

De aceea, se cuvine să accentuăm ca o concluzie faptul că, deși tehnologia modernă – pusă aproape integral în serviciul consumerismului –, ar putea transforma deșertul într-un loc mult mai util și confortabil, trebuie să ne rugăm însă ca omul de azi să nu uite această cale a deșertului, o cale prin intermediul căreia putem dispune de răgazul necesar care să ne permită stăpânirea patimilor: „Câțiva frați s-au întâlnit, odată, la avva Iosif. S-au așezat și, în vreme ce ei puneau întrebări, el se bucura și le spunea, plin de ardoare: <Azi sunt rege. Mi-am stăpânit patimile>”¹⁷⁹.

Din această perspectivă Părinții pustiei au fost într-adevăr excentrici, ceea ce înseamnă că ei au mutat centrul de greutate *dinspre duhul lumii* înspre *lumea duhului*. Așa cum vom vedea în secțiunea următoare această *lume a duhului* se va reflecta cel mai bine pe fața ascetului.

¹⁷⁸ Avva Visarion 12, pp. 99-100.

¹⁷⁹ Avva Ioan de la Panefisi 10, p. 182.

ACTIVITATEA BISERICESCĂ A PRINCIPELUI TRANSILVANIEI ACAȚIU BÂRCEANUL (ACOȘ BARCSAY) (1658-1660)

Pr. lect. univ. Dr. Cosmin PANȚURU

Abstract: *Originary from Bârcea Mică (locality situated near Deva, Hunedoara county), Acațiu Bârceanul or Acoș Barcsay (born in 1610) was for a short period of time the Prince of Transylvania (1658-1660). He supported the Calvin Confession from Banat, using his own funds to print a catechism. In Ardeal he absolved the orthodox priests of the payment of tithes. After the death of Rakoczy I, the Ardelen counties acknowledge Rakoczy II as the Prince of Ardeal (1659). But the Turks are supporting Barcsay who retreats in Sibiu (1659). Thus the Ardeal ends up being lead by two "kings". Acațiu Barcsay recognises Ghenadie III through an ordinance in 1660, as archbishop of this province. The prince of Transylvania Ioan Kemeni plots his end, Acațiu Bârceanul being killed in June 1661.*

Keywords: *Prince of Transylvania, the Calvin Confession, orthodox priests, the payment of tithes*

La data de 12 noiembrie 2011 a fost organizată la Deva de către UDMR Hunedoara dezvelirea monumentului principelui Transilvaniei Acațiu Barcsay (sau Bârceanul pe nume nemaghiarizat, românesc). Având însemne bilingve româno-maghiare, obeliscul a fost ridicat la inițiativa liderului UDMR Attila Deszi, pe atunci prefect al județului Hunedoara. La eveniment au participat ministrul cultelor și președintele UDMR, Kelemen Hunor, europarlamentarul Iuliu Winkler, elevi de la Liceul „Teglas Gabor” din Deva, dar și reprezentanții comunității maghiare din țară. Momentul a coincis cu sărbătoarea intitulată „Ziua szorvany”, organizată de UDMR pentru comunitățile maghiare a căror pondere demografică în anumite localități este maimică de 10 la sută din totalul populației. Sărbătoarea a fost decisă la cel de-al X-lea Congres al UDMR, marcarea „Zilei szorvany” fiind stabilită pentru 15 noiembrie, ziua de naștere a principelui Transilvaniei Gabor Bethlen¹⁸⁰. După trei ani însă, monumentul lui Acațiu a fost demolat în luna decembrie a anului 2014 în urma acțiunii introduse în instanță de către Constantin Aoanei Rahoveanu din Deva împotriva Primăriei Deva și Ministerului Culturii. Din actele depuse la dosar,

¹⁸⁰Sorina Popa, *Monument al lui Acațiu Barcsay, dezvelit în fața Prefecturii*, în <http://www.mesagerulhunedorean.ro/monument-al-lui-acatiu-barcsay-dezvelit-in-fata-prefecturii/> (15 mai 2015).

Curtea de Apel Alba-Iulia a reținut faptul că monumentul a fost amplasat fără respectarea normelor legale într-o zonă protejată a municipiului. A soluționat cauza și a dispus demolarea lui.

Asupra principelui Transilvanie Acațiu Barscay al Transilvaniei, vlah sau român de neam, ne atrag atenția câteva aspecte legate de activitatea sa bisericească.

Acațiu Barscay, ca fiu al unui nobil de rând român din Bârcea Mare (localitate situată la 8 km. distanță de Deva aparținătoare comitatului Hunedoarei), s-a născut în jurul anului 1610 din părinții Ștefan Barscay și Elisabeta Palatici¹⁸¹. A crescut la curtea principelui Gheorghe Rakoczy și a fost numit de către acesta Ban de Lugoj și Caransebeș (20 decembrie 1644) și apoi comite de suprem al Comitatului Hunedoarei, oferindu-i și orașul Deva¹⁸² (1648). A fost căsătorit cu Elisabeta Szálanczy (care a decedat în Deva în luna martie 1660) și s-a recăsătorit în același an cu Isabela Bánffy, neavând urmași direcți. Ioan Lupaș îl caracteriza ca un om blajin, deștept, bun și îngăduitor, cu firea înclinată spre pace, modestie și sentimentalism; luminat, cu o cultură superioară și care s-a ridicat prin propriile sale puteri ajungând să i se încredințeze misiuni importante prin țări străine¹⁸³.

În părțile Banatului, Acațiu a sprijinit confesiunea calvină printre românii de aici, tipărend pe cheltuiala sa, la Alba Iulia, un catehism calvinesc (1648). De asemenea a luat parte și la lucrările comisiei din 1653 însărcinate cu revizuirea Constituțiilor Aprobate¹⁸⁴ ale Transilvaniei.

Contextul istoric face ca intenția campaniei lui „Gheorghe Rakoczy în Polonia, în vederea ocupării tronului, terminată cu înfrângerea sa, ca și cererea pe care a adresat-o trupelor austriece de a se ridica împotriva turcilor, a provocat o teribilă expediție otomană în Transilvania (august 1658). (...) Turcii au impus dietei alegerea lui Acațiu Barscay, care în calitate sa de ban al Lugojului și Caransebeșului cedase turcilor Ineul, Lugojul și Caransebeșul, urcând haraciul la 40.000 galbeni anual. În același timp, o altă Dietă întrunită la Târgu Mureș a declarat că rămâne credincioasă lui Rakoczy, ceea ce a făcut ca acum să existe în Transilvania doi principii”¹⁸⁵.

În calitate sa de principe, prin decretul din 9 ianuarie 1659, Acațiu Barscay confirmă diploma de numire a mitropolitului Sava Brancovici din 28

¹⁸¹ http://enciclopediaromaniei.ro/wiki/Aca%C5%A3iu_Barscai (14 mai 2015).

¹⁸² Erdely Alajos, Barscay Akos fejdelemsege, în Szazadok, 1906, p. 412 și urm., la Ioan Lupaș, *Principele ardelean Acațiu Barcasai și Mitropolitul Sava Brancovici (1658-1661)*, Extras din Analele Academiei Române, Seria II, Tom. XXXV, Memoriile secțiunii istorice, București, 1913, p. 1-2.

¹⁸³ I. Lupaș, *op. cit.*, p. 13 și 23.

¹⁸⁴ I. Lupaș, *op. cit.*, p. 2-3.

¹⁸⁵ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș până în 1918*, Cluj-Napoca, 1992, p. 160.

decembrie 1656 și îi mărește cu de la sine putere jurisdicția bisericească dăruindu-i Țara Făgărașului¹⁸⁶. Trebuie menționat faptul că principele „Gheorghe Rakoczi II, prin diploma sa din 28 decembrie 1656, a pus Maramureșul sub ascultarea mitropolitului Sava Brancovici, lucru pe care l-au făcut și urmașii săi Acațiu Barcsay și Mihail Apafi”¹⁸⁷.

La dieta de la Bistrița la care a participat și Sava Brancovici, principele Barcsay, la rugăciunea mitropolitului făcută pentru preoții români și la ascultarea protopopilor, a luat unele dispoziții în favoarea lor. Astfel, prin decretul său din 15 martie 1659 emis în Bistrița, el scutește preoțimea română de plățirea dijmelor și nonelor din vite și bucate, motivând această măsură prin aceea că el însuși a cunoscut că această categorie socială, care, datorită multor „împiedecări ce au, abia pot să împlinească de ajuns chemarea lor”, situație cunoscută începând de la primii principii ai Ardealului ce au căutat doar „folosul”, „ceea ce se împotrivesc atât cu legea dumnezeiască, cât și cu chemarea lor cea bisericească”. Prin urmare „de toată darea dijmelor și a nonelor, adecă de dijma grâului, secării, orzului, ovăsului, meiului, linteii, mazerii, bobului, fasolii, cânepii, inului, stupilor, mieilor, mielușeilor și a altor vite și marhe, care s-au obicinuit a se dijmui și a se da fiscului nostru în fiecare an, milostivește am socotit să-i scutim și să-i mântuim pentru totdeauna, precum îi scutim și mântuim prin puterea acestei cărți ...”¹⁸⁸.

Ioan Lupaș constată că această măsură „care a înduplecat pe Acațiu Barcsay să ușureze soarta preoțimei românești” s-a datorat milei sale speciale față de neamul său asemănând-o cu cea a regelui Matei Corvin reflectată în scutirile clericilor români din Maramureș (1479)¹⁸⁹.

Măsuri identice au fost luate și pentru preoții români din Țara Făgărașului pe care i-a scutit de orice „dări nedrepte, afară de cinstea ce este în obicei a o da domnilor de pământ, și de eventualele impozite pe care le va vota dieta după trebuințele țării”, insistând asupra faptului că aceștia, împreună cu cei din Ardeal și *părțile adnexet* trebuie să stea sub inspecția și cârma vlădicului românesc din Ardeal¹⁹⁰.

Se face însă că după moartea lui Rakoczy I, staturile ardeleni recunosc ca principe al Ardealului pe Rakoczy II care intră triumfător în Murăș-Oșorhei (1659). Turcii însă îl sprijină în continuare pe Barcsay care se retrage la Sibiu (1659). Astfel „Pământul Crăiesc” ajunge să fie cârmuit de doi „crai”. În această situație Sava Brancovici rămâne de partea lui Rakoczy, care se retrage din Alba-Iulia unde apare un alt arhiepiscop, Ghenadie III, „arhiepiscop de Bălgrad,

¹⁸⁶ N. Dobrescu, *Fragmente privitoare la istoria Bisericii române*, Budapesta, 1906, p. 38, la I. Lupaș, *op. cit.*, p. 9.

¹⁸⁷ M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 182.

¹⁸⁸ Cf. Cronica lui Șincai, 1659 și Cipariu, *Arhiv. pentru ist. și fil.*, p. 671-572, la I. Lupaș, *op. cit.*, p. 11.

¹⁸⁹ I. Lupaș, *op. cit.*, p. 11.

¹⁹⁰ I. Lupaș, *op. cit.*, p. 11-12.

Maramureș și a toată Țara Ardealului”¹⁹¹ pe care Acațiu Barcsay îl recunoaște prin decretul de confirmare din Sibiu din 15 februarie 1660. Motivul pentru care îl numește pe acesta este justificat prin aceea că Sava „nu ar fi împlinit cerințele slujbei sale, nu ar fi respectat cerințele ce i s-ar fi impus, ci nepăzind credința față de principe și neavând grijă de binele public al patriei s-a amestecat în afacerile publice ale acestei țări și ar fi accelerat pericolul suprem atât asupra principelui, cât și asupra acestei patrii mult iubite”, numindu-l în această conjunctură, conform ritului și obiceiului vechi pe Ghenadie ca „episcop al bisericilor românești, sârbești și grecești de sub stăpânirea sa”, impunându-i 13 condiții asemănătoare cu cele 15 impuse lui Simion Ștefan de către Gheorghe Rakoczy I în 10 octombrie 1643: să nu predice și nici să nu permită altora să predice decât în limba română; în Taina Euharistiei va folosi doar pâine curată și vin; botezul îl va săvârși cu apă curată; sărutările de icoane, cruce, etc., după puțință le va desființa; nu va cuteza să divorțeze pe nimeni și nu va hirotoni decât oameni vrednici decât cu știrea și învoirea episcopului unguresc ortodox și a protopopilor români; îi va învăța pe credincioși doar Sfânta Scriptură; preoții săi să citească în biserici Noul Testament și să învețe din catehismul românesc de la Alba-Iulia; să nu ia de la preoții săi decât plata cuvenită și să nu aplice pedepse aspre pentru cei ce păcătuiesc, vizitându-i doar în condiții date; nu va înstrăina moșiile bisericești, ci le va folosi pentru edificarea școlilor românești și ale bisericilor; se va supune episcopului (mitropolitului – n. n.) ortodox, recunoscând și în viitor dreptul de dispunere al acestuia; să nu se amestece în afaceri contrare principelui Ardealului; să nu protejeze în mănăstiri sau altundeva vreun făcător de rele care lucrează împotriva legilor țării; să se consulte cu protopopii în luarea deciziilor¹⁹².

Cu toate că era înlocuit, Sava continua să se considere mitropolitul canonic al Transilvaniei, emițând două acte în 1660 și 1661. Cu alte cuvinte, „fiecare principe își avea mitropolitul său: Rakoczy pe Sava, în Alba Iulia, iar Barcsay pe Ghenadie, în Sibiu”¹⁹³.

După moartea lui Gheorghe Rakoczy II (5 iunie 1660) ajunge principe al Transilvaniei Ioan Kemeni care pune la cale sfârșitul lui Acațiu (fiind omorât în drum spre Chioar în iunie 1661) și al fratelui său Andrei (pe care îl spânzură la Făgăraș cu câteva zile mai devreme, în luna mai aceluiași an).

După moartea lui Kemeni (1662), Sava Brancovici obține de la noul principe Mihai Apaffi, la 23 aprilie 1662, o nouă diplomă de confirmare în scaunul vlădicesc de la Alba Iulia, vacantat datorită vicisitudinilor timpului, neamintindu-se astfel de Gheorghe Ghenadie III ales și întărit de Barcsay la Sibiu. Jurisdicția sa era mai restrânsă deoarece Țara Făgărașului era supusă lui Daniil,

¹⁹¹N. Iorga, *Documente românești din arhivele Bistriței*, p. 9, la I. Lupaș, op. cit., p. 14.

¹⁹²Cf. I. Lupaș, op. cit., p. 18-20.

¹⁹³M. Păcurariu, op. cit., p. 161.

Din cele expuse, ne întrebăm dacă lui Acațiu Barsay i se cuvine, totuși, un monument închinat lui. Răspunsul poate fi atât pozitiv, dar și negativ. Depinde de ce parte a națiunii și confesiunii ne situăm!

FOTO 2²⁰⁰

Barnes

Handwritten text on the right margin: *... of ...*

*Conacul Acațiu Barcsay din
Bârcea Mică – Secolul al XVIII-lea*

03249; <http://monumenteuitate.org/ro/monument/126/Barcea-Mica-Barcsay> (accesat 5 mai 2015).

EVOLUȚIA GÂNDIRII TEOLOGICE MISIONARE LA MIȘCĂRILE EVANGHELICE

Pr. lect. asoc. dr. Marius FLORESCU

Abstract: *Nowadays, Evangelical movements are harder to define than in the 70's when they were more evidently visible in the large spectrum of Christianity – being under the influence of famous preachers such as Billy Graham in the USA; he was responsible for the organization of the first Evangelical Congresses, held in Wheaton (1966), Berlin (1966) and Lausanne (1974), where a gradual progress of theological thinking on Church and mission was being recorded. The study that describes this phenomenon is entitled The Evolution of Missionary Theological Thinking in Evangelical Movements.*

Keywords: *evangelical, mission, churches, unity, congress*

La modul general vorbind, este dificil de a portretiza trăsături comune mișcărilor evanghelice, cu excepția faptului că ele militează pentru proclamarea cu putere a Evangheliei și că oscilează prin caracterul provizoriu al instituțiilor bisericești. Teologul evanghelic Neal Blough scria într-o introducere la istoria mișcărilor evanghelice: „Lumea evanghelică nu este atât o Biserică, nici o organizație religioasă bine structurată, cu o listă dată de membri. Este vorba de mișcări și sub-mișcări foarte diverse, având între ele anumite afinități și de asemenea divergențe importante”²⁰¹. Aceste puncte de vedere sunt împărtășite și de alți teologi comentatori ai fenomenului mișcărilor evanghelice²⁰².

