

nului uman. „Intuiția lui estetică a universalizat semnificația ispășirii și a răsplăților și a pedepselor viltoare prin detașarea acestor idei morale de istoria faptică». «Omni divini de pe cruce reprezentă suferința tragică pe care omul o întâlnește pretutindeni și totdeauna, paradisul și infernul reprezentând importanța actului alegit și înfinitatea consecințelor lui inevitabile» (p. 476). Totodată el a pus problema formelor simbolice făcute mai apoi celebră de școala de la Warburg a lui Cassirer (23 volume germane și 14 volume engleze, 9 volume de conferințe).

În legătură cu simbolismul filozofic este sumar menționată și mișcarea estetică a neotomismului: «Neotomiștii reproduc în evitabilul într-o terminologie contemporană, doctrina Sf. Toma după care frumosul provine din integritate, proporție și claritate. Aceste calități, ni se spune, rezultă în ultimă instanță dintr-o înfinitate în adncul facultății plămuitoare a artistului cu prezența divină aotcreatoare. Dumnezeu fertilizează genul artistului, îi aprinde elementele din receptacol ...» (p. 484).

Deși lucrarea se intitulază *Istoria estetică*, ea nu e chiar un tratat istoric, ci mai degrabă o colecție de eseuri sau de studii succesive, care nu au o continuitate destul de severă și omogenitate.

T. Măcanu, semnatul prefeței, a scos în evidență mai multe lipsuri. Noi ne mărginim să notăm două lacune: insuficiența tratate a esteticii de inspirație creștină, contemporană, și vocația socială a artei și a moralei în societatea de azi.

Morala se impune de la sine și pretutindeni. Autonomia artei este o vorbă goală atita vreme cit e privită independent. Artia nu e nici autonomă, nici eteronomă, ea este o valoare ai cărei regim normativ și legitim i-o conferă creatorul de artă. Artistul este autonom, dar nu responsabil moral, pentru că e om între oameni și creează pentru oameni. Estetica implică o seamă de determinări psihologice și morale profund umane care hotărăsc vocația socială a artei, ca și a moralii. Tentativa de a izola artia într-un turn de fildeș, de a o desprinde din contextul moral, filozofic, științific și social, înseamnă a o deznădăciha din solul fertil

din care își extrage întreaga ei dinamică creatoare. De bună seamă că «arta nu trebuie să predice morala pentru a fi morală», dar nici să exalteze imoralitatea și impuritatea sub pretextul că ar fi autonomă. Artia autentică nu are nevoie de împrumutul de la valorile înrudite pentru a exprima estetic frumusețea, emotivitatea și semnificația lucrurilor, ci doar să le surprindă acolo unde lucrurile se zămislesc, în acțiunea morală, în căutarea științifică și în misiunea socială. Idealul moral, idealul filozofic, idealul științific, idealul social, deschid pentru artă înfinita și ferile drumuri de creație. În mesajul acestor idealuri, artia își atfă propriul ei mesaj, pe care îl transfigurează și îl intensifică, îl comunică și îl impune. Aici rezidă forța moralizatoare și pedagogică a artei, misiunea ei socială și propria ei afirmare autonomă.

Aceste simple marginalii nu umbresc în nici un fel meritele lucrării, care sînt considerabile. Sînt discutate, în succesiunea lor istorică, temele majore ale esteticii, este urmărit oarecum procesul lent și îndelungat al constituirii esteticii ca știință.

Expunerea este vastă, și sigură, informația este de la cele mai bune izvoare și interpretările de larg orizont științific. Lucrarea ar putea deveni un excelent tratat dacă la viitoarea ediție autorul prefeței și-ar lua osteneala de a adăuga note suplimentare la fiecare capitol și ar înlocui și un capitol final ca o postfață mai dezvoltată.

Traducerea, cu toate marile dificultăți pe care cu siguranță că le-a întâmpinat, — termeni tehnici, subtilități filozofice, nuanțe artistice, jocuri intraductibile, referiri la autori deja traduși în limba română, poate și îndreptări în text etc. — este o traducere desăvârșită, o lectură plăcută, curgătoare și am zice aproape muzicală care alunecă ușor peste ariditățile unei expunerii extrem de intelectualizate.

Indexul ar trebui completat. Nu găsim cuvintul *etic* și multe altele. Ar fi poate de preferat ca la viitoarea ediție — pe care o bănuim apropriaț — traducătorul să facă un dublu Index: tematic și de nume.

Condițiile grafice sînt optime, iar cele artistice demne de un tratat estetic.

Pr. SEBASTIAN CHILEA

0. 1974 | 2

## ORTODOXIA ÎN FAȚA UNOR FENOMENE ACTUALE DIN CREȘTINISMUL APUSEAN

Tabloul creștinismului apusean se modifică de la an la an. Iar Ortodoxia trebuie să urmărească această modificare continuă, fie ea să-și adapteze la aceste modificări raporturile cu el, fie ca să ia anumite măsuri de apărare față de repercusiunile păgubitoare ce le pot avea aceste modificări asupra ei înseși.

Vom menționa cîteva din fenomenele care au apărut și se dezvoltă în creștinismul apusean în ultimul timp, trăgînd din ele unele învățăminte pentru atitudinea Ortodoxiei.

I. — A) În numeroase parohii din Franța și din Spania (se pare că și în alte țări catolice din Europa Occidentală și din America Latină mai ales) preoții au părăsit slujba preoțească, s-au căsătorit și și-au luat servicii civile, iar credincioșii, atîtia cîți au mai rămas într-un mediu de larg indiferentism religios, se adună și săvîrșesc Euharistia în case particulare, fără preot.

În același timp seminariile și facultățile de teologie sînt în criză de elevi și studenți, iar mănăstirile s-au golit în cea mai mare parte de călugări. Sînt facultăți de teologie care nu mai au ca studenți decît cîtiva preoți cu frecvență redusă rugați să se înscrie mai mult pentru a se putea menține catedrele profesorilor. Imediat internate și cămine de studenți s-au transformat în case de găzduire pentru preoți ce vin pentru o zi, două la oraș, sau pentru unii bursieri din alte Biserici, sau din Africa și Asia.

În marile Biserici catolice nu se mai văd decît puțini credincioși singuratici, făcîndu-și rugăciunea în fața vreuneia din numeroasele altare. La slujbele publice participă un număr foarte restrîns. În schimb se vede la o oră de seară vreun grup de 5—6 femei și 2—3 bărbați, executînd împreună, în fața unui altar, un număr de cîntări religioase, fără preot. Te întreb unde este «marea Biserică»?

Se poate ca această abandonare a preoției de către actualii preoți sau lipsa de vocație pentru preoția viitoare, să aibă și alte cauze. Dar o cauză importantă, dacă nu cea mai importantă, este, desigur refuzul celibatului de către actualii preoți, sau de către tinerii ce ar putea deveni preoți.

I. B) — Biserica Romano-Catolică va trebui să renunțe la celibatul preoțesc obligatoriu. Va trebui să accepte ca preoții să se înrădăcineze efectiv și afectiv în viața reală. Timpul nostru dă o verificare specifică Ortodoxiei, care îi ușurează o înțelegere pozitivă a vieții și o participare intimă la istorie. Nu se poate lucra asupra vieții umane din exteriorul ei. Nu poate fi transfigurată viața decît dinăuntru în afară, decît dacă e trăită în toate problemele ei.

Celibatul preoțesc obligatoriu a aparținut unei epoci în care Biserica Romano-Catolică voia să dispună de toată masa de preoți în mod centralist în scopul ei de dominare. Incetarea lui va însemna sfîrșitul acelei epoci de centralism, care făcea din Biserică o instituție a unei puteri universale, monolitice. Preoții căsătorii se vor

identifica cu aspirațiile bune ale popoarelor și cu tradițiile lor. Unitatea Bisericii nu va mai fi o unitate politico-administrativă a unui suprasat universal ci o unitate spirituală în dogmă, care se poate împăca cu libertatea unor Biserici naționale autonome, solidare în problemele vieții terestre cu popoarele lor. Accentul se va deplasa de pe preocuparea dominantă a lumii, pe preocuparea de viața spirituală și de rugăciune.

Dar aceasta se va întâmpla numai dacă autoritatea ierarhică a Bisericii Catolice va înțelege până nu va fi cu totul tirziu această poruncă a timpului nostru de a renunța la celibatul preoțesc obligatoriu. Altfel, masele de credincioși, rămase fără preoți, vor aluneca din ce în ce mai mult spre protestantism sau spre o fărâmițare a Bisericii, egală cu descompunerea.

II. — A) Lunecarea aceasta spre protestantism e încă de pe acum un fapt foarte extins și, în mers, care greu mai poate fi oprit. Procesul a cuprins nu numai cercuri largi din credincioșii laici, sau un număr apreciabil de preoți, care vor să vadă în actul abandonării preoției o renunțare la o calitate pur formală, ci și cercuri destul de mari de teologi.

Unirea cu protestanții e considerată în cercurile acestor teologi ca un lucru ușor de realizat sau chiar ca realizat în fapt. Un grup mixt de teologi catolici și protestanți (cite 20 din fiecare parte) a realizat recent un acord, s-ar putea spune deplin, în chestiunea Euharistiei și preoției. Comentând acest acord, publicistul catolic Pierre Gally, redactor la ziarul catolic «Le Croix», scrie în «Almanach du pelerin, 1973» (Les Presses d'Or, p. 8—9, P. B. 652, Dijon, 21), un articol intitulat: «*Curentul irezistibil spre unitatea creștină*». El reproduce în întregime pentru conținutul lui semnificativ. Declarând că trupele creștine se unesc, fără să mai ființea seama de poruncile comandanților, Gally continuă: «Trupele sînt creștini de la bază, sînt de exemplu tinerii care se trupele se unesc. «Trupele sînt creștini de la bază, sînt de exemplu tinerii care se întîlnesc la Taizé și care trăiesc și practică din ce în ce mai mult unitatea creștină fără să se întrebă prea mult despre denumirile confesionale, despre cercurile laotrice, despre teologii ... Le ajunge să fie creștini, să trăiască ca creștini, să mărturisească Evanghelia».

Acest fenomen merge alt de departe, că un celebru teolog german, Karl Rahner, a putut declara în 18 ianuarie 1973, înaintea a 800 de profesori și studenți, că unitatea creștinilor e de fapt realizată.

Karl Rahner a observat de fapt că există în toate Bisericile creștine o deosebire considerabilă între doctrina oficială a conducătorilor Bisericii și credința practică de credincioși. (O fi aceasta în Occident unde credința se reduce la o teorie, nu la ortodoxie unde ea se manifestă într-o multitudine de practici concrete n.n.).

Aceasta înseamnă că în realitate creștinii trăiesc credința lor și apartenența lor la Biserică în așa fel, că practic deosebirile confesionale au dispărut. Ceea ce cred și consideră el important aparține tuturor creștinilor, fără deosebire de confesiune. Între acestea se găsește botezul, căsătoria, euharistia, simțul rugăciunii, marile afirmări ale Crezului (Dumnezeirea lui Hristos, Treimea, prezența activă a Duhului Sfânt). Acest fond comun al creștinilor e ceea ce începe să intereseze serios pe teologi. Și aceasta cu atât mai mult, cu cît teologii înșiși înmulțesc acordurile între ei în chestiuni esențiale.

La 7 septembrie 1971 s-a încheiat acordul între catolici și anglicani în chestiunea Euharistiei. Între 6—9 septembrie 1971 s-a încheiat acordul de la Dombes între catolici și protestanți în aceeași chestiune. Prin el se recunosc de ambele părți :

- a) un „ospăț sacramental”;
- b) o reprezentare sau un memorial care reactualizează jertfa unică a lui Hristos;
- c) o prezență reală a lui Hristos.

«Aceasta înseamnă că devine posibilă intercomuniunea între creștini». Episcopul de Strasbourg, Eisinger, e primul care a acceptat (în decembrie 1972) «ca un catolic, în mod excepțional și în anumite condiții, să primească euharistia unei comunități protestante. Cazul acesta se ivește în mod frecvent pentru familiile numite mixte». Reciprocitatea a început deci să devină realitate. Pînă atunci catolicii acceptau pe protestanți la euharistia lor, dar nu făceau și inversul.

Apoi, tot la Dombes, s-a realizat un prim acord în chestiunea ministerelor, între 4—8 septembrie 1972. (Din partea noastră observăm, că odată ce catolicii consideră că primesc euharistia reală de la protestanți, chestiunea preoției nu mai are nici o importanță pentru ei n.n.).

Din partea catolicilor s-a propus «să fie recunoscută consistența reală a ministerului în Bisericile ieșite din Reformă»; iar din partea protestanților «să se recunoască deplin de către tot poporul Bisericilor noastre realitatea unui minister al cuvîntului și al sacramentului în Biserica Catolică». S-a propus ca reconcilierea ministerelor să ia forma «unei impunerii mutuale a minilor». În concret s-a propus: «două Biserici locale, sau o dioceză catolică și o regiune protestantă, ajungînd la un grad suficient de credință comună și de conversiune spirituală, ar putea reconcilia ministerele lor prin impunerea minilor episcopului tuturor pastorilor și a pastorului președinte al regiunii, tuturor preoților».

După prezentarea acestor acorduri, Pierre Gally încheie: «Dacă nu vor să se transforme în conservatori de muzeu, conducătorii diferitelor Biserici nu pot ignora acest fapt. Mai sînt etape necesare. Una va fi un Sinod al diferitelor Biserici Ortodoxe, pe care ele le-au și anunțat. Dar vine ziua cînd se va întruni un Conciliu universal creștin, care va reconcilia pe toți creștinii. Numai prin aceasta se va putea câștiga umanitatea întreagă pentru Hristos».

II. — B) Recunoaștem că acordul privitor la preoție este destul de abil formulat. Altfel de abil înțit e greu de spus care parte și-a împus doctrina ei despre preoție: cea catolică sau cea protestantă.

Dar chestiunea preoției nu poate fi detașată de ansamblul credinței unei Biserici. În acord nu se spune nimic despre vreo unitate realizată, sau necesar de realizat în celelalte puncte de credință: în învățătura despre Biserică, despre celelalte Taine, despre Măscă Domnului, despre sfinți, despre rugăciunile pentru morți. Ce se va alege apoi de primatul papal?

S-ar putea ca în localitățile cu protestanți puțini, aceștia să fie înghițiți de catolici și viceversa. Dar în localitățile cu un număr mare și din unii și din alții, sau în localitățile unde sînt numai de unii, fiecare parte ar putea să rămînă la credința ei. S-ar mai putea să înceapă și o străduință a unora să câștige pe ceilalți. Autoritățile catolice vor încerca să formeze pe toți preoții, (decl și pe pastorii protestanți) în spiritul său și prin el să câștige și pe laicii protestanți.

Dar mai probabil e că fiecare parte va rămîne la punctele ei de credință diferențiată și, pe lîngă aceasta, fiecare protestant va crede cum socotește el de cuvîntă,

așa cum obișnuiesc protestanții și acum. În acest caz va apărea cu vremea un conglomerat sau un haos de credințe, într-o «unică Biserică». Catolicii se vor obișnui și ei cu opiniile individuale ale protestanților. Fiecare va lăsa pe ceilalți să creadă cum vor, mulțumindu-se ei înșiși să creadă cum vrea. Se va putea numi acest conglomerat «Biserica cea una» ? În cazul acesta câștigul de cauză va fi al protestantismului.

Dar această varietate de credință de la individ la individ, cu o considerare a fiecărui ca membru al aceleiași Biserici, implică o mentalitate relativistă în fiecare în ceea ce privește credința sa și a celorlalți.

Gallay și Rahner declară că creștinii se vor mulțumi cu câteva puncte esențiale ale credinței comune. Dar e foarte greu să se tragă în fapt o graniță între ceea ce e esențial și ceea ce nu e esențial. Fiecare o va trage în alt loc. Rahner însuși, care afirmă că sînt suficiente câteva puncte generale de credință pentru toți, se pronunță în scrisul său teologic în toate chestiunile. Creștinul nu se mulțumește cu cîteva puncte generale, înconjurare de întineric, ci ia prin credința lui o atitudine în privința întregii realități. Pe lângă aceea, el vrea ca modul lui de a înțelege prin credință întreaga realitate, să se sprijine pe modul identic de a înțelege al tuturor. Altfel se clatină el însuși în ceea ce crede și incertitudinea aceasta îi produce suferință. El vrea să știe că modul lui de a crede se bazează pe revelație și că există un for, Biserica lui, care a păstrat neștirbită această revelație de la început. De aci vine necesitatea psihologică a unității în credință. Unde nu mai e unitate în credință, nu mai e nici o credință sigură. Dacă creștinătatea caută azi unitate universală în credință, nu caută o unitate identică cu tolerarea unui haos de credințe, care e o falsă unitate ce distruge orice credință, ci o unitate reală de credință între toți creștinii, care să întărească și să mărească credința. Desigur, acest orizont larg al credinței și certitudinea ce o dă credința cit mai multora în el, nu exclude misterul. Credința vede în același timp că realitatea nu poate fi prinsă niciodată complet în definiție. Credința e totdeauna deschisă unor noi progrese în înțelegere. Aceasta o deosebește de sistemul filosofic. Dar ea conturează totuși cu privire la fiecare aspect al realității cadrul exact înăuntrul căruia se mișcă conținutul imposibil de definit complet al acelui aspect. Credința se pronunță despre toate, dar e deschisă în același timp caracterului ineputabil imposibil de definit complet, tainic, revelator continuu de noi sensuri al tuturor.