Chestiunea definiției este destul de complicată din punct de vedere al sensului lingvistic, căci orice creștin se vrea „evanghelic”, fundamentându-și viața pe Evanghelia Mântuitorului. De aceea și unii teologi au reproșat într-un anume fel „confiscarea” termenului de către mișcările evanghelice²⁰³.

²⁰¹Neal Blough, *Qui sont les evangeliques? Une perspective historique*, în „Unite des Chretiens”, no. 94, april 1994, p. 4-7

²⁰²Doi specialiști în domeniu afirmă că „mișcarea de evanghelizare a fost mereu determinată de momente de vârf, alianțe temporare și diverși factori determinanți cu rolul de a sublinia diferențele de opinie între factori de decizie și de opinie” (Mark Noll și Lyman Kellstedt, *The changing face of evangelism* în „Pro Ecclesia”, vol VI, no. 2, spring 1995, p. 146-164). Teologul David Bosch afirma într-o lucrare a sa că „mișcarea de evanghelizare este, de fapt, pe atât de variată, pe cât este și mișcarea ecumenică în sine” (*Ecumenicals and Evangelicals: a growing relationship?*, în „The Ecumenical Review”, o.c., p. 458).

²⁰³ Cf. lui Claude Baty, „acestapelativ are darul de airitapemulțidintreurmătorii lui Iisus Hristos, confiscând într-un fel Evanghelia Acestuia în beneficiul unei minorități” (în *Les evangeliques in France*, „Unite des Chretiens”, o.c., p. 16).

Oricum, este deja intrat în limbajul teologic germanofon termenul „evangelish”, cu referire la Bisericile luterane și prin extensie la toată lumea protestantă. În lumea anglo-saxonă, expresia „evangelical” a fost adoptată pentru a desemna un curent specific din cadrul Bisericii Anglicane și apoi din cadrele generale ale lumii creștine²⁰⁴. Din această ultimă perspectivă, expresia implică, printre altele, un anumit mod de a aborda credința, de a citi Biblia și de a trăi preceptele sale. Acesta este și sensul cel mai larg acceptat de lumea de astăzi.

În sens istoric, existența unei mișcări evanghelice în lumea creștină, nu este un fenomen nou. Originile sale trebuie căutate la fondarea *Alianței Evanghelice* din Londra, în anul 1846, care a fost constituită cu scopul de a „mărturisi unitatea pe care Biserica lui Hristos o deține în sinea ei, în mod nevăzut” și de a contribui la propovăduirea Evangheliei la toate neamurile²⁰⁵. În vremea mai apropiată nouă, trebuie menționată înființarea în anul 1942 a „National Association of Evangelicals” în S.U.A.²⁰⁶ Tot aici trebuie amintită „ruptura” dintre pastorul Billy Graham și fundamentalismul sectar, aripa dură a mișcării evanghelice, din timpul campaniei de evanghelizare de la New York, din anul 1957. Aceste momente au marcat, în mod esențial, dezvoltarea de mai târziu a mișcării evanghelice contemporane.

Însă, în mod evident, nu putem analiza mișcarea evanghelică din contemporaneitate fără a avea în vedere și rădăcinile pe care aceasta se sprijină. Deși unii teologi vorbesc despre credința apostolică mărturisită de către Sinoadele ecumenice²⁰⁷, în fapt, originile mișcării evanghelice trebuie căutate mai ales în acea perioadă a Bisericii în care se vorbește despre cele trei noi însușiri ale credinței: *sola Scriptura*, *sola gratia* și *sola fide*. Curente evanghelice se disting de celelalte mișcări protestante, nu prin

²⁰⁴ Conform lui Henri Blocher, prima folosire a termenului în contemporaneitate, vine din cadrul instituțional al Bisericii Anglicane. Influența puritanismului englez în secolele XVI și XVII a fost capitală pentru dezvoltarea unei identități evanghelice (*La theologie des chretiensevangeliques*, în „Unite des Chretiens”, no. 55, juillet 1984, p. 5). O analiză mai solidă a istoriei și semnificației termenului face teologul Alistair McGrath în *Evangelicalism and the Future of Christianity*, London/Sydney/Auckland, Hodder and Stoughton, 1988, p. 11-41.

²⁰⁵ Cf. Goodall, *Evangelicalism and the Ecumenical Movement*, „Ecumenical Review”, vol XV, no. 4, July 1963, p. 399

²⁰⁶ Începând cu cel de al doilea Război Mondial, puterea mișcării evanghelice din America a început să crească și a contribuit în mod evident la o dezvoltare a identității evanghelice în întreaga lume

²⁰⁷ Claude Baty, *Les Eglises Evangeliques Libres*, în „Unite des Chretiens”, no. 55, juillet 1984, p. 16

atașamentul la aceste principii doctrinare, cât prin modul de interpretare și de aplicare a învățăturilor scripturistice în viața de fiecare zi a credincioșilor²⁰⁸.

Alte elemente care au marcat mișcarea evanghelică și au contribuit la dezvoltarea unor particularități se regăsesc în mișcările care au apărut în timp în cadrul Bisericii. De exemplu anabapțiștii, aripa radicală a protestantismului, insistau asupra necesității separării Bisericii de Stat, botezării adulților în urma unei schimbări personale și asupra unei eclesiologii de tipul „profesării credinței”²⁰⁹. Toate aceste elemente se regăsesc în teologia mișcărilor evanghelice.

Nu trebuie trecută cu vederea influența teologică enormă a reformatorului Ulrich Zwingli, mai ales în ceea ce privește natura Tainelor²¹⁰. În secolele care au urmat, trebuie subliniată influența puritanismului calvin în dezvoltarea protestantismului, cu accent asupra rigorii morale și a responsabilității individuale²¹¹. Această influență este departe de a fi neglijabilă, mai cu seamă în ceea ce privește antropologia. Următorii lui Calvin insistă asupra influenței radicale a păcatului omului, asupra capacității sale de a se salva prin el însuși²¹².

Mișcările care au apărut în secolele XVIII și XIX au marcat definitiv mișcarea evanghelică modernă. De la pietismul german, la metodismul lui John Wesley și până la noile mișcări americane ale lui Finney și Moody, toate aceste curente au pus accentul pe necesitatea unei experiențe personale în ceea ce privește credința. Trăirea aceasta nu trebuie să cadă într-un individualism exagerat, ci să rămână puternic ancorată în spiritul evanghelizator și al grijii pentru mântuirea celorlalți. Experiența lui Wesley însuși ilustrează acest demers evanghelic: convertit la credință, după mai mulți ani petrecuți în slujirea lui Dumnezeu, el se consacră *evanghelizării* și devine unul dintre cei mai mari *evangelicaliști* ai timpului său. Deviza sa era următoarea: „Lumea este parohia mea”, întrucât toți oamenii au nevoie de a primi cuvântul bunei-vestiri²¹³.

Mișcarea evanghelică, așadar, se întemeiază pe mai multe diversități și curente teologice. De aceea este și dificil de formulat o definiție a ei.

²⁰⁸ Cf. David Wells, „Word and world. Biblical authority and the quandary of modernity”, apud. *Evangelical Affirmations*, ed. by K.S. Kantzer and C.F.H. Henry, Eds., Grand Rapids, Zondervan, 1990, p. 156

²⁰⁹ *Ibidem*

²¹⁰ Louis Schweitzer, *Aux sources historiques des Eglises Evangeliques*, în „Unite des Chretiens”, no. 55, juillet 1984, p. 3

²¹¹ Preot Adrian Carebia, *Jean Calvin. Triumful Reformei*, Editura Canonica, Cluj-Napoca, 2009, p. 145

²¹² Preot Adrian Carebia, *Istoriografia Reformei protestante*, Editura Canonica, Cluj-Napoca, 2008, p. 15

²¹³ Cf. D.W. Dayton, *Discovering an Evangelical Heritage*, New York, Harper and Row, 1976, p. 26

Totuși, rămâne concluzia că mișcarea aceasta a apărut în principal în cadrele protestantismului. Cu toate afinitățile, mișcarea se deosebește de protestantism prin câteva constante, notate de teologi, care reliefează un anumit „profil evanghelic”²¹⁴.

1. Scriptura este autoritatea supremă pentru credincioși. Chiar dacă toți teologii recunosc inspirația divină a textului, există o mare fluctuație în ceea ce privește interpretarea lui. Nicio metodă clasică de interpretare, istorică sau dogmatică, nu este acceptată²¹⁵.

2. Convingerea că omul fără Dumnezeu este pierdut și că nu poate fi slavat decât prin moartea lui Iisus Hristos pe cruce, de unde centralitatea crucii în predicile evanghelice și necesitatea unei schimbări profunde, pentru a fi părtași mântuirii.

3. Evanghelizarea este prioritatea fundamentală a Bisericii. Nimeni nu se poate mântui, dacă nu aude cuvântul Scripturii. Orice altă activitate a Bisericii este secundară propovăduirii Evangheliei²¹⁶.

4. O anumită formă de pietism o constituie tratatul de unire sau „cimentul” dintre diferitele mișcări evanghelice. Aceasta se caracterizează printr-o exagerare unilaterală a lucrării lui Dumnezeu în viața individuală a omului²¹⁷.

Din perspectivă ecumenică, trebuie totuși să notăm că mișcările evanghelice au stat la baza formării mișcării ecumenice²¹⁸. Alianța Evanghelică Mondială a fost fondată pentru a mărturisi unitatea nevăzută a Bisericii lui Hristos. Ea a înțeles dintru început importanța unității în ceea ce privește mărturia și proclamarea Evangheliei. Spre deosebire de Consiliul Ecumenic al Bisericilor (C.E.B.), creat un secol mai târziu, Alianța Evanghelică înțelegea unitatea creștinilor nu neapărat ca o unitate instituțională, ci ca una spirituală²¹⁹. Statutul Alianței menționa convingerile

²¹⁴ *Idem*, p. 41

²¹⁵ Blocherevocăînacel context analogiadintredublaorigine a Scripturiișicele douăafiri ale luiIisusHristos: „Plenitudinea acestei inspirații constituie pentru evangheliști, preferința pentru teologia întrupării” (*La theologie des chretiens evangeliques*, o.c., p. 5)

²¹⁶ Bosch, *Ecumenicals and Evangelicals*, o.c., p. 459

²¹⁷ Teologul Marc Ellingsenremarcăfaptulcă, suntfoarte puțineBisericileneoprotestante, pentru care refacereaunității creștinilorreprezintă o preocupare serioasă (*The Evangelical movement*, Geneva, 2001, p. 80)

²¹⁸ Norman Goodall subliniazăafinitatea fireascădintremișcareaevanghelicăși ceaecumenică, în*Evangelicalism and the Ecumenical movement*, o.c., p. 399. Ellingsenobservăcă, la evoluția mișcării ecumenice moderne, mișcările evanghelice au avut o contribuție deosebită, tocmai cele care astăzi critică îndeajuns de mult mișcarea ecumenică” (*The Evangelical movement*, o.c., p. 116)

²¹⁹ Distincțiaesteînfelulurmător: „nu pentru a crea unirea, ci pentru a mărturisi unitatea” (Goodall, *Evangelicalism and the Ecumenical movement*, o.c., p. 399)

evangelicilor cu privire la eclesiologie: „comuniunea credinței este infinit mai importantă decât o unitate a structurilor”²²⁰.

Astfel, se dezvoltă în secolul XX o complementaritate între termenii „evangelic” și „ecumenic”. În timp ce evanghelicii s-au gândit mai ales la o unitate nevăzută instituțional, membrii comisiei *Credință și Constituție* din cadrul C.E.B., s-au preocupat mai ales de unitatea vizibilă dintre creștini. Teologii au remarcat totuși că cele două aspecte ale unității creștinilor nu se exclud, ci se completează: „întâi găsim comuniunea credinței, apoi unitatea vizibilă a Bisericii celei Una”²²¹.

Alte două particularități răzbat din analiza scopului mișcării evanghelice și mișcării ecumenice: în timp ce prima este preocupată de propovăduirea Evangheliei, cea de a doua este preocupată de unitatea creștinilor. Textul scripturistic ce leagă cele două laturi ale lucrării creștinilor este cel din Evanghelia după Ioan: „ca toți să fie una (...) ca lumea să creadă” (Ioan 17, 21). Dimensiunea misionară a mișcării evanghelice se va regăsi și în cadrele instituționalizate ale C.E.B., mai ales prin intermediul comisiei *Misiune și evanghelizare*.

Așadar, cu un puternic avânt misionar, în anul 1854 ramurile americană și britanică ale Alianței evanghelice organizează o convenție la New York, cu scopul de a pune bazele „evangelizării lumii”²²². Vor urma și alte convenții, la Liverpool, în anul 1860, la Londra, în anul 1878. „Conferința ecumenică misionară” desfășurată la New York în anul 1900 a reunit 2.500 de delegați din 162 de asociații și societăți misionare.

Conferința misionară de la Edinburgh (1910), s-a înscris și ea în tendința de a evangeliza cu mult avânt, în numele lui Iisus Hristos, întreaga lume²²³. Această conferință, va fi urmată, de fondarea Consiliului Internațional al Misiunilor și apoi de cea a Consiliului Ecumenic al Bisericilor. De aceea s-a și afirmat că „din punct de vedere istoric, aceasta este prima conferință misionară mondială, din care a reieșit mai târziu mișcarea ecumenică”²²⁴.

Începând cu anii '60 ai secolului trecut, curentul evanghelic a început să se exprime într-un mod mai aparte decât a făcut-o până atunci,

²²⁰ „Termenii *koinonia* și *ecclesia*, nu mai au, în mod necesar, o legătură unul cu celălalt” (*idem*, p. 402)

²²¹ L. Schweitzer, *La sensibilité évangélique devant l'œcuménisme*, în „Unite de Chrétiens”, no. 55, juillet 1984, p. 27. Încadrul celei de a cincea Conferințe mondiale a Comisiei *Credință și Constituție*, care s-a desfășurat la Santiago de Compostela, în anul 1993, evangheliștii s-au arătat foarte interesați de teologia despre Biserică, mai ales în contextul în care tematicului a fost axat pe refacerea unității creștinilor, pe baza spiritualității *koinoniei*

²²² Norman E. Thomas, *World Mission Conferences: What impact do they have?*, „International Bulletin for Missionary Research”, vol. 20, no. 4, Oct. 1996, p. 146

²²³ *Ibidem*

²²⁴ *Idem*, p. 56

deosebindu-se de cadrele mișcării ecumenice, cu care se identifica până atunci.

Datorită organizării unui lanț de trei congrese mondiale ale evangheliștilor, ținute între anii 1966 și 1974, se pot observa evoluțiile gândirii teologice evanghelice în formularea propriei identități și în elaborarea unei teologii proprii a misiunii. De la congresul de la Wheaton, unul în care s-a discutat mai ales privitor la misiuni și la lucrări de misionariat, până la congresul de la Lausanne, în care se remarcă răspândirea geografică a participanților, mai ales din țările slab dezvoltate, se constată o anumită maturizare în gândirea și discursul evangheliștilor.

În timp ce declarația de la Wheaton este marcată de o atitudine agresivă și polemică, cea de la Lausanne, exprimă, pe un ton penitent „dorința ca toți creștinii să se angajeze în lucrarea de evanghelizare a lumii”²²⁵. Dacă prima declarație se referă la relativismul doctrinar și la apostazia anumitor Biserici istorice, cea de a doua, recunoaște erorile și lipsurile mișcării evanghelice, în primul rând. Dar, dincolo de aceste diferențe de ton, putem să observăm clar evoluția formulării și interpretării teologice evanghelice.

Congresul de la Lausanne reafirmă, în mod clar, autoritatea cuvântului Sfintei Scripturi, condiția omului păcătos și necesitatea ca acesta să fie mântuit prin Iisus Hristos, Mântuitorul, Dumnezeu-Omul ș.a. Această necesitate se observă și în discursul Suzannei Uda²²⁶, dar și în cuprinsul paragrafului 4, unde se accentuează starea nefirească a omului fără Dumnezeu. Astfel, declarația afirmă, fără compromis, atașamentul său față de valorile Reformei și față de teologia evanghelică clasică.

Prin comparație, congresul de la Lausanne a manifestat o grijă aparte și o sensibilitate mai accentuată în raport cu lumea și responsabilitatea Bisericii în lume, fapt evidențiat în declarația finală. Mai mulți factori au contribuit la această evoluție:

- diversitatea culturală și geografică a participanților la congres, fapt care a permis reprezentanților țărilor slab dezvoltate să se exprime liber;
- dezvoltarea noilor modele teologice au înțeles mântuirea în contextul mult mai vast al creației și al universului întreg. Influența unor teologi, precum W. Dodd și A. Cullmann a fost evidentă, sub acest aspect²²⁷;

²²⁵ „Ne angajăm într-o alianță solemnă cu Dumnezeu, prin rugăciune și printr-un plan de evanghelizare a întregii lumi” (concluzii)

²²⁶ S. Uda, teoloagă japoneză, respinge, într-un studiu cu privire la Epistola I către Corinteni, toate posibilitățile cunoașterii peculenaturală a lui Dumnezeu. Numai Sfânta Scriptură ne poate da cunoașterea autentică a lui Dumnezeu (cf. A. Uda, „Biblical authority and Evangelism”, în *Let the Earth Hear*, WCC Publications, Geneva, 1998, p. 80)

²²⁷ Cf. G. E. Ladd, *The Gospel of the Kingdom*, Grand Rapids, Eerdmans, 1959, p. 12

- diversitatea confesională a participanților a contribuit, de asemenea, la crearea unei atmosfere mai deschise, inclusiv sub raport teologic.

Probabil că prezența reprezentanților evangheliști radicali, a avut o influență în discuțiile asupra problemelor socio-politice, discutate²²⁸. Apoi, prezența anglicanilor (John Stott, Jack Dain și Michael Green) a influențat o mai mare deschidere față de mișcarea ecumenică și o dorință de a intra în dialog cu instituția Consiliului Ecumenic al Bisericilor²²⁹. De aceea declarația de la Lausanne nu oferă o perspectivă unitară a participanților, ci mai degrabă un consens construit pe o diversitate socială, culturală și confesională.

Congresul de la Lausanne a evidențiat noi scopuri ale misiunii, nu în sensul confruntărilor polemice (așa cum s-a pus problema la Wheaton), ci identificând anumite particularități ale misiunii. Au existat discuții și dezbateri și asupra principiilor mișcării „Church Growth”, dezvoltate de teologul Mac Gavrán. Anumite aspecte ale discursului său au fost însă criticate, din cauza insistenței asupra evanghelizării grupurilor omogene, existând riscul de a construi Biserici etnice, care neagă unitatea în diversitate a Trupului lui Hristos²³⁰. Atenționarea cu privire la imensitatea sarcinii misionare a evanghelizării lumii și urgența împlinirii acestui deziderat, au fost abordate în cadrul congresului. La plecarea de la Lausanne, participanții, au declarat că au conștiința priorității majore a evanghelizării, pentru Biserici și misiunile lor evanghelice²³¹.

Problema implicării sociale și responsabilității Bisericii, va continua să fie un subiect de dezbateră pentru congres, căci deja fusese trezită conștiința socială a evangheliștilor. Bisericiile și asociațiile de misiune nu mai puteau ignora această problemă, cu atât mai mult cu cât ea era legată de diferențele culturale dintre Biserici bogate din Nord și tinerele Biserici din Sud, mai sărace²³². Cum se putea dezvolta un parteneriat viabil, neținând cont de aceste aspecte? Ce mijloace să se folosească, pentru ca nedreptățile și

²²⁸ Glasser, „The Evolution of Evangelical Mission Theology since World War II”, în *Evangelical Review of Theology*, no. 234, 1977, p. 58

²²⁹ Dorințului B. Graham a fost aceeași întrunire ale comisiei *Credință și Constituție* a C.E.B. să ia în discuție textul declarației de la Lausanne. De asemenea, Stott și Glasser au participat activ la Adunarea generală a C.E.B. care a avut loc la Nairobi, în anul 1975

²³⁰ În anul 1955, Mac Gavrán subliniază importanța factorilor culturali și sociali în procesul convertirii la Hristos (*The Bridges of God: a study in the strategy of missions*, London, World Kingdom Press, 1955, 234 p.) La Lausanne, teologii Padilla și Escobar au criticat unele aspecte ale școlii *Church Growth* (*Let the Earth Hear, o.c.*, p. 126)

²³¹ „A venit timpul ca Bisericiile să se roage pentru împlinirea noilor deziderate cu privire la evanghelizarea lumii” (paragraful 9)

²³² Cf. F. H. Henry, „The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism (1974)”, apud. D. Bosch, *Dinamique de la mission, o.c.*, p. 544

racilele să fie înlăturate? Aceste întrebări vor constitui punctele centrale ale dezbaterii ulterioare, din sânul comunităților evanghelice.

Sub aspect ecumenic, am menționat deja, deschiderea extraordinară față de Biserica Catolică și față de Consiliul Ecumenic al Bisericilor, semnalate și de Billy Graham în discursul său introductiv. Alte intervenții similare, exprimă, de asemenea, o mare sensibilitate față de catolici²³³. Atitudinile ostile, manifestate la Wheaton, s-au moderat, printr-o privire critică și în același timp, laudativă, vizând anumite aspecte din activitatea catolicilor și a Consiliului Ecumenic al Bisericilor.

În ceea ce privește același aspect, la congresul de la Lausanne întâlnim o tăcere surprinzătoare. Nu se ia în discuție decât implicarea penticostalilor și a carismaticilor în mișcarea ecumenică. Acestea, precum se știe, au refuzat orice participare la reuniunile ecumenice. Totuși, cineva dintre participanții la congres, a remarcat că, în ciuda acestei opoziții, astăzi trebuie să se țină cont de ceea ce ar reprezenta „a treia forță a creștinismului mondial”²³⁴.

Preocuparea evangheliștilor pentru unitatea Bisericilor are ca temei învățătura acestora cu privire la Biserică²³⁵. Căci, adevărata Biserică este compusă „din toți credincioșii care au o relație vie și personală cu Iisus Hristos, care s-au mărturisit Lui și care sunt transfigurați de Duhul Sfânt, trecând astfel, în sens spiritual, de la moarte la viață”²³⁶. Aceștia alcătuiesc adevărata Biserică universală și sunt chemați să aibă o comuniune strâns legată cu Dumnezeu și cu ceilalți credincioși. Unitatea acestora se împlinește nu doar prin prisma grijii omului, ci mai ales, „prin puterea și binecuvântarea lui Dumnezeu”²³⁷. În acest sens, Biserica locală este locul în care prin excelență se exprimă Trupul lui Hristos, locul de întâlnire al tuturor credincioșilor, care trăiesc și manifestă unitatea lor spirituală.

Această eclesiologie, cu accente pe comunitatea locală și pe unitatea spirituală, denotă puțin interes pentru o unitate vizibilă a tuturor Bisericilor. Din contră, aceste inițiative trezesc unor evangheliști temeri considerabile, întrucât „ele par să se realizeze numai cu prețul compromisurilor doctrinare, în pofida diferențelor profunde dintre Biserici, fie ele teologice, de organizare sau etice”²³⁸.

²³³ Cf. RamezAtallah, „Some trends in the Roman-Catholic Church today”, în *Let the Earth...*, o.c., p. 872

²³⁴ B. Graham vorbea despre „dezvoltarea fenomenală a mișcării harismatice” (*idem*, p. 22)

²³⁵ Ainsî Walvoord spune că, „Biserica, formată din toți adevărații credincioși, uniți într-o unire vie, în Trupul lui Hristos, este una dintre reprezentările centrale ale Noului Testament” („Mission and the Church's nature”, în *The Church's worldwide mission*, WCC Publications, Geneva, 1991, p. 66)

²³⁶ *Ibidem*

²³⁷ „Credinciosul este legat ființial de fiecare credincios în parte, prin puterea și harul lui Dumnezeu, nu prin uniuni omenești” (*idem*, p. 68)

²³⁸ *Idem*, p. 72

De aici, rezultă o anumită neîncredere în organisme ecumenice mondiale sau regionale. Și mai mult, pentru unii evangheliști, Biserica Romano-Catolică, Bisericele Ortodoxe și chiar anumite Biserici protestante, datorită teologiei lor, sunt foarte aproape de apostazie²³⁹. Alții, merg mai departe și nici măcar nu le mai consideră a fi Biserici²⁴⁰. Deși aceste opinii nu sunt unanim împărtășite, ele explică de ce entuziasmul pentru mișcarea de refacere a unității creștinilor este atât de scăzut printre evanghelicali. În declarația finală de la Wheaton, se afirmă că rugăciunea lui Iisus Hristos pentru unitate (Ioan cap. 17) privește, înainte de toate o unitate spirituală. Această unitate nu poate fi construită pe baza eclesiologiilor mult prea diferite, ci numai „păstrând unitatea Duhului întru legătura păcii” (Efeseni 4, 3)²⁴¹.

Concepția privitoare la unitatea spirituală și la rolul individului în a o realiza în comuniune cu Dumnezeu și cu ceilalți credincioși, ridică unele semne de întrebare privitoare la metodele evanghelizării și la problematica spinoasă, la nivel inter-creștin, a prozelitismului. Din perspectivă evanghelistă, nicio Biserică locală istorică nu are drepturi teritoriale, cu atât mai puțin, cele acuzate de apostazie. Astfel, toți oamenii sunt chemați să fie evanghelizați, fie că au fost botezați, fie că nu au fost încă, fiindcă toți au nevoie de o experiență personală, dată de convertire și de mărturisirea păcatelor. „În timp ce noi căutăm schimbarea oamenilor, chiar a acelora atașați la o religie sau la o Biserică, nu facem altceva decât să împlinim mandatul biblic”²⁴².

Într-un discurs cu privire la temele Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Jaques Blocher, încearcă să redefinească termenul de „prozelitism”, subliniind contextul lui primar istoric, acela de apropiere²⁴³. Astfel, el afirmă necesitatea practicării unui „prozelitism autentic”, cel care reamintește tuturor oamenilor de credința în Iisus Hristos, apropiindu-L pe Acesta de inimile oamenilor. Departe de a-l cataloga o „corupere a mărturiei”, așa cum subliniază raportul Consiliului Ecumenic al Bisericilor²⁴⁴, Blocher consideră că prozelitismul bine înțeles și asumat este un act de ascultare față de mandatul misionar încredințat de Hristos Domnul: „Prozelitismul este un act indispensabil al sarcinii misionare”²⁴⁵.

²³⁹ T.R. Crowe, *Pentecostal Unity: Recurring Frustration and Enduring Hopes*, Chicago, Loyola University, 1993, p. 234

²⁴⁰ *Ibidem*

²⁴¹ Cf. *Declaration de Wheaton*, WCC Archives, no. 4325, p. 260

²⁴² *Idem*, p. 253

²⁴³ Incursul intervenției intitulate „Misiune și prozelitism”, Blocher citează raportul C.E.B., publicat în anul 1956 în „The Ecumenical Review”, vol. XIII, no. 1, Oct. 1960, p. 2-4

²⁴⁴ „Prozelitismul nu este altceva decât o corupere a adevăratei mărturii” (Christian Witness, *Proselytism and Religious Liberty in the Settings of the WCC, în Evanston to New Delhi 1954-1961*, WCC Press, 1961, p. 263)

²⁴⁵ *Idem*, p. 140

Aceste considerații vor angaja încă și mai multe discuții, pentru că pe de o parte exista temerea Bisericilor istorice în fața avalanșei de misionari evangheliști, iar pe de altă parte, aceștia din urmă, nu aveau niciun reproș cu privire la așa numitul „prozelitism” asupra căruia, Consiliul Ecumenic al Bisericilor, influențat de acele Biserici istorice membre, se pronunța în sens negativ. Pentru unele dintre Bisericile istorice, unitatea văzută a membrilor este capitală. De aceea, orice repunere în discuție a apartenenței membrilor lor – prin prozelitism, prin convertire sau printr-o schimbare de apartenență – constituie un pericol major. Pentru evangheliști, orice persoană are libertatea de a-și manifesta sau nu credința în Dumnezeu și apartenența la o anumită Biserică. Dar, credinciosului trebuie să i se ofere șansa de a auzi cuvântul Evangheliei, de a se converti și de a fi inclus în sânul Bisericii nevăzute a lui Hristos²⁴⁶.

În concluzie, conferința de la Wheaton marchează o nouă etapă în dezvoltarea unei teologii evangheliste. Temele principale care se desprind și care vor fi reluate în anii următori sunt: relația dintre proclamarea mesajului mântuirii și angajamentul concret în viața societății; necesitatea inculturalizării Evangheliei și evitarea sincretismului; urgența și necesitatea evanghelizării, în pofida temerilor unora pentru prozelitism.

Dialogul cu celelalte religii a fost tangențial atins la congresul de la Lausanne. În afara unor intervenții cu privire la pericolul sincretismului, problematica nu a fost intens discutată.

Cu toate că a cunoscut o evoluție vizibilă, gândirea neoprotestantă cu privire la misiune lasă loc de interpretări din perspectiva Bisericii Ortodoxe. Căci misiunea „nu este o propagandă în slujba unor interese colective sau individuale, ori a unor ideologii, în numele lui Hristos. Misiunea creștină este o chemare mântuitoare adresată celor din afara Bisericii și are ca scop „liturghizarea” existenței umane, transpunerea ei într-un ritm liturgic-sacramental, baptismal-euharistic și pascal, spre înnoirea omului și a lumii, în așteptarea activă a înnoirii finale în Împărăția lui Dumnezeu, a cărei arvună o avem în Biserică”²⁴⁷. În același timp, „dacă misiunea creștină nu este fidelă tradiției apostolice și nu vizează transmiterea credinței și a vieții în Hristos (...) atunci evident este o formă coruptă de misiune și prin urmare, o contra-mărturie. Nimic nu este mai confuz și dăunător decât o *misiune* care se pretinde creștină, dar nu transmite credința adevărată în Hristos și nu vizează mântuirea și desăvârșirea omului în Biserica Sa”²⁴⁸.

²⁴⁶ Cf. *Declaration de Wheaton, o.c.*, p. 28

²⁴⁷ Pr. prof. dr. Ioan Ică, *Dreifaltigkeit und Mission*, în „Studia Universitatis Babes-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XLII, 1997, nr. 1-2, p. 18

²⁴⁸ Pr. prof. dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în societatea contemporană*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2008, p. 123

EXIGENȚE OMILETICE ÎN GÂNDIREA SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR

Pr. lect. asoc. dr. Marius IOANA

Abstract: *Saint John Chrysostom is convinced that the charisma of oratory is not a gift given exclusively by God and that, apart from vocation and grace, personal effort is needed to improve a preacher's qualities. According to Saint John Chrysostom's teachings, "priesthood is the greatest sign of Christ's love" and an accepted priesthood represents the answer to "God's vow". The priest has to strengthen himself to cope with all exterior and especially inner challenges and to raise himself above the common virtues. Apart from the example set with his deeds, the priest has to preach the holy word, as if it had to "please God", and, not least, to stand "before the believers like a living icon, like an animated law, like a guide, like a monument of virtuous life".*

Keywords: *exigencies, preacher, homiletics, sermon*

Învățăturile Sfântului Ioan Gură de Aur au depășit demult granița timpului în care au fost rostite, oferind dascălilor și părinților duhovnicești deopotrivă, bogate informații și povățuiri pentru folos sufletesc, dar și adevărate metode pedagogice spre vestirea cuvântului lui Dumnezeu. Părintele antiohian este convins că harisma oratoriei nu este un dar exclusiv ceresc, și că, dincolo de vocație și har, este nevoie de efort personal pentru îmbunătățirea calităților unui predicator. De la Sfântul Ioan Hrisostom se păstrează aproximativ 700 de omilii și cuvântări în care sunt reflectate învățăturile evanghelice, dogmatice, morale și pastorale, adresate atât credincioșilor, cât și păstorilor duhovnicești. Exegezele hrisostomice, pe de o parte lămuresc textele biblice, iar pe de altă parte, sunt prilejuri de expunere argumentată și sistematică a învățăturilor sfinte. Pregătirea academică pentru profesia de avocat, cultura dobândită la prestigioasele universități ale vremii întregesc personalitatea scriitorului antiohian, acesta devenind un valoros pedagog și părinte, exeget și arhiereu al bisericii creștine. Înzestrat cu o deosebită înțelepciune și având o intuiție formidabilă, Sfântul Ioan se îmbogățește cu o experiență didactică și pastorală de excepție, exprimată în scrierile din perioada tinereții, pe când era preot în Antiohia. Mai târziu, după ce este hirotonit arhiereu, Hrisostom arată aceeași preocupare atentă, atât pentru credincioși, cât și pentru preoți și părinți duhovnicești. Pornind de la experiența personală, acesta alcătuiește un adevărat tratat despre preoție. „Preoția are atâtea înălțimi, atâtea adâncimi, atâtea taine, încât cu foarte multă greutate poate fi cunoscută și descrisă după cuviință”, spunea părintele

Dumitru Fecioru, unul dintre traducătorii în limba română ai tratatului *Despre preoție* al Sfântului Ioan Gură de Aur. Și spunea în continuare părintele Fecioru despre Sfântul Ioan Hrisostom: „El singurul, după părerea mea și după credința mea, urcând acest munte maiestuos al preoției, l-a cunoscut în întregime.”²⁴⁹ Această experiență hrisostomică este temeiul analizei exigențelor omiletice în gândirea Sfântului Ioan Gură de Aur.