Gallay, Karl Rahner și desigur mulți alți catolici propun reducerea credinței largi care prezintă un punct de vedere cu privire la întreaga realitate și care se bazează pe revelație, pe tradiția de la început și pe conștiința tuturor credincioșilor, sau pe Biserică, la câteva afirmații vagi, vehiculate de o stare emoțională ce se mișcă în întineric. Raționalismul apusean, care pretindea până acum să definească tot, trece acum la o altă extremă simplistă, la cea emoțională, care nu mai vrea să înțeleagă nimic, crezînd că ceea ce trebuie să rețină din afirmațiile credinței se delimitează strict prin raționalitatea ei de ceea ce rămîne total în întineric. Mentalitatea aceasta nu a putut să vadă niciodată și nu poate vedea nici acum îmbinarea dintre ceea ce se înțelege și ceea ce rămîne mai presus de înțelegere.

Precum vedem, ecumenismul duce în occident la un protestantism generalizat, fundamentalist, mai mult, emoțional și relativist dacă nu la o uniformitate într-o sărăcie și întinerice spirituală considerabilă, la pierderea orizontului spiritual integral, propriu creștinismului.

Iar cum emoționalul religios fără cadrul unei viziuni integrale a realității, nu e o stare de durată, ci izbucnește în suflet din cînd în cînd în forme și gînduri diferite și numai în anumii indivizi, fenomenul acesta nu va face decît să extindă și mai mult indiferentismul atît de extins încă de pe acum în Occident.

III. — A) Pe lîna acestui proces de relativizare a unității de credință și printr-urmare de fărâmițare a Bisericii, se inscrie un alt fenomen care a apărut de cîtiva ani și ia amploare tot mai mare în America și în Occident: sînt mișcările harismatice sau pentecostaliste. În parte, ele pot fi considerate ca ducînd mai departe acest proces, în parte ele ar putea să descopere din nou importanța unei credințe vii și unitate tuturor în ea, sau în Biserică.

Nu e vorba de pentecostalismul vechi, care a luat naștere la începutul secolului nostru (1906) dintr-o sete de trăire în Duhul Sînt și în sfințenie, și s-a conștientat treptat în numeroase grupuri cu structuri diferite, destul de instituționalizate<sup>1</sup>.

E vorba de un neopentecostalism, care vrea, cel puțin pînă acum și într-o bună parte a lui, să rămnă o mișcare de înnoire în fiecare Biserică istorică în cadrul cultului și teologiei ei<sup>2</sup>. El a apărut tot în America (la 1953), la început în anglicanism și în prezbiterianism. A început să se dezvolte apoi în mediile protestante din Germania și din Franța, de pe la anul 1960. «Spiritualitatea pentecostală e practică de mai de mult în toate denominațiunile protestante. Există o afinitate culturală între această spiritualitate și mulți aderenți ai culturii epocii noastre; ne gîndim la hippy, grupuri — T la mișcările emoționale, la cei ce se droghează, la cei cu viață comună, la «poporul lui Iisus», «Iisus al revoluției»<sup>3</sup>. Din 1967 a început să se dezvolte și în cercurile catolice din America. Catolicii preferă să-i spună acestei mișcări «mișcarea harismatică de înnoire». Intrucît socotesc că Duhul Sînt cu harismele Lui a fost totdeauna prezent în Biserică<sup>4</sup>. «Pentecostalismul catolic a avut o creștere extraordinară. De la 1968 congresele naționale finite în S.U.A. s-au triplat și cel din 1972 a grupat la universitatea Notre-Dame (Indiana) 11.500 de participanți. După o estimare recentă numărul aproximativ al pentecostalilor catolici ar fi între 15 și 50.000»<sup>5</sup>.

Toți cei ce se ocupă cu mișcarea neopentecostală socotesc că neopentecostalismul catolic este cel mai interesant. «Ceea ce face pentecostalismul catolic interesant este efortul lui susținut pentru a defini o teologie pentecostală în cadrul teologiei catolice. De asemenea el formează, instruește și ajută pe creștini să crească în această formă de spiritualitate, în loc să-i lase să conțeze numai pe o eventuală întroducere. Accentul se pune mai mult pe creșterea în siml comunității de creștini decît pe o experiență izolată»<sup>6</sup>.

«Participanții la reuniunile de rugăciune ale pentecostalilor catolici nu mai sînt ignoranții, fundamentaliști, puritani frustrați (de bunurile vieții pămîntești), ci intelectuali, exegeții cu spirit critic, creștinii deplin normali. La ele nu se practică

1. Prof. Dr. Walter J. Hollenweger, *Les mouvements charismatiques et pentecôtistes. Un défi aux Eglises*. Referat prezentat la Seminarul organizat de «Centrul de studii ecumenice» de la Strasbourg, între 17-27 septembrie 1973. Hollenweger afirmă că azi ar exista între 15-35 milioane de asemenea pentecostațiști. 2. *Ibidem*.

3. N. Sullivan, S. A., *Le mouvement du pentecôte peut-il renouveler les Eglises ?* in rev. «Centro pro unione», Roma, nr. 5, 1973, p. 7.

4. Concluziile grupului I-A a Seminarului de la Strasbourg.

5. N. Sullivan, *op. cit.*, p. 8.

6. *Ibidem*.

numai vorbirea în limbi ci discuții critice asupra chestiunilor teologice și sociale; nu numai cântări de imne compuse mai înainte, ci compunerea de noi imne; în cadrul lor nu se practică numai rugăciune, ci se și mâncăcă, se bea, se fumează. Se poate rîde sau plînge, se poate aplauda și se poate părăsi sala, (fără a fi cheva rău văzut pentru aceasta), cînd stîlul nu convine cuiva... Subiectele politice și sociale nu sînt excluse.<sup>7</sup>

Conferința episcopilor catolici din S.U.A. are relații amicale cu pentecostalismul catolic. Dar catolicii pentecostați acceptă ca această reînnoire să-și afunde rădăcinile în afara Bisericii. Iar Edward O'Connor, CSC, deși afirmă că «dreapta credință catolică a acestei mișcări nu suferă nici o îndoială», pune totuși întrebarea: «Nu e ea modalitatea aleasă de Dumnezeu pentru a demonstra membrilor Bisericii că singur El e Domnul suveran și că toate instituțiile și ierarhiile de pe pămînt, chiar în Biserică, nu sînt decît instrumente și slujitori... Noi avem mare lipsă de această demonstrație, că lucrarea lui Dumnezeu transcende lucrarea Bisericii».<sup>8</sup>

Astfel părerile despre neopentecostalism în ce privește raportul lui cu Biserica istorice sînt diferite, pentru că diferite sînt și tendințele în ei.

În 1955, apoi în 1958, Henry Pitt van Dussen, președintele emerit al «Uniunii teologice a seminarilor» din New York, descria pentecostalismul ca «a treia forță a creștinătății, alături de catolicismul roman și de protestantismul istoric. El înțelegea prin el însă toate sectele». Nu se poate nega însă că neopentecostalismul în sens larg, ca activare a harismelor Duhului Sfînt, nu numai a vorbirii în limbi, sau poate prea puțin și deloc a acesteia, nu ține totdeauna să se detașeze de Biserică, deși uneori face și aceasta.

Cel ce a voit să dea în epoca noastră neopentecostalismului o solidă bază teologică și deci să-l ajute să rămână înăuntrul Bisericilor istorice a fost episcopul anglican Lesslie Newbegin, în conferințele sale despre natura Bisericii, la Trinity College din Glasgow.<sup>9</sup> După el, alături de importanța pe care protestantismul o dă întrebării: Ce gândiri despre Hristos? (adică Evangheliei credinței), și de cea pe care o dă catolicismul întrebării: Ce gândiri despre Biserică? (viața sacramentală a Bisericii istorice), trebuie subliniată importanța pe care pentecostalismul o dă cuvintelor Sfîntului Apostol Pavel în Faptele XIX, 2: «Ați primit Duhul Sfînt cînd ați înbrățișat credința?». Newbegin socotește că toate trei preocupările sînt importante pentru înțelegerea Bisericii, dar are sentimentul că accentul catolic și protestant cădea mai mult pe un aspect static, în vreme ce accentul pentecostal cade pe un aspect dinamic. Acesta insistă de fapt asupra vieții în mers a Bisericii prin primirea Duhului Sfînt, convins că Noul Testament ne vorbește de lucrarea Duhului Sfînt în viața și în misiunea lui Iisus Hristos și a Bisericii. În acest context trebuie apreciată mișcarea neopentecostală.<sup>10</sup>

Din cauza amintitelor varietăți de tendințe Bisericele iau și ele, atîtîndîni diferite fațete de mișcarea pentecostală. Pînă la 1969 atît Biserica prezbiteriană cît și cea catolică din S.U.A. au luat o atitudine negativă față de ea. Dar în 1970 Biserica prezbit.

7. V. Hollenweger, op. cit., p. 9.

8. *The Pentecostal Movement in the Catholic Church* (Ave Maria Press, Notre Dame, Indiana, 1971, p. 291-293). La Hollenweger op. cit., p. 9.

9. *The third force in Christendom*, Life, 44 (Jun, 9, 1959), p. 13.

10. *The Household of God, Lectures of the nature of the Church*, Friedemann Press, New York, 1954.

11. La Sullivan, op. cit.

teriană unită a emis o lungă declarație pozitivă în privința ei. Protestanții sînt mai favorabili acestei mișcări, deoarece pe ei nu-i sferie varietatea de forme pe care ea le poate lua și o anumită libertate față de Biserică. Oficialitățile catolice sînt însă mai circumspecte, iar aceia dintre preoții catolici care activează în grupurile neopentecostale, cînd n-au luncat total spre protestantism, caută să le mențină în cadrul Bisericii.

Diferența aceasta de atitudine s-a observat și la «Seminarul» organizat de «Centrul de studii ecumenice» din Strasbourg, în septembrie 1973, unde atît unii preoți catolici, cît și unii pastori protestanți din Europa, activi în această mișcare, și-au comunicat experiențele și opiniile lor. Cu această ocazie s-a observat din nou că, pe cînd protestanții caută să folosească această mișcare pentru relativizarea conținutului credinței și a deosebirilor dintre Biserică, preoții catolici caută să o mențină în cadrul Bisericii și a teologiei ei. Dar am rămas cu impresia că lalci care participă la reuniunile acestei mișcări nu prea mai vor să știe de deosebirile confesionale, ci se contamlinează de relativismul protestant.

Un pastor luteran din Alsacia, care a funcționat mai înainte în S.U.A. a spus: La sfîrșitul vieții văd pe copilul Iisus purtat și în Alsacia cu multă afecțiune în brațe, cum l-am văzut în Pittsburg. S-au format și în Alsacia mlci grupuri pietiste de rugăciune. Catolicii au intrat în ele în Strasbourg și în toată Alsacia. Am lăsat la o parte diferențele confesionale.

Un alt pastor protestant francez a spus: Teologia a devenit prea cerebrală. Chiar în Franța unde e în mare cinste logica, credinciosul nu mai e mulțumit cu definiții raționale. El vrea o reînnoire spirituală. Mai înții pastorii americani au încercat să descopere pe Duhul Sfînt în Biserică, în filința umană, în lume. Această sete a pătruns și în Franța. Se observă la membrii acestei mișcări un dispreț pentru Biserică, pentru doctrină, un emoționalism asociat cu un fundamentalism. Pentecostalismul protestant a suscitât în Franța fenomene centrifugale (față de Biserică). Membrii unuia consiliu prezbiterial reformat au cerut să fie rebotizați într-un ritu.

Dominicanul catolic Monléon de la revista *Istina* a spus: Pe la sfîrșitul anului 1967 au apărut comunități harismatice și între catolicii din Franța. Dar eu cred că înnoirea nu e numai o chestiune emoțională, ci și una de credință. Trebuie trecut însă de la o eczeziologie piramidală la poporul lui Dumnezeu. Trebuie să trecem la o eczeziologie pnevmatologică. Avem nevoie de o conciliere între structura ierarhică și cea harismatice. Azi au început să se activeze în Franța pe lîngă structurile ierarhice și cele harismatice. Biserica trebuie să-și reînnoiască și teologia în acest sens.

Un pastor din Elveția, vorbind de mișcarea harismatică din Romanda, a văzut în ea o tendință spre spiritualitatea ortodoxă. Ea a început acum cîțiva ani în forma unor grupuri de tineri. Mișcarea reprezintă o interpretare pentru Bisericile tradiționale. Tinerii se evanghelizează prin rugăciune, prin trăirea în Duhul Sfînt. Poate că e aci un fundamentalism naiv. Dar e evanghelic. E o experiență a întîlnirii personale cu Hristos în Duhul Sfînt. Unii din tineri au mers pînă la Moscova pentru a cunoaște Ortodoxia. Trăsăturile mișcării sînt: evanghelizarea, spontaneitatea în comunicare, iubirea creștină, depășirea intelectualismului; iubesc cîntarea, sînt plini de bucurie; iubirea li duce la o comunune, la o părtășie comună de bunuri. În parohiile istorice ei trezesc un anumit interes. Caută să-și aproprie expresiile istorice ale cre-

diniei, cu convingerea că Hristos cel de azi este același cu cel de totdeauna. Se dezvoltă prin această mișcare un ecumenism harismatic.

Un alt pastor a spus: Reînnoirea harismatică se manifestă în curente variate, dar ele au ceva comun. Ea a căpătat încă de pe acum o extindere în toată lumea, în toate Bisericile, mai ales între tineri. E în ea o forță centrifugală față de Biserici, dar și o forță de revitalizare în interiorul Bisericilor. În cadrul Consiliului Ecumenic a avut loc o întâlnire între reprezentanții Bisericii Catolice și cei ai mișcărilor harismatice din toate Bisericile. Anul acesta s-a încercat la Roma o punere în legătură a mișcărilor neopentecostale sau harismatice cu mistica Bisericii Catolice. S-a văzut o experiență comună, o convergență. Există în mișcare și o tendință de a se constitui într-un fel de suprabiserică. Mișcarea harismatică contemporană, prin amploarea și varietatea ei, a devenit o serioasă problemă pentru Biserică.

Aceste declarații variate reflectă varietatea de tendințe din mișcarea harismatică însăși.

Teologii catolici, care ar vrea să ajute ca mișcarea să nu ia o orientare contrară Bisericii, să nu se dezvolte în tot atâtea noi secte, caută să înțeleagă în mod pozitiv chiar afirmațiile și practicile cele mai ieșite din comun ale unora din grupurile ei: vorbirea în limbi, sau harisma profetiei.

Dacă în privința Botezului în Duh, ei socotesc că nu trebuie separat botezul în apă de botezul în Duh, căci Fapte VIII nu le separă, iar Efez, IV, 6 nu cunoaște decât un singur botez, și deci afirmă că expresia nebiblică «Botezul în Duh» sau «Botezul Duhului» trebuie înțeleasă numai în sensul unei întâlniri personale cu Hristos, sau al unei convergenții mai accentuate, — față de glosolalie manifeste o anumită înfelegere<sup>12</sup>. Cel dinții care a dat o apreciere pozitivă acestei practici a fost domniacului Simon Tugweł din Oxford. El a apărat practica vorbirii în limbi fără să o considere însă obligatorie pentru manifestarea sentimentului religios. Apărarea lui are forma următoare: el afirmă că definițiile și cuvintele sînt cîteodată necesare spiritului nostru dar ele nu pot exprima niciodată pe Dumnezeu într-un mod adecvat. Cînd prețindem aceasta, ne prefacem într-un fel de idoli (Aceasta a spus-o încă de mult Sfîntul Grigore de Nisă *n.n.*). Dar unii pot pune în cuvintele obișnuite mai mult decît sensul lor rațional, deînlm. De aceea trebuie lăsată o libertate deplină în ce privește vorbirea în limbi, pentru că unora le ajung cuvintele obișnuite, altora nu le ajung<sup>13</sup>.

Dar unii din teologii catolici ajung, ca și mulți teologi protestanți, la afirmarea generală a pluralității și libertății de manifestare a Duhului. Acesta implică însă și un pluralism dogmatic, care e greu de distins de relativism. Unul dintre ei, G. Hassenhuth, un discipol al lui Hans Küng, descrie harismele ca pe «un principiu al ordinii în Biserică»<sup>14</sup>. Dedicîndu-și cartea celor ce au părăsit Biserica sau sint pe punctul de a o părăsi», el cere ca structurile bisericești să fie redefinite pornind de la harisme (și nu cum se obișnuiește acum, pe calea inversă).

Ceea ce pune mai mult în relief relativismul implicat în aceste mișcări și decal pericolul lor pentru o adevărată unitate a Bisericii, este rolul ecumenic ce și-l atribuie, sau li se atribuie. Se pretinde, cînd nu prețind chiar ele, că prin depășirea pla-

12. *Ibidem*, p. 10.

13. La Hollenweger, *op. cit.*, p. 8. Un articol al lui Tugweł se intitulază: *The Gift of Tongues in the New Testament*, Expository Times 84/5, february, 1973, p. 137.

14. *Charismatischer Ordnungsprinzip der Kirche*, Herder 1969. La Hollenweger, *op. cit.*, p. 8.

nului definițiilor ar realiza unitatea creștină, care nu se poate realiza pînă ce Bisericele rămân în definițiile lor de credință. Aceste mișcări depășesc planul definițiilor nu numai prin glosolalie, ci prin toate manifestările lor, deci chiar cînd nu practică glosolalia. Punînd accentul pe trăirea afectivă a credinței, care e socotită mai profundă și mai totală decît cugetarea teologică a credinței, se pretinde că aceste mișcări sînt pe cale de a realiza ecumenismul spiritual, sau emoțional, în sensul în care am văzut că scrie Gallay.

Se afirmă că Occidentul a trecut prin două generații de construcție teologică, fără un echivalent de construcție a spiritualității. Numai în rugăciune se înfîlșește însă Dumnezeu. Prin reducerea rugăciunii la un act formal, structural, definit, la o «rugăciune literară», cum spun unii, teologii reducționiști nu pot da mult loc rugăciunii în teologia seculară, sau prea lumescă. Omul religios se situa printr-o astfel de teologie înapoi a magiei, a mitului, a metafizicii, a misterului și a rugăciunii. Dar ei trebuie să rămînă în ele.