Dintru început, trebuie menționat că Sfântul Ioan Gură de Aur, atunci când se referă la predicator, are în vedere în primul rând personalitatea și viața spirituală a oratorului, pentru ca apoi să precizeze care sunt temeiurile predicării, obiectivele și efectele prediciei.

În lumina învățăturilor hrisostomice, „preoția este cel mai mare semn al dragostei lui Hristos”²⁵⁰. Chemarea la această înaltă treaptă de slujire o face Dumnezeu. Sublimitatea preoției constă în împreună slujirea cu Hristos: „Iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului” (Mt 28, 20). Însă, temeiul slujirii preoțești o reprezintă dragostea pentru Dumnezeu. Fără această devoțiune totală nu poate exista apostolat. Sfântul Ioan amintește, în sprijinul celor afirmate, episodul arătării Mântuitorului Iisus Hristos înviat la Marea Tiberiadei către apostoli și în special către Petru. „Hristos vorbind cu Petru Verhovnicul apostolilor, l-a întrebat: «Petre, Mă iubești?». Petru l-a mărturisit că da. Hristos atunci a adăugat «Dacă Mă iubești, păstorește oile Mele!» (In 21, 15). Învățătorul îl întreabă pe ucenic dacă Îl iubește. Nu-l întreabă ca să afle de este iubit de Petru – cum putea face asta Hristos, Care cunoaște gândurile tuturor – ci ca să ne arate cât de mult Îi este la inimă purtarea de grijă de oile sale cele cuvântătoare.”²⁵¹ Și mai departe spune iarăși Sfântul Ioan că „Hristos n-a vrut atunci să arate cât Îl iubea Petru pe Hristos – asta o știm noi din atâtea alte fapte ale lui Petru –, ci a vrut să-i arate lui Petru și nouă tuturor, cât de mult își iubește El Biserica Sa, pentru ca și noi să o iubim mult.”²⁵² Această abordare interpretativă este proprie Sfântului Ioan, potrivit căruia dragostea pentru Dumnezeu este manifestată prin dragostea pentru Biserica Sa și pentru credincioși. „Insistența” Domnului Hristos din dialogul cu Petru, „Petre, Mă iubești mai mult decât aceștia?” (In 21, 15) semnifică responsabilitatea și grija deosebită pe care o vor avea slujitorii altarelor pentru biserică. La chemarea lui Hristos „Mă iubești?”, viitorul apostol și viitorul slujitor al Bisericii va răspunde „Doamne, Tu știi că Te iubesc”. Pe acest construct se zidește misiunea apostolatului creștin.

²⁴⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigore din Nazianz și Sfântul Efreem Sirul, *Despre preoție*, Traducere, introducere și note de Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1998, pg. 5.

²⁵⁰ Ibidem, pg. 44.

²⁵¹ Ibidem

²⁵² Ibidem

O altă apreciere a Sfântului Ioan Hrisostom este aceea că preoția asumată reprezintă răspunsul slujitorului la „votul lui Dumnezeu”. Într-o omilie la I Tim 1, 18-19, unde se spune că alegerea lui Timotei s-a făcut în urma proorociilor, tânărul apostol este îndatorat să nu „necinstească votul lui Dumnezeu.”²⁵³ În plan pastoral, slujitorul lui Dumnezeu, în viziunea Sfântului Ioan, trebuie să fie după cum subliniază Sf. Pavel în epistolele pastorale: „destoinic să învețe pe alții [...], păstrând taina credinței în cuget curat” (I Tim 3, 1-9). Misiunea de propovăduire a învățăturii sfinte se poate împlini numai în momentul în care forțele interioare ale slujitorului sunt fortificate. „De aceea preotul trebuie să se întărească din toate părțile, ca și cu niște arme de oțel, cu zel mare și neîntreruptă supraveghere a vieții sale. Trebuie să se uite mereu în jurul său, ca nu cumva să-i găsească cineva un loc descoperit și nepăzit și să-i dea o lovitură de moarte. Toți stau în jurul lui gata să-l rănească și să-l doboare; nu numai vrăjmașii și inamicii lui, ci chiar mulți dintre cei ce-i arată pe față prietenie”.²⁵⁴ De aceste încercări nu este ferit niciun apostol, indiferent pe ce treaptă de slujire se află, ci, din contră, „cu cât demnitatea este mai înaltă – afirma Sfântul Ioan –, cu atâta și primejdiile sunt mai mari pentru cel ce este îmbrăcat cu preoție”.²⁵⁵ Cele prezentate până aici sunt încercări exterioare; însă, cele mai periculoase primejdii care năvălesc în viața unui propovăduitor sunt tensiunile interioare. Aceste capcane sufletești slăbesc și distrug slujirea și propovăduirea preotului. Dintre aceste „fiare care sfâșie păstorul”, Hrisostom enumeră: „mânia, tristețea, invidia, cearta, hula, pâra, minciuna, fățarnicia, uneltirea, pornirea împotriva celor ce nu ne-au făcut niciun rău, bucuria și mulțumirea sufletească pricinuite de cusururile și greșelile celorlalți slujitori, mâhnirea pricinuită de succesele și bunăstarea altora, dragostea de a fi lăudat, dorința după posturi de cinste – dintre toate patimile, dorința aceasta duce cel mai mult la pierirea sufletului omenesc –, predicile rostite pentru a fi pe placul credincioșilor, lingușelile slugarnice, dezmierdările josnice, disprețuirea săracilor, lingușirea bogaților, onorurile nemeritate, hatărurile vătămătoare, care aduc primejdii celor ce le fac și celor ce le primesc, frica servilă vrednică numai de cei mai ticăloși robi, lipsa de îndrăznire, smerenia numai de ochii lumii, nu smerenia adevărată, îndepărtarea dojenirii și a mustrării, dar, mai bine spus, dojenirea și mustrarea chiar peste măsură a celor smeriți, dar față de cei puternici nici îndrăznirea de a deschide buzele. Pe toate aceste fiare și mai multe decât acestea le hrănește și le crește starea aceea a slavei

²⁵³ Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuri la Epistola întâi către Timotei a Sfântului Apostol Pavel*, Prefață de pr. prof. dr. Vasile Gordon, București, Editura Nemira, 2005, pg. 60.

²⁵⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, pg. 78.

²⁵⁵ Sf. Ioan Gură de Aur, *Epistola a doua către Timotei, Epistola către Tit, Epistola către Filimon a Sfântului Apostol Pavel*, București, Editura Nemira, 2005, pg. 134.

deșarte”.²⁵⁶ Parcurgând cele prezentate mai sus, observăm că sunt puține situațiile în care cineva să nu fie rănit mai mult sau mai puțin de vicii sufletești. Chiar și Sfântul Ioan Gură de Aur se întreabă retoric dacă cumva „a cerut Dumnezeu slujitorilor să fie îngeri fără de greșală?”.²⁵⁷ Și tot autorul vă răspunde întrebării într-o omilie la I Tim 3, 1-4, unde sunt amintite virtuțile pe care trebuie să le aibă un preot: „Apostolul (Sfântul Pavel) a vorbit despre niște însușiri mai cumpătate, nu ca cele de sus, ca cele înalte, căci a fi veghetor, cucernic, destoinic să învețe sunt însușiri pe care le au mulți.”²⁵⁸ Cu toate acestea, preotul care are misiunea de a învăța este îndemnat de Sfântul Ioan să „se întărească” pe sine încă dinainte de hirotonie și numai așa să accepte acest „jug greu” al slujirii preoțești. Unul ca acesta are datoria de a-și păstra „curăția sufletească”, stare asupra căreia Hrisostom stăruie în repetate rânduri, și chiar să se ostenească, prin purtare, să se înalțe deasupra virtuților comune. „Postul, culcatul pe pământ gol, privegherile prelungite și toate celelalte, pot fi îndeplinite cu ușurință de mulți credincioși, nu numai de bărbați, ci și de femei [...]. Să fie puși în această slujbă înaltă numai bărbații aceia care întrec cu mult pe toți ceilalți oameni în virtutea sufletului.”²⁵⁹ Soluția eficientă și utilă pentru vindecarea sufletească este introspecția sinceră și dorința neclătinată de îndreptare.

Pe lângă aceste virtuți creștine, păstorul de suflete „are nevoie de multă pricepere și de mii de ochi, ca să vadă din toate părțile starea sufletească a păcătosului.”²⁶⁰ Înțelepciunea și înțelegerea sunt virtuți cardinale în slujirea bisericii și a turmei cuvântătoare. Dar aceste virtuți nu sunt numai apanajul culturii și rodul ostenelilor personale. „Dacă pentru a fi preot e nevoie de multă pricepere, înainte de pricepere e nevoie de mult har de la Dumnezeu, de purtări bune, de viață curată, de virtute mai mare decât cea omenească”²⁶¹, sublinia Sfântul Ioan. Izvorul acestui har este Dumnezeu, El este dăruitorul acestei energii necesare în susținerea eforturilor personale ale fiecărui predicator. Menirea slujirii apostolice se înfăptuiește acum după modelul ceresc. „Preoția se săvârșește pe pământ, dar are rânduiala cetelor cerești [...], pentru aceea preotul trebuie să fie atât de curat, ca și cum ar sta chiar în cer, printre puterile îngerești.”²⁶² Celebrarea angelică reprezintă o realitate de împreună slujire celestă și telurică, o liturghie cosmică, în care cele două existențe sunt izomorfe. „Oamenii care trăiesc pe pământ și locuiesc pe el, au primit îngăduința să administreze cele cerești și au o putere

²⁵⁶ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, pg. 71.

²⁵⁷ Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuiri la Epistola întâi*, op. cit. pg. 104.

²⁵⁸ Ibidem.

²⁵⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, op. cit. pg. 47.

²⁶⁰ Ibidem, pg. 50.

²⁶¹ Ibidem, pg. 69.

²⁶² Ibidem, pg. 63.

pe care Dumnezeu n-a dat-o nici îngerilor, nici arhanghelilor.”²⁶³ Această capacitate nu reprezintă o disonanță între ierarhiile cerești și pământești și nu are un scop în sine, ci constituie puterea și posibilitatea zămislirii duhovnicești, „preoții sunt aceia cărora li s-a încredințat zămisirea noastră cea duhovnicească; ei sunt aceia cărora li s-a dat să ne nască prin botez.”²⁶⁴ Prin urmare, personalitatea predicatorului se conturează dual, prin răspunsul concret, perceptibil, însumat intersubiectiv în pregătirea vocațională și culturală a viitorului apostol, la dragostea lui Dumnezeu. Autoritatea cuvântului predicat, „puterea multă”, decurge din „curăția vieții” în care lucrează harului lui Dumnezeu.

Viața oricărui slujitor este un exemplu pentru toți oamenii. Dar Sfântul Ioan Hrisostom stăruie în a accentua importanța predicării cuvântului sfânt. „În afară de pilda prin faptă, preoții n-au decât un singur mijloc, o singură cale de vindecare: învățătura cu cuvântul, predica. Aceasta este instrumentul, aceasta este hrana, aceasta e cel mai bun aer; aceasta ține loc de medicament, aceasta ține loc de cauterizare, ține loc de bisturiu. Dacă preotul trebuie să ardă sau să taie, trebuie neapărat să se folosească de predică. Dacă predica nu-i în stare să facă asta, zadarnice sunt toate celelalte. Prin predică ridicăm sufletul deznădăjduit; prin predică smerim sufletul îngâmfat; prin predică tăiem ce-i de prisos; prin predică împlinim cele de lipsă; prin predică împlinim cele de lipsă; prin predică lucrăm pe toate celelalte câte ne ajută la mântuirea sufletului.”²⁶⁵

Analizând cu atenție învățăturile hrisostomice, vom observa că în acest citat sunt cuprinse o parte din obiectivele, dar și din efectele prediciei. Pentru întreținerea și susținerea vieții duhovnicești este nevoie de „hrană și aer”, dobândite din conținutul prediciei. Însă pentru cei răniți sufletește, predica, în viziunea Sfântului Ioan, este singura cale de vindecare. Prin cuvintele medicament, cauterizare și bisturiu, Hrisostom urmărește ca prin predică să se vindece și să se reanimeze funcțiile spirituale ale vieții. În ceea ce privește efectele urmărite, scriitorul bisericesc împerechează antinomic principalele neajunsuri sufletești: ridicăm deznădejdea și smerim îngâmfarea; tăiem prisosul și împlinim lipsurile, și toate le realizăm pentru ca prin predică să obținem învățătura sufletului.

Nu orice cuvântare poate atinge aceste exigențe, ci doar una temeinic pregătită. Sfântul Ioan recomandă ca toate predicile și cuvântările să fie alcătuite cu osteneală, ca și cum ar trebui „să placă lui Dumnezeu”.²⁶⁶ Dascălul conștiincios, indiferent de cât este de mare predicator, este riguros

²⁶³ Ibidem, pg. 65.

²⁶⁴ Ibidem, pg. 66.

²⁶⁵ Ibidem, pg. 106.

²⁶⁶ Ibidem, pg. 129.

cu sine, știind că „ascultătorii îl critică judecându-l ca și cum ar fi înger”.²⁶⁷ Cuvântarea nu trebuie să conțină laude sau exagerări, critici severe sau despotice, ci predicatorul trebuie să alcătuiască predica alegând dinainte tema cuvântării, ținând seama că „dintre faptele omenești, unele au nevoie de învățătură, iar altele de poruncă. Căci dacă poruncești lucrurile care trebuie învățate, te vei face de râs, și dacă vei învăța acelea pentru care trebuie să poruncești, tot așa vei suferi”²⁶⁸, va spune Sfântul Ioan într-o omilie la I Tim 4, 11-14. Modelul urmat de Hrisostom este unul paulin: poruncește și învață. Prejudecățile comune ale oamenilor nu trebuie să limiteze sau să mărginească autoritatea părintească și duhovnicească a preotului. De aceea, Sfântul Ioan îl îndeamnă pe slujitorul altarului: „să fie prototip al vieții, stând înaintea păstoriților ca o icoană vie, ca o lege însuflețită, ca un îndreptar, ca un monument viu al bunei viețuiri, căci așa trebuie să fie dascălul.”²⁶⁹ Viața predicatorului trebuie să fie conformă cu învățătura predicată, pentru a înlătura orice părere sau judecată nefolositoare a ascultătorilor.

În încheiere, vom sublinia că Sfântul Ioan Gură de Aur consemnează că predica nu poate fi substituită nici de viața îmbunătățită a predicatorului și nici chiar de minunile pe care le-ar săvârși. Este nevoie de predică, căci „și fericitul Pavel a întrebuințat-o, deși uimea pretutindeni pe toți prin minunile sale”, spunea iarăși Hrisostom. De aceea, fiecare predicator va fi îndatorat să se întărească cu puterea de a predica.

²⁶⁷ Ibidem, pg. 122.

²⁶⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuiri la Epistola întâi către Timotei*, op.cit. pg. 133.

²⁶⁹ Ibidem, pg. 134.

EDUCAȚIA CREȘTINĂ A COPIILOR ȘI TINERILOR ÎN LUMINA ÎNVĂȚĂTURII SFÂNTULUI APOSTOL PAVEL

Pr. asist. univ. dr. Adrian D. COVAN

Abstract: „*Wherewithal shall a young man cleanse his way? By taking heed thereto according to thy word*” (Psalms 118, 9).

Young age is the most dynamic and sensitive stage of life, it is a time of enthusiastic ideals, of orientation towards truth, the good and the beautiful. Meanwhile it is also the time period of many temptations, errors and failures. Unfortunately, today, only a few of the young scions assume a sacred life, according to this model: „mortify therefore your members which are upon the earth; fornication, uncleanness, inordinate affection, evil concupiscence, and covetousness” (Colossians 3, 5), namely martyrdom as a spiritual vocation. Martyrdom as sacred mystery, is not committed anymore to the arena of death, but nowadays is finding its place on the altar of the heart, thorough living every day in Jesus Christ.

Keywords: family, education, Jesus Christ, young people, perfection.

Într-o societate secularizată ca și cea a zilelor noastre, învățătura creștină constituie o paradigmă educațională de referință. Este imperios necesar să punem în lumină noi temeuri și resurse ale educației, ținând cont de faptul că educația exprimă una dintre componentele indispensabile ale aparatului socio-uman. De aceea, educația, ca proces continuu de transpunere a umanului în divin, ar fi incompletă fără *înveșmântarea* ei în *mantia* religiosului de sorgintă creștină. Cunoaștem, pe temeiul Revelației, că Logosul enipostatic al Tatălui S-a întrupat pentru ca noi să-L putem dobândi pe Sfântul Duh. Minunatul *schimb*, acela că Dumnezeu S-a făcut purtător de trup (*sarcofor*) pentru ca omul să poată deveni purtător de Duh (*pnevmatofor*)²⁷⁰, face ca existența noastră să nu se reducă numai la indicatori de ordin strict material. Societatea actuală însă, tributară degradării lumii politeiste, se află într-o vădită *orbire* spirituală, caracterizată prin *atrofierea* conștiinței și prin *opacizarea* adevărului, binelui și frumosului, așezate de Dumnezeu în *caseta* valorică a sufletului omenesc. Intrarea triumfală în *arena* lumii contemporane a mentalităților moderniste actuale, în numele așa-ziselor *drepturi* ale omului, se transformă într-o ieșire în *decor*, orientând societatea elitisto-corporatistă spre o totală *debusolare* axiologică: „A devenit o dificultate să știm cine suntem, de unde venim, încotro

²⁷⁰ Paul Evdokimov, *Sfântul Duh în tradiția ortodoxă*, traducere și note de Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, 2004, p. 125.

mergem; recunoașterea socială a unui fundament transcendent ar putea salva omenirea de lenta, dar constanta ei degradare”²⁷¹.

Moralmente vorbind, vremurile în care au trăit și activat Sfinții apostoli (alias primul veac de creștinism) nu erau prea diferite de lumea timpurilor actuale, devorată de *rugina* păcatului, fapt ce reiese din aprecierea făcută de *apostolul neamurilor* la adresa legii, ca necesitate absolută: „*legea nu este pusă pentru cel drept, ci pentru cei fără de lege și răzvrățiți, pentru necredincioși și păcătoși, pentru necuvioși și spurcați, pentru ucigașii de tată și ucigașii de mamă, pentru omorătorii de oameni, pentru desfrânați, pentru sodomiți, pentru vânzătorii de oameni, pentru mincinoși, pentru cei care jură strâmb și pentru tot ce stă împotriva învățaturii sănătoase*”²⁷². În contextul gravei degradări morale ce cuprindea întreaga umanitate, adnotarea Sfântului Grigorie Teologul este una fundamentală: „*toți oamenii cu mintea întreagă vor recunoaște că printre toate bunurile pământești locul întâi îl ocupă educația și nu înțeleg numai educația noastră cinstită, adică cea creștină... dar și cea elenă, pe care mulți dintre creștini, rău cunoscând lucrurile, o resping ca vicleană și eronată, ce îndepărtează de Dumnezeu*”²⁷³.

Ținând cont de dezolantul tablou *amartian* al lumii și urmând porunca Mântuitorului Iisus Hristos²⁷⁴, Sfinții apostoli și, ulterior, Sfinții Părinți au fost permanent preocupați de creșterea duhovnicească, intelectuală și morală a fiilor Bisericii creștine, de la tinerele *văstare* și până la *decanii* de vârstă din comunitățile credincioase. Ei s-au dovedit a fi în timpul lor și de-a lungul veacurilor, prin operele lăsate posterității, îndrumători ai vieții duhovnicești, oferind soluții concrete pentru problemele majore cu care se confrunta societatea vremii. Una dintre soluțiile oferite viza importanța desăvârșită a educației în viața Bisericii și a societății. Încă din antichitatea creștină, *educația religioasă era acordată în gama nevoilor sufletești specifice fiecărei vârste, începând cu înzestrarea spirituală a copiilor și a tinerilor cu cele mai bune cunoștințe religio-morale în scopul desăvârșirii lor*. Sfântul apostol Pavel, a folosit o varietate bogată a formelor de expresie, „*făcându-se tuturor toate, pentru a-i dobândi măcar pe unii*”²⁷⁵, sfătuindu-l pe tânărul său ucenic, Timotei, „*adevărat fiu în credință*”²⁷⁶, să nuanțeze sfaturile și atitudinile în funcție de cei cărora se adresează²⁷⁷.

²⁷¹ Cucoș Constantin, *Educația religioasă. Conținut și forme de realizare*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1996, p. 85-86.

²⁷² *I Timotei* 1, 9-10.

²⁷³ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Oratio 43 – Necrolog la marele Vasile*, Migne, P.G. 36, 506B și 509A.

²⁷⁴ *Matei* 29, 19.

²⁷⁵ *I Corinteni* 9, 22.

²⁷⁶ *I Timotei* 1, 2.

²⁷⁷ *Vezi I Timotei* cap. 5 și 6.

Privitor la educația creștină a copiilor și tinerilor, aceasta nu trebuie redusă la transmiterea de informații intelectuale, numită *informare*, ci se are în vedere *plămădirea* duhovnicească a acestora, adică modelarea caracterului și a personalității lor în acord cu idealul Evangheliei, acțiune denumită *formare*. Așadar, **scopul final al educației religios-morale trebuie să fie creșterea duhovnicească a copiilor și tinerilor în dragostea față de Dumnezeu și față de oameni, după tiparul: *grai și trai***. De aceea, Sfântul Apostol Pavel, când le vorbește creștinilor din Efes despre obligațiile lor, între altele le poruncește: „Și voi, părinților, creșteți pe copiii voștri în musturarea și învățătura Domnului”²⁷⁸.

Când un copil vine pe lume, el este o ființă nevinovată, dar lipsa unei educații corecte îi va dăuna grav viitorului adult. „Copilul îndulcește viața noastră atât de amară; făptura sa mică cu aripi la suflet ne dă multe învățăminte. Un scriitor a spus: «zâmbetul copilului este pentru mamă ca o rugăciune pentru Dumnezeu». În preajma copilului stăruie mereu o atmosferă de lumină și frumusețe”²⁷⁹. Sfântul Apostol Pavel ne spune foarte clar că nevinovăția și curăția de care dau dovadă copiii trebuie asociate de adulți unei rațiuni desăvârșite: „Fraților, nu fiți copii la minte. Fiți copii când e vorba de răutate. La minte însă, fiți desăvârșiți”²⁸⁰. Așadar, smerenia și curăția interioară a copiilor nu trebuie să încurajeze la naivitate și pasivitate duhovnicească.

Matricea educației copiilor este familia, mediul în care se formează copilul de *astăzi* și adultul de *mâine*. Educația religioasă a copiilor se face, întâi de toate, prin exemplul personal al părinților și al celor din jurul lor, prin instaurarea în familie a unui climat de dragoste și rugăciune. Dragostea, rugăciunea și exemplul vieții personale sunt elementele prin care, fără să aibă nevoie de argumente teologice, copii încep să *guste* prezența lui Dumnezeu²⁸¹. Părinții au, așadar, o responsabilitate majoră în ceea ce privește *odărlirea* copiilor lor, aspect bine punctat de către Sfântul apostol Pavel: „Dacă cineva nu poartă grijă de ai săi și mai ales de casnicii săi, s-a lepădat de credință și este mai rău decât un necredincios”²⁸².

Modelul desăvârșit de copil și de tânăr educat este Însuși Domnul Iisus Hristos, despre care Sfântul evanghelist Luca menționează că „sporea cu înțelepciunea și cu vârsta și cu harul la Dumnezeu și la oameni”²⁸³. *Tetraevangheliarul* neo-testamentar ne furnizează puține informații cu

²⁷⁸ *Efesenii* 6, 4.

²⁷⁹ Ernest Bernea, *Îndemn la simplitate*, Ed. Anastasia, București, 1995, p. 108-109.

²⁸⁰ *I Corinteni* 14, 20.

²⁸¹ Maica Magdalena, *Sfaturi pentru o educație ortodoxă a copiilor de azi*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 44.

²⁸² *I Timotei* 5, 8.

²⁸³ *Luca* 2, 52.

privire la copilăria Sa. Aflăm din Evanghelia după Luca, capitolul 2, că, la 12 ani, cu prilejul sărbătorii pascale, copilul Iisus a mers împreună cu părinții Săi la Ierusalim. După încheierea sărbătorii, spre îngrijorarea părinților, Iisus a rămas în templu. Ei credeau că s-a pierdut prin mulțimea pelerinilor ce se întorceau acasă. S-au întors după El și, la trei zile, L-au găsit în templu, discutând cu învățătorii Legii. Observăm că Pruncul Iisus obișnuia să participe alături de mama Sa și de dreptul Iosif la slujbele religioase, fiind preocupat de cele sfinte. Apoi, „a coborât cu ei, a venit în Nazaret și le era supus”²⁸⁴.

Domnul nostru Iisus Hristos, în decursul activității Sale pământești, i-a prețuit mult pe tineri. Demonstrative sunt și cele trei învieri din morți, pe care El le-a săvârșit în timpul vieții Sale pe pământ, *învieri ale unor tineri*, precum: *fiul văduvei din Nain*, *fiica lui Iair* și *bunul Său prieten, Lazăr din Betania*, fratele Mariei și al Martei. „El i-a înviat pe acești tineri și pentru că a voït să arate că *tinerețea este simbol al frumuseții vieții veșnice din Împărăția cerurilor* (cf. *Matei 22, 30*)”²⁸⁵.

Nici Sfântul apostol Pavel nu era străin de prezența tinerilor aflați în compania sa. Cățiva dintre *ucenicii săi*, *Tihic*, *Trofîm*, *Terțiu*, *Timotei* și *Tit*, erau tineri. Ultimii doi au fost hirotoniți episcopi, în Efes și, respectiv, în Creta. Epistolele adresate ucenicului său Timotei, îl prezintă pe autorul lor oferindu-i acestuia pilda credinței și a experienței sale duhovnicești, în scopul slujirii adevăratului Învățător, Domnul Iisus Hristos. Astfel, Sfântul Apostol Pavel, adresându-se lui Timotei, îl îndemna să își îndeplinească cu ardoare îndatoririle impuse de misiunea episcopală la care a fost chemat, astfel încât nimeni să nu îl disprețuiască pentru tinerețile sale²⁸⁶. Este semnificativ faptul că *apostolul neamurilor* acordă aceeași *doză* de respect și considerație fiecărei etape a vieții, fără a face discriminare între tineri și bătrâni. El însuși afirmă: „când eram copil, vorbeam ca un copil, simțeam ca un copil, judecam ca un copil; dar când m-am făcut bărbat am părăsit cele ale copilului”²⁸⁷. Pentru Sfântul Pavel, tinerețea nu reprezintă etapa *scutirii de griji*, ci *câmpul* în care se cultivă poftele trupului. În a doua epistolă adresată lui Timotei, atenționarea apostolului este una fermă: „fugi de poftele tinereților și urmează dreptatea, credința, dragostea, pacea cu cei ce cheamă pe Dumnezeu cu inimă curată”²⁸⁸. Același aspect îl semnalează și înțeleptul rege Solomon când zice: „Bucură-te, omule, cât ești tânăr și inima ta să fie

²⁸⁴ Luca 2, 51.

²⁸⁵ Cuvântul Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, la deschiderea oficială a *Întâlnirii Tinerilor Ortodocși din Europa*, Cluj-Napoca, 04 septembrie 2015.

²⁸⁶ I Timotei 4, 12.

²⁸⁷ I Corinteni 12, 11.

²⁸⁸ II Timotei 2, 22.

veselă în zilele tinereții tale și mergi în căile inimii tale și după ce-ți arată ochii tăi, dar să știi că, pentru toate acestea, Dumnezeu te va aduce la judecata Sa”²⁸⁹.

Sfântul apostol Pavel le reamintește tinerilor porunca de căpătâi din *setul* ultimelor șase porunci ale Decalogului, îndatoriri care privesc bunul mers al oricărei societăți: „Copii, ascultați pe părinții voștri în Domnul, că aceasta este cu dreptate. Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, care este porunca cea dintâi cu făgăduința: ca să-ți fie bine și să trăiești ani mulți pe pământ”²⁹⁰; de asemenea: „Copiilor, ascultați pe părinții voștri întru toate, căci aceasta este bine-plăcut Domnului”²⁹¹ sau: „Dacă vreo văduvă are copii sau nepoți, aceștia să se învețe să cinstească mai întâi casa lor și să dea răsplătire părinților, pentru că lucrul acesta este bun și primit înaintea lui Dumnezeu”²⁹². Sfântul Ioan Gură de Aur, comentând textele de mai sus, preciza: „Vrei ca fiul tău să fie responsabil? Atunci crește-l de la început în învățătura și certarea Domnului. Să nu crezi că nu-i folosește să asculte cu atenție Sfânta Scriptură, pentru că acolo va auzi pentru prima dată: Cinstește-l pe tatăl tău și pe mama ta”²⁹³.

Un tânăr bine educat este de mare preț în fața lui Dumnezeu²⁹⁴, dar, și în fața oamenilor. Lumea în care trăiesc tinerii poate fi înțeleasă drept creație a lui Dumnezeu, adică omenirea întreagă, dar și *sălașul* oamenilor păcătoși, care viețuiesc în opoziție cu voința lui Dumnezeu, trăind pentru timp și nu pentru veșnicie²⁹⁵. „Așa precum pentru înnoirea unei grădini trebuie să se sădească arbuști noi, iar, ca să crească și să înflorească, trebuie să fie bine îngrijiți, mai ales că nu există posibilități prea mari de a transplanta arbori bătrâni și de a-i face să rodească”²⁹⁶, tot așa, pentru îmbunătățirea climatului interuman, nu există altă soluție decât educarea tinerilor. La rândul lor, tinerii sunt datori să-și împodobească sufletele cu *florilegiul* virtuților creștine, precum: dragostea, nădejdea, credința, smerenia, cumpătarea, știut fiind faptul că tinerețea este perioada în care mintea este mai expusă presiunii

²⁸⁹ *Eclesiastul* 11, 9.

²⁹⁰ *Efeseni* 6, 1-3.

²⁹¹ *Coloseni* 3, 20.

²⁹² *I Timotei* 5, 4.

²⁹³ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Părinți, copii și creșterea lor*, Culegere de texte patristice și traducerea lor în neogreaca de ieromonah Benedict Aghioritul, traducere din neogreaca de Zenaida Anamaria Luca, Ed. Panaghia, 2009, p. 24.

²⁹⁴ Sfântul Marcu, relatând întâlnirea dintre Domnul Iisus Hristos și tânărul bogat, surprinde, spre deosebire de ceilalți evangheliști, un amănunt semnificativ: Mântuitorul „privind la el cu dragoste” (*Marcu* 10, 21).

²⁹⁵ Maica Magdalena, *Cum să comunicăm copiilor credința ortodoxă*, ediția a II-a, Editura Deisis, Sibiu, 2008, p. 286.

²⁹⁶ Jan Amos Comenius, *Didactica Magna*, traducere de Iosif Antohi, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1970, p. 14.

gândurilor, iar inima se rătăcește mai ușor printre hățișurile *junglei* păcatului. Privitor la virtutea cumpătărilor, tinerețea constituie și perioada dedării la felurite excese. Mulți tineri cad datorită exceselor pe care le fac și ajung să desfrâneze (prin diferite patimi), lepădându-se de credință și îmbrățișând *virtuțile* nemântuitoare. Vorbim despre o *spiritualitate* licențioasă, un *etos* al împlinirii poftelor, care să nu condamne patima și păcatul. Este de datoria părinților, dar și a celorlalți factorilor decizionali, să îi îndemne pe tineri la o viață echilibrată. Pentru aceasta, Sfântul Apostol Pavel îl îndrumă pe ucenicul său, Tit, să poarte grijă de cei tineri, sfătuindu-l: „Îndeamnă, de asemenea, pe cei tineri să fie cumpătați”²⁹⁷. În *primăvara* vieții, omul având firea mai *aprinsă*, asemănătoare *parei* de foc, trebuie să ardă *vreascurile* patimilor care caută să-l împresoare. Treptat, acest foc mistuitor se va transforma în lumina călăuzitoare a bătrâneții, încununată de sfințenie și împlinire. Astfel, „un poet francez a spus: un tânăr arde ca un foc, un bătrân luminează ca o lumină. E necesar să putem să ardem cât arde focul; iar când a trecut vremea focului – să putem fi lumină. E necesar ca într-un moment al vieții să fii forța, iar în altul liniștea. Fiecare dintre noi trebuie să cugete despre locul unde se află și dacă poate oare să săvârșească această trecere de la forță creatoare la lumină contemplativă”²⁹⁸.

Taina vârstelor și *taina clipei* sunt cuprinse în relația dintre *treptele* timpului – nu există vreo falie între *trecut-prezent-viitor* – viitorul nu poate *suspendat*, ci își reazemă *fruntea* pe *umărul* bătătorit de ani al trecutului. În prezent, ești și tânăr și vârstnic, datorită *înruirii* minunate dintre clipă și veșnicie. Tinerețea și bătrânețea, ca stări sufletești privite prin prisma ecuației cauză-efect, se pot întâlni, simultan, în denumirile: *prezbiter* (πρεσβύτερος) și *călugăr* (καλός γέρον).