Martin Marty spune: «Formula reducționistă (care definește și restrînge viața și realitatea religioasă) n-a fost satisfăcătoare. Din punct de vedere sociologic, antropologic, psihologic și chiar teologic, ea nu corespundea realității. Culturile și popoarele sînt cu mult mai complexe pentru a fi tratate fără să se țină seama de realitatea spirituală»<sup>15</sup>.

În grija de a redescoperi și reformula rugăciunea, Marty caută o experiență imediată care poate îmbrăca o varietate de forme: demonstrații, jocuri, grupuri T, reunitii și manifestări emoțive, folosirea drogurilor, viața în comun, festivalul pop. O nouă spiritualitate în gîndirea creștină trebuie să însuflețească și să justifice această mișcare<sup>16</sup>. Preotul anglican Paul Clifford socotește că mișcarea neopentecostală silește Bisericele să reînnoască gîndirea lor în ce privește maniera în care creștinismul contemporan propune omului sentimentul religios fundamental (cugetare, limbaj, rituri) și să vadă cum poate fi prezentată credința creștină omului modern. (Am văzut în catedrala protestantă din Strasbourg o reprezentare mimică — teatrală — a învățăturii creștine legată de problemele lumii contemporane *n.n.*). Într-un articol *The place of feeling in religious awareness*, el scrie: «Atîta timp cît nu vom fi înțeles că toate încercările noastre de a vorbi intelectului sînt sortite eșecului, dacă nu angajăm sentimentele de desubtul lui, nu vom face nici un progres real»<sup>17</sup>.

Hollenweger insistă asupra consecințelor ecumenice pozitive pe care le menită să le albă acest mod nou de manifestare a credinței. «În ciuda multimei diferențelor doctrinare, în mișcarea pentecostală se manifestă un fel de conștiință universală a unei apartenențe creștine comune. Aceasta înseamnă că ecumena pentecostală nu se bazează pe o doctrină fixată în scris și definită, ci pe o experiență comună, mai precis pe modul de comunicare pentecostală care transcende toate barierele de educație, de culoare, de clasă socială sau de națiune. Privită mai de aproape, arată în ea posibilități reale pentru descoperirea unei metodologii teologice într-o cultură orală, întrucît mijlocul de comunicare — ca în timpurile biblice — nu e definiția, ci descrierea; nu e enunțarea, ci istoria; nu doctrina, ci mărturisirea; nu suma teologică, ci cîntarea; nu tratatul, ci programul de televiziune etc. ... Felul nostru de a

15. *Conversations*. Selecțiune de convorbiri avute la Graymoor Ecumenical Institute, la Garrison, N. Y., U.S.A., cu ocazia unui congres asupra rugăciunii, intitulat «Prayer and Modern Man», mai 25-26, 1971. La Sullivan, *op. cit.*, p. 11.

17. *Ibidem*, p. 12.

face teologie este o metodă cultural parțială (deși necesară în cultura noastră). Dar există alte metode teologice tot atât de legitime. Pentecostalismul oferă materia primă și elementele unei metodologii diferite. Un lucru e absolut sigur: dacă teologia profundă să fie universală (și ea trebuie să fie, prin definiție!), trebuie să fie în măsură să depășească limitele culturii literare! Numai o metodă teologică ce acordă paritate, dansului, cântării, mimului, o pondere teologică echivalentă celei acordate unui consens sau unei definiții, satisfacă exigențele ecumenicității și universalității. În viitor, problema ecumenismului nu se va situa în discuția între catolici și protestanți (din punct de vedere internațional, aceasta e o chestiune minoră), ci în chestiunea următoare: se va instaura sau nu dialogul între teologii cuvîntului și /ai scrisului? Problema este cu atât mai serioasă, cu cât teologii cuvîntului sînt în majoritate albi și bogăți. Cum o mare proporție de pentecostali (nu toți — unii, mai ales cei din vechile denominațiuni au fost «adaptați» și îmblinziți prin anturajul lor creștin), tin de această cultură orală, ei sînt de o importanță vitală pentru acest dialog»<sup>18</sup>.

Din partea noastră credem că identificarea aceasta a exprimării scrise cu creștinătatea albă și bogată și a celei orale cu cea neagră și săracă nu ține seama de faptul că neopentecostalismul prinde și în lumea albă, mai ales printre tineri, care nu pot fi socotii analfabeți. Cauza pentru care în această mișcare se preferă comunicarea directă, nescrisă, e mai profundă: e un sentiment de insuficiență a definiției, încercat mai ales de o lume care a trecut prin cultura scrisă și li cunoaște limitele; apoi căldura personală care se comunică de la om la om prin comunicarea orală. Ar fi de remarcat în această legătură felul cum a știt Ortodoxia să utilizeze și mijloacele nescrise pentru a impresiona pe credincioși și a le comunica puterile tainice superioare, făcînd un uz atât de mare de taine, de tinerii și de alte acțiuni rituale, nerămînd aproape exclusiv la cuvîntul teologic cum s-a întîmplat în creștinismul apusean. În sfîrșit, chestiunea principală în apropierea credinței de om, chiar de cel modern, nu ni se pare că e cea a metodei de comunicare, ci cea a convingerilor cu care e trăită de cel ce o comunică.

Speranțele ecumenice ce se pun în mișcările harismatice, pe baza accentului pus de ele pe rugăciune, pe o spiritualitate dincolo de definiții teologice, pe o comuni-care afectivă universal înțeleasă, găsesc un sprijin și în opinia teologului Oscar Culmann care în noiembrie 1971, la un «Colocvii internațional al intelectualilor, catolici», a declarat că pericolul mare pentru ecumenism este «devalorizarea rugăciunii», semn că Duhul s-a retras de la ea». Dar Culmann prețuiește rugăciunea nu într-o dezinteresare a celui ce se roagă, de credință, ci ca semn al integrității credinței. Ecumenismul trebuie să caute unitatea în plenitudinea credinței. Dar această căutare nu e posibilă fără rugăciune.

Tot în rugăciune, atât de mult practică în mișcările harismatice vede și secretarul Secretariatului catolic pentru unitatea creștinilor, Gr. Jérôme Hamer, șansele de succes ale ecumenismului, dar ca și Culmann, într-o rugăciune care nu se dezin-teresează de tezaurul credinței. Într-un raport asupra unui dialog între catolici și reprezentanții acestor mișcări, el spune: «Posibilitățile deschise pe această latură atrag atenția noastră mai ales asupra importanței valorilor spirituale în acest nou

18. *Ibidem*, p. 10-11.

dialog. Numai în domeniul rugăciunii, al interiorității religioase, al meditației contemplative, vom găsi punctul nostru de întîlnire. Acest domeniu, care este cel al ecumenismului spiritual, va primi, după părerea mea, o importanță mai mare în ansamblul căutății unității creștine»<sup>19</sup>.

Cu toate preferințele mișcărilor harismatice pentru emoțional și pentru expresia directă, nedefinită, teologii catolici și unii protestanți cred că pot vedea în trăirea lor implicate punctele esențiale ale credinței creștine, sau le stătuiesc să țină seama de ele.

Teologul catolic Sullivan spune: «Deși centrată pe Duhul Sfînt, spiritualitatea mișcării pentecostale este trinitară și hristologică în sistemul ei intern. Hristos este în înima conștiinței ei religioase. Învățătura ei are în centru pe Iisus Hristos și puterea iubirii lui mintuitoare pentru a transforma ființa umană și lumea. Insistența pe care numeroși pentecostali o pun pe botezul în Duh și pe plenitudinea vieții în Duh, nu înseamnă că ei revendică darul contemplației pure sau al «maturității» spirituale. Ei vorlesc să sublinieze varietatea de daruri ce vin de la Domnul și li se comunică printr-un singur și același Duh, pentru a edifica Biserica, Trupul lui Hristos (I Cor. XII, 27). Există deci toată aparența că mișcarea conduce pe creștini spre mai bună înțelegere a ceea ce înseamnă a fi membru al Bisericii. Ea conduce spre progresul în viața spirituală a Bisericii»<sup>20</sup>.

Dar pentru ca aceste tendințe de integrare a mișcărilor harismatice în Biserică să se întărească, e necesar ca și Bisericele să facă efortul spre a înțelege aceste mișcări și de a se deschide lor pnevmatizîndu-se sau înduhovnicîndu-se ele însele. Constatînd «tendința Bisericii de a adopta o atitudine negativă față de mișcarea pentecostală», Sullivan le cere să dea un răspuns pozitiv acestei mișcări în următoarele chestiuni:

a) Există sentimentul că Biserica rămîne străină trebuințelor profunde ale spiritului uman, în învățătura și în liturghia ei. O teologie a reinnoirii încă nu e o reinnoire (reînnoirea trebuie practică, afirmată teoretic n.n.). Credința trebuie să se exprime, cum precizează Pr. Conventry, «prin toată activitatea umană de creație și de descoperire, chiar prin dans». Poate că teologii cerebrați au cerut prea mult în trecut, lăsînd să se sape un abis tot mai adînc între formularea intelectuală a credinței și emoțiile care le exprimă. Cum remarcă Paul Clifford: «Ceea ce e un loc comun în psihologie, cu anevole cîștigă teren în cercurile eclesiastice». Sau: «Responsabilități Bisericii n-au îndrăznit să dea atenție bazei emoționale a religiei, de frică să nu se cadă în extravaganțele care au caracterizat mișcările de trezire. Astfel creștinismul a devenit prea intelectual și în consecință nu e surprinzător că Biserica a apărut în general rece și distanță»<sup>21</sup>.

b) Mișcarea harismatică, avînd la bază rugăciunea, conduce pe creștini la fapte de iubire și de slujire. Ea creează un duh de comuniune. Ca atare este o manifestare a Bisericii, Trupul lui Hristos. Ca să o poată asimila, Biserica trebuie să cultive ea însăși mai mult comuniunea.

c) Biserica e prin natura ei harismatică. Toate Bisericele trebuie să actualizeze acest caracter al lor. Prin aceasta vor înainta în apropierea lor ecumenică. Pentru Hollenweger, mișcarea pentecostală e deja o mișcare ecumenică; ecumenicitatea sa

19. S.P.C.U. *Information Service*, february, 1971/1, nr. 13. Sections 18-20. La Sullivan, *op. cit.*, p. 13.

20. *Ibidem*, p. 15.

nu se bazează pe o doctrină stabilă, ci pe o experiență împărtășită». Problema ce se pune este: cum poate fi formulată și prezentată credința creștină altfel decât printr-un limbaj teologic conceptual? <sup>22</sup>

Din partea protestantă Prof. Wilmos Vajta, directorul «Centrului de studii ecumenice» de la Strasbourg, propune de asemenea mișcării harismatice îndreptarea interesului spre o bază teologică largită, iar Bisericilor un efort de înduhovnicire pentru ca aceste mișcări să devină forțe de înnoire ale Bisericilor și să promoveze apropierea lor ecumenică.

Mai întâi el cere să recunoaștem dincolo de structurile Bisericilor existente, același Duh care prin structuri diferite creează o nouă umanitate creștină. Apoi constată că după orientarea dominant hristologică a secolului nostru, ne aflăm acum în fața unei sete pnevmatologice. Teologii se întorc spre pnevmatologie ca spre capitolul nedefinit și în parte uitat în reflecția lor (Oare nu ține aceasta de faptul că Occidentul creștin a pierdut interesul pentru înduhovnicire și pentru obișnuința înduhovnicirii? *n.n.*). Iar odată cu aceasta și spre dinamica proprie Duhului.

El cere «Seminariului» organizat în septembrie 1973 la Strasbourg să se reflecteze asupra următoarelor probleme:

a) Problema discriminării Duhului: Care din fenomenele ce se pretind produse ale Duhului Sfânt își au în mod real originea în El? Criteriile nu le poate da decât credința Bisericilor creștine, spune Vajta (Noi ne întrebăm: credința căreia Bisericilor creștine? *n.n.*).

b) Duhul Sfânt trebuie văzut în contextul trinitar. El are un rol specific în iconomia divină și în mintuire. El trebuie văzut nu numai în relația lui cu Hristosul Mântuitorul, ci și cu Dumnezeu-Creatorul. Trebuie recunoscută o prezență a Duhului în lume și în istorie, evitându-se modalismul, sau confuzia Persoanelor Divine. (Confuzia aceasta este evitată în învățătura patristică și ortodoxă despre purcederea Sfântului Duh numai de la Tatăl, ca de la o persoană, nu de la Tatăl și Fiul în ceea ce au comun, deci ca de la filiață *n.n.*). Iacob Böhme și Teilhard de Chardin au vorbit de o transparență a Duhului în istorie și în lume (Inaintea lor au vorbit cu mult mai clar Părinții orientali: Sfântul Grigore de Nisa, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Irineu *n.n.*).

c) Trebuie să se țină seama de experiența pnevmatică și de raportul între teologie și experiență. (Noi am spune de viața duhovnicească și de raportul între teologie și viața duhovnicească *n.n.*).

d) Experiența Duhului Sfânt nu e însă posibilă în afară de rugăciune, de meditație și de lupta cu ispitele.

Luteranul Wilmos Vajta se apropie în enumerarea acestor criterii ale prezenței Duhului foarte mult de Ortodoxie.

Dorința unei concilieri între viața în Biserică și între structurile și teologia Bisericilor și între mișcările harismatice, se exprimă cu destulă claritate și în conținutul subgrupului I-A de la Strasbourg.

Conform acestor concluzii, mișcările harismatice trebuie să redescopere Sfânta Treime, să rămână în legătură cu Tradiția harismatică a Bisericilor, să vadă legătura

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>23</sup> Wilmos Vajta, *The Holy Spirit active in Church and World, An introduction*. Introducere la conferințele și discuțiile Seminarului de la Strasbourg.

Duhului cu întruparea lui Hristos, să însufletească pe membrii ei pentru slujirea tuturor oamenilor. În aceste concluzii se spune că împreună cu Biserica Ortodoxă trebuie să recunoască o legătură între «harisme» și «diakonie». Mișcările acestea vor căuta amintindu-și de puterea de iradiere a minărilor în evul mediu asupra păturilor largi de credincioși. Prezența Duhului Sfânt în aceste mișcări trebuie să ducă la o adâncă schimbare a vieții membrilor lor.

III. — B) Pentru a formula o opinie referitoare la aceste mișcări din punct de vedere ortodox, ca și o opinie referitoare la ceea ce poate oferi Ortodoxia creștinismului apusean aflat în fața lor și chiar credincioșilor ei pentru a nu fi influențați de ele în sens nefavorabil, trebuie să începem prin a scoate în relief principala cauză a apariției lor. Această cauză este, așa cum am văzut că recunosc toți teologii apuseni care se ocupă de aceste mișcări, teologia occidentală prea cerebrală.

Dar teologia aceasta a pieris în Biserica Romano-Catolică mină în mină cu precuparea de organizarea Bisericilor cu putere lumească, în competiție cu statele, iar în protestantism, cu un orgoliu al puterii speculative a individului; în catolicism cu o menținere a unității Bisericii prin forța exterioară, analogă celei lumești, în formațiunile leșite din Reformă cu un protest împotriva acestei unități, manifestat în haosul a tot felul de interpretări individualiste ale credinței, socotindu-se că aceasta este singura alternativă la unitatea așa cum ăra gândită în Occident.

Multe denumiri apărute din Reformă s-au născut dintr-o dorință de restabilire a unei comuniuni. În credință și a unei accentuări a trăirii afective a ei, ambele opuse individualismului susținut de orgoliul speculației teologice individualiste. Însă ele au rămas cu amprenta individualismului protestant originar, tendința lor, după comuniune nereușind să depășească un cadru restrâns.

Ceea ce e nou acum în Occident, este că o astfel de mișcare însetată de trăirea afectivă a credinței și de comuniune, deși s-a născut și ea în protestantism, a cuprins cercuri largi și în catolicism. Aceasta înseamnă că masele catolice s-au apropiat de mentalitatea celor protestante, că unitatea exterioară și teoretică din Biserică și în credință nu le mai satisfac. Aceasta înseamnă că lipsa de preocupare de viața spirituală a ajuns și în Biserica și în teologia catolică la un grad care împing masele de credincioși să caute această viață în afara Bisericilor și a teologiei ei, pe căi și în expresii proprii.

Vor fi în stare cele două mari formații ecleziale creștine din Occident să se întoarcă la o teologie și la o viață spirituală, care să satisfacă setea masei lor de credincioși după ea? Dezideratele celor cîșiva teologi, pe care le-am trecut în revistă, nu ne dau convingerea că ei vor deveni o practică reală în bisericile din Occident. În acest caz, e probabil că denumirile de genul celor amintite se vor înmulți, putînd să transfereze întreg creștinismul apusean într-o multitudine de grupări separate

<sup>24</sup> Harvey Cox își exprima îndoiela în această privință spunînd: «Adevărul trist, este că Biserica nu poate fi meta-instituția de care lumea are nevoie pentru a ne învîța sărbătoarea, pentru a ne deschide fanteziei, pentru a ne întoarce spre mine, sau pentru a lărgi definițiile noastre meschine referitoare la realitate. Ea nu poate face aceasta pentru un unic motiv: Biserica nu e Biserica. Adică, pretinsele noștre «Biserici» s-au despărțit atât de net de vocația lor de agenți și avocați ai credinței creștine că n-a mai rămas decât un reziduu din această vocație istorică. Se mai aud încă slabe ecouri ale ei în predică, se mai văd palide umbre în liturgie. Dar substanța s-a subțiat și duhul s-a îngreunat» (*La fête des bons. Essai théologique sur les notions de fête et de fantaisie*, trad. franc., Editions du Seuil, Paris, 1969, p. 117).

Intre ele, sau unite printr-un relativism al tuturor părerilor, sau printr-un emoționalism, care nu poate avea nici consistență nici durată, nici unitate în profunzime. În acest caz în Occidentul creștin se va produce trecerea definitivă de la extrema intelctualistă la extrema emoțională, de la groză la mișcările unui entuziasm inconsistent, cum s-a întâmplat în primele secole creștine cu mulți din cei ieșiți din Biserică.