În concluzie, orientarea axiologică și caliologică a educației creștine, începută din fragedă pruncie, imprimă pe *corzile* sensibile ale conștiinței umane *acordurile* intense ale vieții entheosice. Familia creștină reprezintă *bastionul* viețuirii în Hristos, mediul formării și dezvoltării afectivității, voinței și gândirii spre dobândirea sfințeniei personale. Numai într-un astfel de climat, copiii și tinerii pot înfăptui dezideratul: „să ne curățim pe noi de toată întinarea trupului și a duhului, desăvârșind sfințenia în frica lui Dumnezeu”²⁹⁹.

²⁹⁷ Tit 2, 6.

²⁹⁸ Mitropolit Antonie de Suroj, *Bucuria pocăinței*, traducere de Mihai Costiș, Ed. Marineasa, Timișoara, 2005, p. 14.

²⁹⁹ II Corinteni 7, 1.

SPOVEDANIA – INTERFERENȚĂ CU ANUMITE PRACTICI PSIHOLOGICE CONTEMPORANE

Pr. drd. Constantin IONUȚ³⁰⁰

Abstract: *In the contemporary world, where secularism hold its mark over the human soul, man's relationship with God is something abstract. Because individualism, many people are beginning to fall into different depressions, which do not lead only to alienation from God, but also of human relations. People are trying to out of these slippages of life through many methods and therapies. The most common is the sacrament of confession, and the counseling psychologist. However, the mystery of Confession is superior to counseling psychologist because spirituality of the priest is a gift from Christ. The secret confession, the purpose is meeting with Jesus Christ and lying with him. By confession, the penitent receives the gift of forgiveness, the cleansing of sins, for the confessor has a prophetic and the teaching purpose with spiritual involvement. Confessor is one who integrates Christian ecclesial world.*

Keywords: *confession, confessor, psychologist, counseling, depression, sin.*

O dată cu modernizarea și cu tehnicizarea lumii, sau mai bine zis cu secularizarea, omul începe să se îndrepte spre individualitate. Acum încep să se destrame relațiile interumane, să se distrugă comunitățile, sau chiar mai mult să se dizolve familii. Datorită acestei secularizări, omul s-a îndepărtat Dumnezeu, credința a devenit pentru majoritatea o superstiție, participarea la Sfânta Liturghie s-a denaturat, unitatea liturgică destrămându-se.”Omul nu va progresa în mod real atâta timp cât urmărește satisfacerea fiecărei pofte a sa, atâta timp cât egoismul îi va stăpâni interiorul.”³⁰¹

Omul, adâncindu-se în aceste derapaje, tinde tot mai mult spre individualitate. Din calitatea de persoană la care el trebuie să ajungă, cade spre individualism, în izolare. Astfel, individul devine „negația sau necunoașterea alterității persoanei.”³⁰²

Pentru om, lumea și relațiile interpersonale devin un obiect. Când creația devine un obiect pentru om, Dumnezeu este negat, dat la o parte.

³⁰⁰ Doctorand al Școlii Doctorale din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” București, specializarea Teologie Liturgică.

³⁰¹Pr. Philotheos Pharos, *Înstrăinarea Ethosului creștin*, trad. de Gabriel Mândrilă, Ed. Platitera, București, 1997, p. 197.

³⁰²Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, trad. de Mihai Canturiani, Ed. Anastasia, București, 2004, p.17.

Dumnezeu nu mai este văzut Creator, ci pur și simplu un principiu supranatural.

Dar, după aceste realizări individuale, omul la un moment dat, începe să se simtă străin pe lume. Cu toate că pe plan social, familial sau profesional este împlinit, în interiorul său începe să se simtă singur. În interiorul său este un gol imens. Din această cauză se cade în păcat, care duce în mod normal la împătımirea sufletului. Ajungându-se la patimi și păcat, omul, nu mai are unde să se ducă. Adesea se cade în depresii sau chiar mai rău, în tulburări psihice pentru tot restul vieții pe pământ, Adesea oamenii care ajung în aceste stări caută o ieșire sau o aplanare, fie la psiholog, fie la preot de la care solicită taina Spovedaniei.

1. Cauzele păcatelor și a gândurilor rele

Cauza principală a gândurilor rele este obiectivarea lumii. Folosirea lumii în scop obiectiv duce la gândurile rele, pentru că omul încearcă prin toate mijloacele să se folosească de lume.

O altă cauză a acestor păcate, care este și cauza primordială, este neascultarea. „Înainte a căderii Sale în neascultare, omul se bucura de o amintire simplă, neîntinată și îndreptată întru totul spre Dumnezeu; toate puterile sufletului său se concentrau asupra Lui. După ce acăzut în neascultare, această amintire și-a pierdut unitatea și s-a divizat.”³⁰³

Această neascultare a omului de poruncile divine a plecat din trufia, mândria și lăcomia sa: „Când inima omului este înclinată spre satisfacerea plăcerilor, ea devine sursa gândurilor rele. Omul, persistând în aceste gânduri, ele devin fapte, Deprinderea acestor fapte duc la patimi. Aceste patimi s

Când gândurile rele stăpânesc interiorul omului, aproape devine rob al acestora. Se ajunge la împătımire, după cum am afirmat mai înainte. „Împătımirea față de lucruri naște dorința de a le dobândi. Când mintea se desprinde de hrana cerească și de aducerea aminte a celor cerești, ea se predă necondiționat lumii materiale.”³⁰⁴

Cea mai mare consecință a împătimirii și a gândurilor rele este negarea aproapelui și a lui Dumnezeu. Aceste consecințe duc automat la boli psihice și chiar fizice.

2. Depresia în lumea contemporană

În timpurile de azi, contemporane nouă, foarte multă lume suferă de depresii psihice. La prima vedere se spune că principala cauză de apariție a

³⁰³Mitropolit Hierothos Vlachos, *Psihoterapia Ortodoxă*, Ed. Învierea- Arhiepiscopia Timișoarei, 1998, p.248.

³⁰⁴*Ibidem*, pp. 257-258.

acestor căderi, ar fi unele irealizări pe plan profesional sau pe plan sentimental sau familial. Nici un om nu ia în seamă că depresia este o urmare „a modului păcătos de viață”³⁰⁵, o îndepărtare a sa de Dumnezeu.

Toate problemele profesionale, sentimentale sau familiale, vin pe fondul îndepărtării de Dumnezeu. O mare eroare a omului contemporan este faptul că el îl exclude pe Dumnezeu din aceste acțiuni ale sale. El crede că Dumnezeu este numai într-un anumit loc, și anume numai la biserică, neștiind că Dumnezeu este pretutindeni și „pe toate le plinește.”

„Depresia este un semnal sui generis al sufletului, prin care acesta își arată starea nenorocită, însă nu plâns pentru păcate, ci chin al sufletului nepocăit, căruia demonii îi șoptesc: Totul merge prost, n-ai de ce să mai tragi nădejde.”³⁰⁶

Când omul cade în aceste aspecte depresionare se simte singur, cu toate că el este înconjurat de familie sau de diferite persoane din anturajul său. Adesea, omul căzut în starea depresivă și obsesivă, face afirmații că se simte bine, dar în fond el este gol, străin și singur în interiorul său.

Factorii care duc la apariția acestor stări din viața omului sunt minciuna, cleветirile și jignirile, precum și ignorarea lui Dumnezeu în toate acțiunile pe care le întreprinde. Când viața familială, profesională sau sentimentală este încărcată de aceste elemente rele, omul se închide în interiorul său. El obține o individualitate care este „negația...alterității persoanei.”³⁰⁷

Omul, intrând în această stare de individualitate, încearcă să iasă din ea prin diferite metode. Unii aleg un medic psihiatru care să-i scoată din această stare prin medicație. Alții aleg metoda psihologului, metodă care în aceste timpuri este foarte mult mediatizată, și mulți oameni ai societății actuale o aleg. Există însă foarte mulți oameni care încearcă ieșirea din starea depresivă, din starea de singurătate cu ajutorul preotului duhovnic prin intermediul tanei Spovedaniei.

3. Metode de psihoterapie ortodoxă

După cum am putut constata, în lumea contemporană există foarte multe procedee pe care omul le are la îndemână pentru depășirea stărilor depresive. Un lucru este omis însă. Cu toate că pe moment am rezolvat problema cu ajutorul psihologului, totuși, în om rădăcinile patimilor rămân acolo. Psihologul poate pătrunde în adâncul omului. În lăuntrul său, dar el nu-i poate oferi calea de ieșire din starea în care se află. Psihologul îi spune pacientului motivele raționale pentru care el a ajuns în acea stare, însă nu-l

³⁰⁵Dr. Dmitri Avdeev, *Depresia ca patimă și ca boală*, trad. Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, Ed. Sophia, București, 2007, p. 17.

³⁰⁶*Ibidem*, p. 19.

³⁰⁷Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 17.

poate ridica din interiorul, din singurătatea sa pe om. Psihologul îl îndeamnă la un fel de terapie să-și controleze gândurile prin autosugestie, și apoi să se izoleze de persoanele pe care omul le vede ca promotoare ale stării sale. Pe moment problema se rezolvă, dar apoi, la scurt timp după încetarea ședințelor, frustările pacientului reapar în gândul și în sufletul său.

Cea mai bună metodă de ieșire din aceste stări este preotul duhovnic și Sfânta Spovedanie. Pe lângă faptul că duhovnicul pătrunde în profunzimile penitentului ca și psihologul, preotul îi oferă calea de ieșire de acolo, din încheștarea patimilor, care nu este decât Dumnezeu. Preotul duhovnic este investit cu „sacru privilegiu de a deschide și de a pătrunde în inimile celor ce-și pregătesc prin pocăință, sfințenia, împărtășindu-se de lumina și căldura harului divin.”³⁰⁸ Acest lucru îl realizează numai prin taina Spovedaniei, care este „continua aducere aminte de Dumnezeu.”³⁰⁹

O primă metodă de vindecare a sufletului și ieșire din starea străină de Dumnezeu este faptul ca omul să-și dea seama că este bolnav. Cunoașterea de sine a omului este un prim pas spre vindecare. Legată de conștientizarea faptului că suntem bolnavi este și „învinuirea de sine.”³¹⁰ Această învinuire este un semn că omul își dă seama că nu se poate vindeca fără ajutorul lui Dumnezeu. Acest act de smerire al omului este un pas foarte mare în recuperarea psihoterapeutică a omului.

Nu este suficient faptul ca omul să realizeze starea în care se află. Omul are nevoie de un dirijor, de un psihoterapeut, care trebuie să fie părintele duhovnicesc. Părintele duhovnicesc poate vindeca pe om, numai dacă el este vindecat, Mântuitorul zicând: „Doctore, vindecă-te pe tine însuși”(Luca IV, 23). „Numai cel care a aflat marea comoară numită sănătatea duhovnicească îi poate ajuta și pe alții să o dobândească.”³¹¹

Metodele pe care duhovnicul trebuie să le aplice penitentului, pentru ca acesta din urmă să depășească momentul de înstrăinare sunt foarte complexe, având o legătură intrinsecă. Duhovnicul trebuie să recomande fiului duhovnicesc calea ortodoxă. Această cale este o cale a ascezei.

Practicarea ascezei „echivalează cu aplicarea legii lui Dumnezeu și cu lucrarea poruncilor lui.”³¹² În acord cu textul evanghelic și cu troparele bisericești, poruncile care duc la vindecarea sufletului sunt postul, privegherea și rugăciunea. Fiecare din cele trei elemente are rolul său, dar între ele există și o împreună lucrare. „Milostenia tămăduiește iuțirea

³⁰⁸Pr. Conf. Ilie Moldovan, *Preotul duhovnic și darul iertării păcatelor*, în Ortodoxia, an XXXIX(1977), nr. 3-4, p.570.

³⁰⁹Nikolaos Matsoukas, *Teologia dogmatică și simbolică*, trad. de Nicușor Deciu, vol. II, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 367.

³¹⁰Mitropolit Hierotheos Vlachos, *op. cit.*, p. 53.

³¹¹*Ibidem*, p. 54.

³¹²*Ibidem*, p. 57.

sufletului, rugăciunea curățește mintea și postul veștejește pofta” ne spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Un alt mijloc de vindecare al omului, de tămăduire sufletească, este privegherea. „ Este un procedeu terapeutic ascetic care ne ajută să ne purificăm și să ne tămăduim de patimi.”³¹³Privegherea trebuie tot timpul însoțită de rugăciune, ea este metoda cea mai eficientă de vindecare a bolilor sufletești, căci mare este harul care coboară în sufletul celui ce se roagă.

O altă metodă de psihoterapie ortodoxă este Sfânta Euharistie. Ea este metoda metodelor de vindecare a sufletului după îndemnul Mântuitorului care zice: „ Adevărat. Adevărat zic vouă, dacă nu veți mânca trupul Fiului omului și nu veți lua sângele Lui, nu veți avea viață în voi.”(Ioan VI, 53).

Ieșirea din starea străină de Dumnezeu a omului se realizează și prin pocăință și mărturisire. Mărturisirea este un eveniment necesar sufletului de a se tămădui de bolile spirituale și de patimi.

4. Preotul- duhovnic sau psiholog?

În perioada contemporană, datorită îndepărtării omului de Dumnezeu și de cele sfinte, preotul este văzut și perceput mai mult ca un funcționar al unei instituții. „ Mulți creștini contemporani îi consideră pe preoți drept trimiși ai Celui Preaînalt sau autorități ale ecleziei care îndeplinesc multiple îndatoriri birocratice, oficiază Sfânta Liturghie și administrează Sfintele Taine atunci când se cuvine.”³¹⁴ Unii oameni îl văd, îl pe preot ca și cum acesta ar fi un magician sau unul care săvârșește acte miraculoase. Aceste perspective au apărut și pe fondul indiferenței credincioșilor față de Dumnezeu, față de Biserica lui Hristos. Mulți dintre ei „ se mulțumesc să asiste de formă la Sfânta Liturghie sau să se spovedească și chiar să se împărtășească la fel de formal, spunându-și adesea sintagma ”așa e bine”, fără a se preocupa de tămăduirea lor sufletească”³¹⁵, de vindecarea patimilor.

S-a mers chiar acolo încât creștinii văd în preot un psiholog. Mulți sunt cei care merg la preoți și au impresia că acesta din urmă le va da sfaturi pentru curățirea de păcate, fără ca să –i spovedească. Când preotul le propune o terapie duhovnicească, renunță la sfaturile și îndemnurile preotului, considerându-le denaturate, neconforme cu realitățile sociale.

Preotul este mult mai mult decât un psiholog. „ El are darul duhovniciei, acela al dezlegării și iertării păcatelor. Preotul este investit cu sacral privilegiu de a deschide și de a pătrunde în inimile celor ce-și pregătesc prin pocăință sfințenia....”³¹⁶

³¹³Mitropolit Hierotheos Vlachos, *op. cit.*, p. 61.

³¹⁴*Ibidem*, p. 54.

³¹⁵*Idem*.

³¹⁶Pr. Conf. Ilie Moldovan, *op. cit.*, p. 573.

Puterea și dreptul de a dezlega păcatele, Iisus Hristos nu a dat-o tuturor oamenilor, ci numai aleșilor Lui. Numai celor care sunt pregătiți pentru această misiune „li se dă puterea dezlegării.”³¹⁷ Numai celor aleși Dumnezeu le-a dat această putere, ei ajungând „la mintea lui Hristos prin care ei au puțința de a face judecata care aparține Domnului.”³¹⁸

Darul iertării păcatelor pe care Hristos l-a dat ucenicilor Săi, nu s-a mărginit numai la aceștia. El a fost transmis și mai departe la urmașii acestora, Mântuitorul zicând în acest sens spre întărire: „Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacurilor. Acest dar al iertării primit de preoți este un oficiu, e o funcțiune a lui Hristos.”³¹⁹

Harul iertării pătrunde în conștiința omului, și eliberarea de păcate devine darul ce lucrează în inima „credincioșilor cu puterea creatoare, deschizând drumul vieții cu Dumnezeu.”³²⁰

Iisus Hristos este unicul preot, El fiind izvor de sfințenie. „Perpetuarea sacerdoțiului în vederea conferirii roadelor împăcării cu Dumnezeu tuturor celor ce voiesc să se împărtășească din ele, a făcut necesară instituirea unei preoții noi, slujitorii ei devenind preoți ai tainelor lui Dumnezeu.”³²¹

Preoții „Legii celei Noi” au o slujire harismatică datorită revărsării Duhului Sfânt peste Apostoli la Cincizecime. În orice slujire a unui preot este prezent Iisus Hristos, sunt prezente faptele Sale mântuitoare. Orice slujire implică o „intervenție actuală a lui Dumnezeu, o epicleză și o venire a Sfântului Duh.”³²² „Lucrând în numele lui Hristos și fiind mutați de Duhul dintr-o stare naturală într-o stare harică, preoții creștini se unesc acum cu Hristos, devenind într-adevăr mijlocitori între Dumnezeu și oameni.”³²³

„Manifestarea puterii iubitoare a lui Hristos, în taina pocăinței se face într-un mod special și anume sub forma judecății milostive. Pronunțarea dezlegării din partea preotului duhovnic e o judecată înaintea judecății. Iertarea divină comportă două elemente care se leagă și se completează una cu alta. Pe de o parte, harul dumnezeiesc pe care îl dobândește cel ce se pocăiește este un act de iubire, pe care acesta îl simte ca un ajutor, ca un factor ce îi procură bucurie, iar bucuria eliberării de păcat se trăiește ca o adevărată fericire. Pe de altă parte iertarea aceasta ține și de o judecată, fără de care binele și răul ar deveni în viața credinciosului valori indiferente.”³²⁴

³¹⁷*Ibidem*, p. 572.