Biserica Ortodoxă n-a dat naștere din ea însăși nici în ultimele secole, nici azi, unor asemenea grupări separatiste. Aceasta nu înseamnă însă, că, așa cum unii din credincioșii ei s-au adăturat unor asemenea grupări venite din Occident, nu e posibil să se alătore și mișcărilor harismatice apărute recent, când valurile lor se vor întinde eventual până în teritoriile geografice ale Ortodoxiei.

De aceea e bine să meditam la cauzele pentru care credincioșii Bisericii Ortodoxe n-au ieșit prin ei înșiși din siml acestei Biserici și ar putea să rămână în mare neispulți de mișcarea harismatică recentă. Această meditare ne poate face conștienți de acele trăsături ale Bisericii Ortodoxe care o feresc să fie o sursă de denominațiuni separatiste.

Teologii occidentali, care ar vrea să mențină grupările respective în simlul Bisericii lor, cer acestor Biserici să pună de aci înainte accentul în activitatea lor pe: *afectivitate, spiritualitate, comuniune*. Dar nu prea arată în concret cum le înțeleg pe acestea și cum le pot împăca cu tezaurul nediminuat al credinței și cu unitatea largă a Bisericii. Ei fac afectivității concesii în dauna credinței clar exprimate, spiritualității nu-i dau nici o consistență, iar despre raportul între comuniunea restrinsă și Biserica în totalitatea ei spun lucruri destul de vagi.

Ortodoxia are o bogată și îndelungată experiență în privința aceasta. E drept că în ultimul secol, teologia ortodoxă ajungând prea mult sub influența teologiei cerebrale și istoricizante a Occidentului, a devenit și ea rece și a influențat într-o anumită măsură și pe slujitorii Bisericii Ortodoxe și în general viața bisericească. Datorită acestui fapt denominațiunile neoprotestante au prins oarecare teren și între credincioșii ortodocși, prin accentul pus pe trăirea afectivă și pe viața de comuniune, așa cum n-a prins protestantismul la începutul lui, când Ortodoxia nu era influențată de această teologie occidentală cerebrală și slujitorii Bisericii erau mai aproape deopot. Dar teologia aceasta a fost ținută în cumpănă pe de o parte de viața liturgică a Bisericii, pe de alta de scrierile duhovnicești patristice care totdeauna au fost mai citite de credincioșii noștri decât elaboreatele de stil occidental ale teologilor. În sifrișt pe de altă parte, de preoții noștri care, moștenind o tradiție specifică a preoților ortodocși și români, au rămas totuși în cea mai mare măsură apropiați de poporul ortodocșii, în comuniune de viață și de simțire cu el. Prin toate acestea, viața Bisericii Ortodoxe a continuat să-și păstreze căldura duhovnicească și s-o comunice credincioșilor ei, făcându-i să rămână fideli Bisericii.

Astăzi, când în Occident se caută căldura sentimentului în afara Bisericii prea instituțional și impunător organizate și în disprețul teologiei aproape exclusiv cerebrale, la noi aceeași liturgie, aceleași scrieri duhovnicești sau filocalice, aceiași preoți apropiați de poporul dreptcredincios, aceleași călugări care cultivă o viață duhovnicească fără să se izoleze de credincioși, dau acestora simțul unui echilibru între emoțiile inimii și între orizontul luminos al unei viziuni integrate a credinței creștine, menținându-i în Biserica cea larg cuprinzătoare și în unitatea credinței.

Să vedem însă mai în amănunte, cum răspunde Biserica Ortodoxă cerințelor de afectivitate, de spiritualitate și de comuniune ale credincioșilor fără să le închidă viziunea largă a credinței integrale și fără să-i scoată din unitatea lor în Biserica cea cuprinzătoare.

Desigur, vorbirea noastră nu trebuie înțeleasă numai ca indicativă, ci și ca optativă. Spunem că Biserica noastră are toate virtuțile prin care poate satisface aceste necesități, trezire azi în credincioși cu mai multă putere, nu că și actualizează azi în plinătatea lor aceste virtuți.

Intii menționăm trăsătura cea mai generală a Bisericii Ortodoxe prin care a satisfăcut și cerințele de afectivitate, de spiritualitate și de comuniune ale credincioșilor. Biserica Ortodoxă a rămas în general o Biserică a rugăciunii și în mare parte a rugăciunii comune și a experienței puterii lui Dumnezeu ca răspuns la rugăciune. Aceasta este caracteristica principală a Bisericii Ortodoxe. Credincioșii vin la Biserică să se roage împreună și unii pentru alții lui Dumnezeu ca să le dea ajutorul Lui în diferitele împrejurări ale vieții lor și în acest scop cer și rugăciunile preotului, care se fac în numele tuturor credincioșilor și sînt însoțite de ele. Iar în rugăciune credinciosul se află în dialog direct cu Dumnezeu, precum în puterea cu care răspunde lui Dumnezeu la rugăciunea lui exprimată prezența și lucrarea Lui imediată. Nimic nu se interunează între credincioși și Dumnezeu. Nici preocuparea Bisericii de putere, nici orgoliul speculației teologice.

dar Cel ce aduce în suflet căldura rugăciunii și-i sensibilizează pentru sesizarea prezenței și puterii lui Dumnezeu este Duhul Sfînt. Astfel Biserica Ortodoxă a rămas în primul rînd o Biserică a trăirii în Duhul Sfînt. Această experiență a Duhului Sfînt în Biserică echivalează în același timp cu un sentiment al sacralului, al sfințeniei care o străbate, al simțirii cerului pe pămînt. E un sentiment pe care anevoie îl mai însușiră formațiile creștine din Occident. Din aceste motive credincioșii ortodocși n-au căutat viața în Duhul Sfînt, sau viața duhovnicească în afară de Biserică. Dimpotrivă, eu simțit și au experiat că o viață religioasă în afara Bisericii nu e cu putință, căci se usucă, se rupe de izvorul care o alimentează.

În viața de rugăciune și în experiența puterii lui Dumnezeu ca răspuns la rugăciune, credincioșii au găsit și o satisfacere a trebuinței de viață afectivă spirituală și în comuniune.

a) *Afectivitatea și dogma în viața Bisericii Ortodoxe*. — În Ortodoxie s-a cultivat afectivitatea, pentru că în rugăciune conținutul dogmelor a fost experiat ca o realitate încercată cu afectivitate, care a hrănit căldura simțirii. Dogmele n-au venit în ea definiții reci, sau prilej de dispute speculative, ci au rămas izvoare de viață afectivă. «Dumnezeu este dragoste», s-a spus totdeauna în Ortodoxie, urmîndu-se cuvîntului Sfîntului Ioan Evanghelistul (I Ioan IV, 8). Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune: «Toate virtuțile ajută mintea să cîștige dragostea dumnezeiască. Dar mai mult ca toate, rugăciunea. Căci prin această, zburînd către Dumnezeu, iese afară din toate cele ce sînt (create)» (*Capete despre dragoste* I, 11).

Adevărul dumnezeiesc exprimat prin dogme este realitate și afectivitate în același timp, este afectivitate ridicată în planul suprem al realității. Înma realității supreme este afectivitatea. Sfînta Treime este lumină mai presus de orice lumină, pentru că este, libere supremă și viață în această iubire. Ea arată credincioșilor un Tată care iubește pe Fiul și pe un Fiu care iubește pe Tată, incomparabil mai mult decît iubește un tată pămîntesc pe copilul lui și viceversa. Iar Duhul Sfînt e cel cere



ține aprinsă căldura iubirii între amândoi, făcându-i o unitate, fără să-i confunde. Ce poate fi mai afectiv apoi decât intrarea Fiului ceresc într-o veșnică comunune cu noi prin înmormântarea și decît predarea Fiului ceresc de către Tatăl ceresc la moarte pentru noi pămînteni? Ce poate fi mai afectiv decît faptul că Fiul ceresc care s-a răstignit pentru noi și rămîne pentru păcatele noastre în suferință pînă la sfîrșitul lumii, se înfîlșește cu noi și rămîne cu noi în același Duh Sfînt al iubirii depline și atotcurate, în care este cu Tatăl său ceresc din veșnicie. Prin toate Tainele Fiul ceresc devine om sporește unirea cu noi în același Duh Sfînt. De aceea îl lăudăm și noi pe Dumnezeu cu căldura iubirii noastre; de aceea îl cerem ajutorul cu încrederea în iubirea lui pururea atentă la noi. Relația permanentă cu Dumnezeu prin rugăciunea noastră și răspunsul Lui, este o relație de iubire.

Euharistia este și ea dogmă și afectivitate, căci e Insuși Fiul lui Dumnezeu ce ni se dăruiește în starea de jertă pentru mîntuirea noastră. La fel botezul, care ne unește cu Hristos cel răstignit, care se înmormîntează cu omul nostru cel vechi ca să ne învie împreună cu el la o viață de permanentă iubire. În toate tainele trăim fluidul iubirii lui Hristos care s-a răstignit pentru noi, care se unește cu noi în Duhul Său cel Sfînt.