³¹⁸*Idem*.

³¹⁹*Ibidem*, p. 573.

³²⁰*Idem*.

³²¹*Ibidem*, p. 574.

³²²*Idem*.

³²³*Id.*

³²⁴*Id.*

Amândouă aceste laturi sunt cuprinse în ideea paulină a înnoirii făpturii. „Cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi. Și toate sunt de la Dumnezeu, care ne-a împăcat cu El prin Hristos și care ne-a dat nouă slujirea împăcării. Pentru că Dumnezeu era în Hristos, împăcând lumea cu Sine însuși, nesocotindu-le greșelile lor și punând în noi cuvântul împăcării.” (II Corinteni 5, 17-19).

Duhovnicia preotului este un „întreg ansamblu de acțiuni pe care le întreprinde preotul în vederea unei înrâuriri personale exercitate asupra penitentului.”³²⁵ Relația dintre duhovnic și penitent în timpul Spovedaniei ajută pe acesta din urmă să fie într-o legătură directă cu Dumnezeu. Astfel, prin această relație, se urmărește ca întoarcerea penitentului la Dumnezeu să fie autentică.

În actul de creștere duhovnicească, de ieșire din individualitate, voința penitentului are un rol însemnat pe lângă efortul duhovnicului. „Cu cât pocăința este mai adâncă cu atât și penitentul se descătușează mai mult de lăncezirea și învârtosarea de păcat.”³²⁶

După cum se poate observa, preotul are darul iertării păcatelor și nu o calificare în domeniul psihologiei, cu ajutorul căreia îl poate consilia pe creștin. Preotul este mult mai mult decât un psiholog, căci acesta îi oferă penitentului calea de ieșire din înstrăinare, și apropierea, întâlnirea cu Dumnezeu. Preotul îl ajută pe om să devină o persoană care are o legătură trainică cu Hristos Iisus, dar în același timp și cu semenii.

Preotul îl integrează pe creștin în unitatea eclezială, care este „poporul ales, cetatea cerească, trupul lui Hristos, noua creație, noul Israel, Împărăția lui Dumnezeu.”³²⁷ Psihologul îi recomandă o „rețetă terapeutică” celui consiliat, dar fără ca cel consiliat să se îndrepte spre Creatorul său. Psihologul poate recomanda o retragere a omului din societate, o izolare, chiar o ignorare a semenilor, ceea ce face din om un individ.

Preotul este ca un părinte adevărat care trebuie să întâmpine pe cel păcătos cu brațele deschise, așa cum a întâmpinat și tatăl pe fiul cel risipitor, pe feciorul cel tânăr.

5. Calitățile preotului duhovnic

Atât darul preoției, cât și cel al duhovniciei rămân taine pe care Dumnezeu le oferă oamenilor aleși, și prin „aleșii” Săi oamenii pot intra în legătură cu El(Sfintele Taine, Sfintele slujbe etc).

Preoția este „puterea autorității harismatice care zdrobește puterile deformatoare ale stricăciunii, și-l reînnoiește pe om”³²⁸, iar duhovnicia este

³²⁵*Ibidem*, p. 576.

³²⁶*Ibid.*, p. 579.

³²⁷*Idem*.

³²⁸Nikolas Matsoukas, *op. cit.*, p. 363.

puterea preotului de a dezlega pe om de păcate, pentru ca acesta din urmă, să poată merge spre reînnoire. Această putere preotul o primește de la Duhul Sfânt prin arhierul locului „... prin Harul întru Tot Sfântului Duh, Începătorul desăvârșirii, te prohodisește pe tine.....duhovnic, spre slujba de părinte duhovnicesc..”³²⁹

Preotul trebuie să fie un om al rugăciunii, căci prin „rugăciune se păzește omul de păcat.”³³⁰ Preotul având în gând tot timpul pe Dumnezeu, nu poate fi ispitit de către „vicleanul” cu ușurință. Preotul trebuie să se roage cu inimă curată, căci „cine se roagă din inimă în acela sunt multe schimbări în rugăciune, este o luptă cu vrăjmașul, o luptă cu sine însuși, cu patimile, o luptă cu oamenii și în toate acestea trebuie să fie curajos.”³³¹

Duhovnicul trebuie să fie un om plin de bunătate, să mustre cu blândețe acolo unde este nevoie, dar acest lucru pentru a-l apropia pe credincios de Dumnezeu, pentru a deveni un casnic al Lui.

Cunoașterea de sine a preotului este un mare aspect, el să poată răspunde la întrebarea : Cine sunt? „Această cunoaștere îl ajută pe preot să intre în relație cu persoane fără să le impună cu autoritate propriile exigențe.”³³²

Când se află în scaunul de spovedanie preotul duhovnic să pătrundă în profunzimea problemelor, în adâncurile omului. Să nu fie superficial în timpul mărturisirii, să dea sfaturi celui ce se pocăiește. Să nu îl lase pe cel care se spovedește să-și enumere greșelile săvârșite, să fie un monolog, ci să-l întrebe mai mult pentru a-i arăta cauza păcatului celui „căzut”. Dacă lucrurile se vor derula ca un monolog al penitentului în fața duhovnicului, atunci preotul devine ca o „unealtă” care acordă dezlegarea de păcat, să zicem un psiholog liturgic. Dacă există superficialitate în acest caz, totul se transformă într-o realitate formală, într-o acțiune liberă de impulsul tradițional „așa este bine” sau „așa trebuie”.

Preotul duhovnic este slujitorul lui Hristos, el fiind cel care trebuie să-l apropie pe creștin de Dumnezeu, el este cel care trebuie să-l facă pe om să-și dorească să fie în relație cu Dumnezeu.

6. Spovedania-Taina lui Hristos

În zilele de azi, foarte mulți oameni, dacă nu marea lor majoritate, au început să creadă că Taina Mărturisirii este o practică veche sau invenție a

³²⁹Arhieratikon, *Rugăciune la hirotesia întru duhovnic*, Ed. IBMBOR, București, 1993, p. 108.

³³⁰Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei*, trad. diac. Ioan Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 75.

³³¹*Ibidem*, p. 77.

³³²Arm. Teofil Tia, *Elemente de Pastorală alipionară pentru o societate post-ideologică*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 14.

preoților pentru a afla diverse lucruri despre păstoriții lor. Din păcate, în aceste timpuri, mulți oameni pun accent pe consilierea psihologilor, crezând faptul că un psiholog te poate ajuta mai mult decât preotul duhovnic prin Taina Spovedaniei.

Acest lucru a fost generat de egoismul care și-a pus foarte mult amprenta pe lăuntru uman. Putem afirma că egoismul și individualismul au devenit în general o stare umană, și faptul că omul contemporan nu mai trăiește ci el supraviețuiește ca o individualitate.

În societatea post-modernistă omul, interiorul său, a început să se identifice cu diferite feluri de consum: media, sexualitate, gastronomic, bahic etc. Tocmai din aceste motive „ideea de Dumnezeu” pentru omul consumator pare ceva nefolositor și mult prea depășit, argumentul omului este „trăim în secolul XXI” sau „Dumnezeu nu există”. Omul „modern” este de părere că psihologul și consilierea îl pot scoate din diferite blocaje ale vieții, derapaje care au apărut, fără să-și dea seama că tocmai din lipsa comuniunii cu Creatorul tuturor „celor văzute și nevăzute” s-a ajuns aici.

Spovedania oferă omului pe Dumnezeu, ea fiind cu totul altceva decât o consiliere a unui psiholog, ea este „un eveniment cu desăvârșire diferit de reîncarnarea psihologică sau de reglarea sentimentelor de vinovăție.”³³³ Spovedania „împlinește și manifestă adevărul Bisericii, viața acesteia în același timp divină și umană: este participarea la moartea și învierea lui Hristos.”³³⁴

Spovedania vine pe fondul pocăinței, care este „cel de-al doilea botez; este botezul lacrimilor.”³³⁵ Consilierea nu are nici o stare de căință, pe fondul căreia să se împlinească. Rolul ei este de constatare a gândurilor care-l tulbură pe om, care îl marchează, care-l duc în starea de depresie. Taina Mărturisirii alungă gândurile rele prin împreună lucrare cu Dumnezeu. „Examinând învățătura și practica referitoare la taina Mărturisirii, se poate observa cu ușurință caracterul ei terapeutic.”³³⁶

Spovedania este „o terapie duhovnicească eficientă”³³⁷, mărturisirea faptelor rele și ale gândurilor fiind o eliberare a omului. Păcatul, dacă nu este mărturisit „se înrădăcinează în suflet, crește și se întinde, îmbolnăvind-l în întregime, măcinând, pustiind și otrăvind viața lăuntrică.”³³⁸ Păcatul este „izvor de neliniște, de angoasă, mai ales din cauza sentimentului de vinovăție

³³³Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 151.

³³⁴*Ibidem*, p. 150;

³³⁵Georgios Mantzaridis, *Morala creștină*, trad. diac. Drd. Cornel Coman, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 107.

³³⁶Jean- Claude Jarchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, trad. Marinela Bojin, ed. Sofia, București, 2001, p. 262.

³³⁷*Ibidem*, p. 265.

³³⁸Idem.

care-l însoțește, dar și pentru faptul că păcatul întreține activitatea demonilor.”³³⁹

Prin întâlnirea cu duhovnicul în scaunul de spovedanie, penitentul își spune gândurile, păcatele care-i macină interiorul. „Simpla înaintare spre celălalt, îndrăzneala de ase deschide în fața lui cu smerenie”³⁴⁰ este un prim pas în vindecarea penitentului. Prin eliberare, duhovnicul îl poate pune în legătură cu Dumnezeu, îl poate ajuta să se apropie de Dumnezeu. Acest lucru este posibil datorită eliberării de bolile sufletești care încetează „de a mai popula lumea lăuntrică și de a viețui pe seama sufletului său.”³⁴¹

„Importanța terapeutică a mărturisirii este cu atât mai mare cu cât, în forma ei tradițională, pe care Biserica Ortodoxă o păstrează, nu constă din simpla înșiruire a unei liste scrise cu păcate.”³⁴² În consilierea psihologului așa se întâmplă. Omul îi spune ceea ce nu-i dă liniște, încercând prin diferite metode să-l ridice pe om, dar fără nici un efect în relația de persoană cu Dumnezeu. „Penitentul mărturisește în chip spontan direct și din adâncul sufletului, greșelile și neputințele sale, arătând și împrejurările în care s-au petrecut, pentru ca duhovnicul să-l poată înțelege mai bine și ca să-i poată da înapoi sfaturile cele mai potrivite pentru starea în care se regăsește. De asemenea, el îl face părtaș pe preot la tot ceea ce-l preocupă, destăinuindu-i firesc și cu deplină sinceritate toate problemele sale, greutățile pe care le întâmpină în viața de zi cu zi; îi spune ce-l neliniștește, ce-l înspăimântă, ce-l macină; îi descoperă grijile și necazurile sale, încercând să-i arate cât mai deslușit stările sale de suflet, slăbiciunile, neputințele. Într-un cuvânt, i se deschide cu totul, punând înaintea preotului întreaga sa viață, cu toate lipsurile și neîmplinirile ei.”³⁴³

Preotul duhovnic are menire profetică dar și învățătoarească, cu o implicare sufletească. Preotul urmărește „evoluția stării lăuntrice”³⁴⁴ a penitentului, ca să-l poată aprecia în gândire și faptă pe penitent. În timpul Spovedanei, penitentul trebuie să fie cuprins de „sentimentul unei sincere căințe. Această stare, în care se găsesc alături părerea de rău că s-a înstrăinat de Dumnezeu și voința hotărâtă de ase îndrepta pe viitor”³⁴⁵ sunt două lucruri fundamentale în procesul de apropiere de Dumnezeu.

La Spovedanie, penitentul primește dezlegarea și iertarea păcatelor, și a „greșelilor cele de voie și fără de voie, știute și neștiute, cele din noapte și

³³⁹Id.

³⁴⁰Idem.

³⁴¹Id.

³⁴²*Ibidem*, p. 265-266.

³⁴³*Ibid.*, p. 266.

³⁴⁴*Ibid.*, p. 267.

³⁴⁵*Ibid.*, p. 268.

cele din zi, cele făcute cu lucrul, cu cuvântul și cu gândul.”³⁴⁶ Omul când merge la consilierea psihologului primește sfaturi, dar și o confuză și temporară eliberare.

Față de consilierea psihologică, taina Mărturisirii, oferă vindecarea și tămăduirea de păcate. „ Prin dezlegarea păcatelor, omul este sigur că bolile de care a suferit, au pierit și i se dă garanția iertării tuturor păcatelor sale de către Milostivul Dumnezeu. Prin această iertare de păcate, interiorul uman este cuprins de bucuria duhovnicească și de harul divin.”³⁴⁷ Taina îi redă creștinului harul divin, cel care îl face pe om să fie nou, să fie un iubitor de Hristos.

Prin Mărturisire credincioșii se înnoiesc și se sfințesc, căci „ numai mărturisirea aduce o ordine în viața lui internă.”³⁴⁸ Prin această taină mândria omului este încălcată „, căci ea înseamnă pe de o parte o înmuiere a inimii lui, o scăpare de mândria care osifică spiritual, pe de alta o scăpare de viața ce alternează între răstimpuri de resemnare tacită și răstimpuri de tot mai chinuitoare disperare.”³⁴⁹ Sfințirea credincioșilor și înnoirea lor este redată foarte subtil de părintele Stăniloae: „ Comuniunea care se înfăptuiește între omul dornic să se înnoiască și să iasă din calea păcătoasă, învățată în egoism, și preotul hotărât să-l ajute la aceasta prin sensibilitatea sa, ca unul ce e predat slujirii lui Hristos în vederea mântuirii celorlalți, devine un transparent al prezenței lui Hristos și un mediu comunicant al iertării și puterii Lui. Această comuniune atrage iertarea păcatelor și întărirea celui ce se mărturisește spre o viață nouă, cerută de amândoi de la Dumnezeu. Căci, este evident că dacă penitentul nu dorește și el iertarea păcatelor și înnoirea vieții sale, asociindu-se și el la cererea lor de către preot, ele nu i se dau de către Dumnezeu. Ea se dă prin glasul auzit al preotului, adică prin glasul unei persoane deosebite de cea care a păcătuit, unei persoane care e însărcinată spre aceasta de Dumnezeu prin mărturia Bisericii, deci nu prin glasul indiferent fiecărui om și nici prin glasul propriu al penitentului.”³⁵⁰

Pe lângă înnoire și sfințire, creștinul prin Spovedanie, crește mult în relația cu Dumnezeu. Harul divin este cel care îl ajută pe om în creșterea sa autentică, „ cu frică și cu cutremur lucrați mântuirea voastră, că Dumnezeu este cel ce lucrează în voi și ca să voiți și ca să lucrați după bunăvoință.” (Filipeni 2, 12-13).

Omul fără mărturisire „ rămâne sfâșiat de tot felul de tendințe contradictorii ce nu se pot unifica într-o mare și clară tensiune spre o țință

³⁴⁶Molitifelnic apud J. C. Jarchet, *op. cit.*, p. 269.

³⁴⁷*Ibidem.*

³⁴⁸Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. IBMBOR, București, 1978, p. 129.

³⁴⁹*Ibidem.*

³⁵⁰*Ibidem;*

superioară.”³⁵¹ Astfel „ mintea omului are proprietatea de a produce la infinit gânduri contradictorii, gânduri de tot felul, care se încalcează, se alungă, se ceartă, se combină”³⁵² ceea ce îl fac pe om să se interiorizeze, să crească în egoismul său.

După cum se poate observa, Mărturisirea ca taină este cu mult mai mult decât consilierea psihologică. „ Mărturisirea aduce elementul nou, de schimbare reală în viața omului, pentru că prin voință omul depășește desfășurarea automată, lipsită de noutate, a vieții lui.”³⁵³ Prin Mărturisire, omul îl caută pe Dumnezeu, și Îl găsește cu ajutorul sfaturilor duhovnicului. Plăcându-i relația cu Dumnezeu, omul începe să-și dorească să fie și mai mult cu El, să aibă acces la realitățile dumnezeiești. Accesul la aceste realități îl dobândește prin împlinirea poruncilor dumnezeiești.

Consilierea pe care o oferă psihologul, nu va lua locul Spovedaniei, pentru că cea din urmă este taina lui Hristos, este „ continua aducere aminte de Dumnezeu.”³⁵⁴ Ea are un fundament divin care-l pune pe om în legătură cu Hristos. Penitentul vine cu încredere la preot, pentru că știe în mod sigur că duhovnicul are „ în el răspunderea față de Hristos pentru sufletul său, îl simte că-l ascultă în numele lui Hristos și cu o putere reală de ajutorare ce-i vine din Hristos.”³⁵⁵ Datorită încrederii pe care creștinul o are în preot, îl face să se deschidă cu toată sinceritatea și căința, pentru că „ Hristos însuși lucrează în această Taină prin întâlnirea intimității sensibilizate a celor doi.”³⁵⁶

³⁵¹Idem, *Mărturisirea păcatelor și pocăința în trecutul Bisericii*, în BOR, an LXXIII (1955), nr. 3-4, martie- aprilie, p. 168.

³⁵²*Ibidem*, p. 169.

³⁵³*Ibid.*

³⁵⁴Nikolaos Matsoukas, *op. cit.*, p. 367.

³⁵⁵Dumitru Stăniloae, *Dogmatica*, ..., p. 131.

³⁵⁶*Ibidem*.

RECENZII

Raimon Panikkar, *Opera Omnia*, ed. Milena Carrara Pavan, vol. I-III, Orbis Books, 2014-2016

Opera lui Raimon Panikkar este din păcate destul de puțin cunoscută în România. Dintre cele peste 400 de cărți și mai bine de 900 de articole ale acestui atât de important teolog și filosof al religiilor, în limba română s-au publicat până în prezent doar texte disparate, notabilă fiind traducerea în anul 2006 a lucrării *Între Dumnezeu și Cosmos*, la editura Herald, într-o bine cumpănită ediție semnată de către Cornelia Dumitru, o traducătoare cu o vastă experiență în tălmăcirea unor lucrări importante pentru studiul religiilor orientale și al istoriei religiilor în general.

Raimon Panikkar Alemany (1918-2010) a fost preot romano-catolic spaniol, teolog, filosof și probabil unul dintre cei mai de seamă specialiști în studiul comparat al religiilor din secolul XX-XXI. Născut într-o familie mixtă (tatăl – indian hindus originar din sudul Indiei, militant pentru libertate în timpul dominației coloniale; mama – de origine spaniolă, romano-catolică), a studiat la iezuiți, urmând ulterior cursuri de chimie, și filosofie la universități din Barcelon, Bonn și Madrid. În 1946 este hirotonit preot romano-catolic, devine doctor în filosofie al Universității din Madrid, iar în 1961 dobândește doctoratul în teologie la Universitatea Pontificală Lateran, Roma, cu un studiu comparat între sistemul de gândire al lui Thoma d'Aquino și interpretările la *Brahma Sutra* ale filosofului hindus de secol VIII, Adi Sankara. A susținut numeroase cursuri și conferințe la mari universități din Europa și din America de Nord, iar prin publicațiile sale a contribuit în mod fundamental la dezvoltarea dialogului interreligios, la studiul teologiei comparate și al fenomenologiei religiilor, propunând o perspectivă de abordare a fenomenului religios pe care el a denumit-o „intuiție cosmotheandrică” – reunind raporturile profunde dintre planurile Divin, Cosmic și Uman.

În ultima decadă a vieții sale, realizând dimensiunile operei sale și pe deplin conștient de importanța acesteia, Raimon Panikkar s-a preocupat de organizarea textelor sale într-o serie de volume tematice. În scopul gestionării și editării acestora, marele savant a ales-o pe Milena Carrara Pavan, în ideea de a se preocupa de pregătirea arhivelor, a corespondenței și a manuscriselor în vederea publicării.

Astfel, cu începere din anul 2014, în colaborare cu Vivarium și cu Orbis Books, debutează monumentală colecție Raimon Panikkar – *Opera Omnia*. Operă vastă a unui colegiu editorial coordonat de către Milena Carrara Pavan, colecția este structurată în 12 volume cuprinzând studiile lui Panikkar pe criterii tematice și diacronice. Astfel, primul volum, apărut în anul 2014 și intitulat *Misticism și spiritualitate* cuprinde două părți,

constituite în două tomuri numărând cca. 400 de pagini fiecare. Astfel, partea I: *Misticism – Deplinătatea Vieții* întrunește studiile lui Panikkar referitoare la înțelegerea fenomenului mistic, pe care el îl socotea a fi „cheia hermenutică indispensabilă” pentru asumarea și experierea unei vieți depline, prezentând o serie de meditații și argumente filosofice atât din tradiția occidentală, cât și din cea orientală. Partea a II-a: *Spiritualitate – Calea Vieții* juxtapune meditațiile spirituale ale filosofului religiilor, în care acesta abordează cu profunzime chestiunea clivajelor artificiale dintre concepțiile despre trup și suflet, imanent și transcendent, realitate umană și existență divină.

În anul 2015 au fost publicate următoarele două volume: *Religie și religii*, respectiv *Creștinism*. Volumul al II-lea, *Religie și religii*, prezintă gândirea lui Panikkar cu privire la evoluția și diversitatea fenomenului religios de-a lungul istoriei omenirii și în special în perioada contemporană. Privite sub această formă, studiile lui Panikkar în marginea fenomenului religios lasă să se întrevadă credința îndrăznească și nu în ultimul rând intens criticată a acestuia, într-o anume necesitate a pluralismului religiilor aflate în dialog, având ca temei ideea sa că nicio religie anume nu poate epuiza întreaga gamă a experienței umane. Din volumul al III-lea, *Creștinism*, a apărut până în prezent doar prima parte: *Tradiția creștină*, cca. 400 de pagini, cu index, glosar și apendice. Panikkar abordează în textele publicate aici o gamă întreagă de probleme fundamentale pentru studiul și înțelegerea creștinismului încă din perioada primară. De viu și actual interes sunt studiile referitoare la probleme contemporane, cum ar fi raportul dintre antropologia creștină și ideea de jertfă, rolul creștinismului ca unic mediator al mântuirii într-o lume atât de diversă și de pluralistă precum cea postmodernă, hermeneutica mântuirii în contextul eclezilogiei și eshatologiei creștine.

Partea a II-a a volumului dedicat creștinismului, intitulată *O christofanie*, va constitui de bună seamă un eveniment editorial deosebit al anului 2016, așteptat cu viu interes de către comunitatea academică internațională.

Cu toate diferențele de opinie și de perspectivă specifice lui Raimon Panikkar, personalitatea și opera acestuia au marcat domeniul istoriei și filosofiei religiilor de la sfârșitul secolului XX și începutul secolului XXI în așa măsură încât creația sa nu mai poate fi ocolită. Din acest motiv, considerăm că o colecție precum Raimon Panikkar, *Opera Omnia* este vitală pentru studiul istoriei religiilor de aci încolo și, de ce nu, poate chiar pentru o mai bună înțelegere a sensului creștinismului în context contemporan. Volumele din *Opera Omnia* vor deveni cât de curând indispensabile în acest sens și, cum ele depășesc posibilitățile tinerilor studioși de la noi, ar fi atât de bine dacă ele ar putea fi achiziționate de către marile biblioteci și trecute în rândul lucrărilor de referință. De ce nu, poate chiar traduse în limba română.

Lect. Dr. Diac. Cătălin Vătămanu (ed.), *Vinul. Dar al lui Dumnezeu și Euharistie a Creației*, Editura Doxologia, Iași, 2015

Lucrarea aparține unui grup de tineri cercetători în câmpul studiilor biblice, mulți dintre ei masteranzi și doctoranzi ieșeni care, sub bagheta Lect. Dr. Diac. Cătălin Vătămanu, au însăilat roadele unei munci de cercetare de aproape un an, având în centrul preocupărilor simbolistica vinului în Sfintele Scripturi și valorificările ulterioare ale acestuia în domeniile principale ale teologiei și spiritualității iudeo-creștine. Trebuie să menționăm că acest grup de studii aparține Centrului de Cercetare în Teologie Ortodoxă „Filaret Scriban” al Facultății de Teologie „Pr. Dumitru Stăniloae” din Iași, întrunindu-se sub auspiciile programului B.I.B.L.I.A. (Biblia în Interpretarea Bisericii. Literatura Inspirată în Actualitate), program preocupat cu elaborarea, realizarea și dezvoltarea unor proiecte de cercetare specifice teologiei biblice. Pr. Dr. C. Vătămanu arată că proiectul care stă la baza acestui volum constituie o contribuție la Anul Omagial dedicat Sfintei Spovedanii și Sfintei Euharistii (2014). Opinia noastră este că avem de a face cu o întreprindere care depășește aceste limite, constituindu-se într-o lucrare cu șanse reale de a deveni o referință *sine qua non* în cercetarea simbolurilor biblice din România, atât prin caracterul ei științific și aplicat, cât și prin faptul că evidențiază și valorifică interferențele mai mult sau mai puțin vizibile nu doar dintre simbolurile biblice și celelalte ramuri ale teologiei, ci și între simbolurile biblice și cultura și civilizația seculare.

Volumul se deschide cu un cuvânt înainte semnat de către editor, care îl informează pe cititor cu privire la proiectul aflat la baza studiilor din volum. Primul capitol, *Delimitări teologice și conceptuale*, semnat de către Teodor Alin Grigoraș, plasează problematica oinologică în context geografic și lingvistic. Astfel, autorul prezintă succint geografia și clima Țării Sfinte, după care analizează o serie de lexeme (de ex. verbul ebr. *šata*, „a bea”) în evoluția semantică a acestuia de la concret, la abstract și până la sacramental și teologic. Capitolul al doilea, semnat de Ovidiu Manciuc și intitulat *Vinul în antichitate*, narează o interesantă, bine documentată și nu în ultimul rând o savuroasă istorie a vinului și a vinificației, de la primele atestări documentare în Orientul Mijlociu și până în antichitatea greco-romană. În capitolul al treilea, doctorandul Ioan-Lucian Radu vorbește despre *Vin în Israelul antic*, prin intermediul mai multor termeni care desemnează vinul extras din struguri, pe care le discută în context biblic. Capitolul se constituie într-o interesantă istorie a vinului pe teritoriul Palestinei biblice, așa cum transpare aceasta din paginile Sfintei Scripturi. Despre *Vin în cultul iudaic* vorbește mai departe drd. Mirel Gălușcă. Acesta pornește de la constatarea că vinul face parte încă de la început din categoria jertfelor nesângeroase, ca daruri închinare Domnului. Autorul studiază inclusiv câteva surse extrabiblice, care reglează uzul sacramental al vinului în vechiul Israel, după care observă cum

toate acestea își regăsesc corespondentul sintetic și recapitulativ în jertfa euharistică noutestamentară. Elena Prăvălici este cea care va discuta în următorul capitol despre vin în arealul culturii elenistice și greco-romane, remarcând apropierea semantică a termenilor elini care se referă la „vin” și la „casă/cămin”, apoi trece în revistă ocurențele noutestamentare mai importante ale acestora, subliniind importanța momentului Cana Galileii și prezintă vinul și vița de vie ca metafore ale vieții.

Capitolul șase ale volumului, *Vinul – binecuvântare sau blestem?*, semnat de către Bogdan Napa și lect. diac. dr. Cătălin Vătămanu strămută discuția în câmpul teologiei morale: băutură amănitoare, dar dulce, vinul solicită dreapta socoteală și asceza, răbdarea și persistența, precum și multe alte virtuți, încă din momentul semănării viei, apoi de-a lungul întregului proces de cultivare și până la degustare. Mai departe, Monahul Dionisie Țucă vorbește despre *Vin în viața liturgică a Bisericii*. Autorul trece în revistă uzul vinului ca materie liturgică în slujba proskomidiei, la sf. liturghie, la litie, la cununie, la înmormântare, etc. arătând cum în context liturgic dulceața vinului și plăcerea concretă pe care aceasta o procură se metamorfozează în dorire duhovnicească și pregustare a Împărăției. Același autor glosează, în capitolul opt, despre *Vin în literatura patristică și filocalică*, în tradiția morală și dogmatică a Bisericii. Astfel, aflăm aici despre uzul și abuzul de vin, despre amărăciunea beției și dulceața înfrânării, despre echilibru și dreaptă socoteală în textele autorilor patristici. Deosebit de interesantă tipologia vinului, așa cum este prezentată aici. Un amplu material și foarte bine documentat regăsim în capitolul nouă, semnat de către Ciprian Ivas, care scrie despre *Elemente interculturale în tradiția vinului*. Scris cu savoare și pe alocuri nu lipsit de fin umor, studiul prezintă vinul ca pe unul dintre fundamentele civilizației occidentale, în orice caz ca pe un ingredient esențial al acesteia. Țesătura Europei, așa cum e descrisă aici, pare a se intersecta la tot pasul cu istoria vinului, sub diversele aspecte ale acestuia: ca medicament, ca mijloc de socializare, ca marfă comercială, ca ofrandă zeilor, ca element de interculturalitate. Istoria vinului este prezentată din cele mai vechi timpuri, trecând prin Evul Mediu, Renaștere, epoca modernă, perioada celor două războaie mondiale, până în actualitate. O secțiune specială este dedicată istoriei vinului în Țările Române. Fără pretenții de exhaustivitate, studiul dlui. Ivas se poate constitui într-un adevărat vademecum, conținând cam tot ceea ce ar trebui să știe orice om cultivat despre vin.

Cartea se încheie cu o secțiune conclusivă semnată de către editor: *Vinul – Concluzia euharistică a unui simbol ecleziologic*. De fapt, este un adevărat studiu întemeiat pe izvoare patristice și ascetice, formulat într-un limbaj profund, care prezintă vinul ca simbol ce întrunește „binecuvântarea de har, venită de sus, catabasic, cu pământul, suport orizontal al vieții omului”: întâlnire a cerului cu pământul, a ploii cu bleșugul sublimată în

auriul strălucitor al bobului de strugure pârguit care se jertfește în teasc, vinul rămâne un simbol hristologic și antropologic fundamental.

Vinul. Dar al lui Dumnezeu și Euharistie a Creației, este o carte a bucuriei, ai cărei autori par a-și fi propus să cultive și rafineze cu ajutorul instrumentelor biblice și cărturărești conștiința că este bine și frumos să ne străduim ca fiecare în parte să fim prezenți, cât mai prezenți, la ospățul credinței, în Taina Împărăției. O carte pe care o recomandăm ca invitație de cinste la acest ospăț, o invitație ce conține atât meniul servit la acea masă, cât și eticheta și haina pe care suntem îmbrățișiți să o îmbrăcăm. Ne-ar fi bucurat, desigur, dacă volumul ar fi fost însoțit și de o cât de mică prezentare a autorilor. Fiind în mare majoritate tineri și foarte tineri cercetători, acest lucru ar fi fost de mare ajutor în receptarea rodului muncii lor academice, rod care, fără doar și poate, le face mare cinste. Nădărdim ca în viitorul volum alcătuit de acest colectiv care promite atât de mult și de frumos, vom avea parte și de aceasta.

Ca o notă strict persoanlă, aș recomanda această carte nu doar celor preocupați de studiile biblice sau teologice. Îmi pare a fi o lectură obligatorie pentru oricine este preocupat sau este implicat într-un fel sau altul în oinologie sau în cultura vinului. O carte plină de substanță, care pune la dispoziția cititorului informații esențiale și, nu în ultimul rând, te ajută să privești cu alți ochi și să apreciezi diferit inclusiv vinul care ne împodobește masa sărbătorească. Încheind printr-o mică butadă, aș îndrăzni să spun că este asemenea unui cupaj cu un corp pronunțat, ușor fructat, cu un post gust lung și elegant, numai bun de savurat în deplină comuniune.

Pr. conf. univ. dr. Constantin JINGA