Cultul sfinților și rugăciunile pentru morții în viața afecțiunea și responsabilitatea nu numai între cei ce trăiesc pe pămînt în același timp și în apropiere unul de altii, ci și între ei și cei ce au fost în oricare loc. Toți cei ce au fost și sînt astăzi sînt prinși în această relație supremă de afectivitate. Dogmele neîmpuținute ale Ortodoxiei dau cea mai adîncă temelie celei mai cuprinzătoare afectivități. Este fac ca afectivitatea să nu fie numai o stare intermitentă, capricioasă și fără bază, ci să aibă o profundă bază ontologică, care se imprimă în toată ființa noastră, care să susțină în noi un entuziasm statornic pentru Dumnezeu. Iar dacă în afectivitate se activează umarul în modul cel mai complet, mai consistent și mai persistent unul din noi.

Deși menținem activă și gîndirea în relația noastră cu Dumnezeu, gîndirea aceeași este o gîndire înduioșată, plină de admirație și de recunoștință, o gîndire entuziasată la toate cîte a făcut Dumnezeu pentru noi, o gîndire îmbibată de iubire despre un Dumnezeu, care în toate actele sale manifestă iubirea Sa față de noi și față de lume. Un sentiment fără această cunoaștere n-are temei adînc și nici durată. Scrierile duhovnicești răsăritene au vorbit de trebuința ca omul cînd se roagă să-și adune mintea în inimă, adică să unească gîndirea la Dumnezeu cu simțirea, sau cu iubirea față de El. Simțirea nu rămîne oarbă, cum se întîmplă de multe ori în denuminațiile neoprotestante și pentecostaliste, ci luminată; ea se mișcă nu într-un întineric, nici în orizontul redus al unor prea puține afirmații ale credinței, ci în orizontul atotcuprinzător al întregii învățături de credință. Iar lumina nu e rece, cerebrală, ci caldă. De aceea spun aceste scrieri că cel ce-și adună mintea în inimă, în vremea rugăciunii vede pe Dumnezeu în lumină. Numai în inimă poate fi văzut Dumnezeu în lumină. Sfîntul Simeon Noul Teolog descrie ca un singur tot simțirea sa și lumina dumnezeiască de care se știe invadat și învăluit, care se întinde pretutindeni în jurul lui. «Dar avem nădejdea și înțelegerea /și am cunoscut iubirea, pe care ne-ai dăruit-o, / Infinită, negrăită, nelcăpută în nimic, / Ca

o lumină neapropiată, lumină ce lucrează toate ... / Și lumina e desfătare și bucurie, blîndețe și pace / Mîlă nemăsurată, abis de înduioșare»<sup>25</sup>.

Cea mai deplină cunoaștere e cea a iubirii; cea mai deplină iubire e cea a cunoașterii depline.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul vede în iubire cea mai deplină cunoaștere. După el, cu cît cunoaște cineva mai mult pe Dumnezeu, cu atît îl iubește mai mult și cu cît îl iubește mai mult, cu atît îl cunoaște mai mult. «Dacă viața minții este lumina cunoștinței, iar aceasta este născută din dragostea către Dumnezeu, bine s-a zis că nimic nu e mai mare decît dragostea de Dumnezeu.» (*Capete despre dragoste* I, 9). În Bisericele din Occident totdeauna s-a făcut separație între iubire și cunoaștere, unii punind dragostea mai sus, alții cunoașterea. De aceea mișcările religioase afective din Occident s-au dezinteresat de cunoaștere, cum se întîmplă și astăzi cu mișcarea harismatică.

Cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu e atît de emoționată că produce lacrimi. Părinții răsăriteni vorbesc de «darul lacrimilor» pe care îl țîn în mare cinste și îl socotesc ca un criteriu al prezenței Duhului în cineva. E un dar care se experimentează pînă azi de oamenii duhovnicești în Ortodoxie. Ioanichie Moroiu, starețul de la Sihăstria († 1944), era podidit de lacrimi de cîte ori săvîrșea sfința liturgie — și o săvîrșea în fiecare zi —, mai ales în momentele cînd se producea prefacerea Sfințelor Daruri și Domnul Hristos cobora pe altar, în chip nevăzut, în stare de jertă pentru păcatele celor din biserică. Planul suprem al sacralului pătrunde în planul accesibil, în ființa umană prezentă, sau sporește prezența în acest plan, prin supraînălțarea lui afectivitate.

De aceea se cîntă Liturgia și toate slujbele bisericești. Credincioșii dau expresie simțirii lor, produsă în ei de prezența afectivă a lui Dumnezeu, prin cîntare. Simțirea nu poate fi exprimată în sensurile precis delimitate ale cuvîntului. Ea se revărsa peste toate sensurile mărginite. Cîntarea e expresia acestei revărsări și a extinderii prezenței lui Dumnezeu care depășește toate sensurile limitate. Dacă realitatea dumnezeiască, realitatea supremă e în același timp afectivitate supremă și e trăită în afectivitate, și dacă ea nu poate fi prinsă și exprimată în cuvinte cu înțelegeri definite, cea mai adecvată teologie e cea cîntată. Scrierile teologice trebuie să fie numai textul unei cîntări nesfîrșite. De aceea în Vechiul Testament psalmii se cîntau și Biserica a transpus în cîntare textele Scripturii din cult și învățăturile dogmatice ale sinoadelor. Cel ce scrie sau citește sau predică despre Dumnezeu, cel ce îl laudă, într-o adîncă dragoste și admirație, o face într-un anumit ritm al bucuriei, într-un imn continuu. Se ridică într-o stare de armonie care e cîntare, cîntarea unui text unește ceea ce se poate cunoaște cu ceea ce e mai presus de cunoaștere, așa cum cînd zic persoana, sau persoana cutare, o disting de un obiect, sau de alte persoane, dar în același timp indic ceva ce depășește în ea orice posibilitate de definire. Cîntarea împlinește funcția de sugerare a misterului necuprins și deci indefinit al lui Dumnezeu, deosebind totuși pe Dumnezeu de orice altceva, pe cînd prin vorbirea în limbi se rămîne numai la ceva cu totul indefinit, nesocotindu-se faptul că Dumnezeu s-a coborît la graiul nostru cu înțelesuri, pentru ca prin ele să sugereze ceea ce este în El în același timp mai presus de înțelesuri. Glosolalia disprețuiește revelația lui Dumnezeu.

<sup>25</sup> *Hymne XVIII*, în : *Syméon le Nouveau Théologien, Hymnes*, vol. II, în «Sources chrétiennes», nr. 174, p. 77-78.

Dacă chiar o poezie are ritmul ei interior, care-și găsește actualizarea în cântare întrucit exprimă ceva ce depășește definitul cu atât mai mult se actualizează în cântare vorbirea despre Dumnezeu, indefinitul suprem.

b) *Spiritualitatea ca sfințenie, sau ca tensiune spre sfințenie.* — Teologii apuseni vorbesc azi mult de spiritualitatea pe care o caută mișcările harismatice. Dar nici aceste mișcări, nici teologii apuseni nu prea știu să spună în ce constă spiritualitatea de care vorbesc sau pe care o caută. Se socotește în general că spiritualitatea este o depășire emoțională de câteva clipe sau de câteva ore a celor văzute și o simțire a prezenței lui Dumnezeu, un fel de uitare de sine și de scufundare în ceva vag, socotit Dumnezeu, prin cântare, sau chiar prin dans și prin droguri. Spiritualitatea aceasta nu e o tensiune continuă și nu implică o transformare statornică a vieții, ci o stare apăsătoare sau provocată intermitent în membrii acestor grupuri, care în cealaltă vreme, sau chiar în momentele când ea se produce, fumează, beau, se distrează. Ea se pretinde o trăire exclusivă în spirit, care nu angajează și trupul, ca și când ar putea exista o trăire pură în spirit fără o stare corespunzătoare a trupului.

Spiritualitatea cultivată în Biserica Ortodoxă, din care se hrănesc credincioșii ei, unii în măsură mai mare, alții în măsură mai mică, e o spiritualitate sfințită sau sfințitoare, pentru că Duhul lui Dumnezeu e Duh Sfânt. Ea e o strădănință continuă de purificare de păcate și de pasiuni, de evitare a păcatelor, de rugăciune neîntreruptă de pasiuni. Spiritualitatea aceasta înalță pe omul credincios într-o stare concentrată. Concomitent cu aceasta, credinciosul se penetrează tot mai mult de energia dumnezeiască adusă în el de Duhul Sfânt. Această transformare continuă a omului duhovnicesc, care cuprinde nu numai sufletul, ci și trupul lui, e recunoscută și în comunicatul care rezumă discuțiile subgrupeii I-A de la Strasbourg, în care se vede imprimată o influență mai accentuată a participanților catolici. Totuși chiar în acest comunicat se resimt și unele influențe ale neînțelegerii protestante a așezării purificatoare. Mai precis se recunoaște aceea ca o consecință a harismei primite de la Duhul Sfânt, nu ca o precondiție a ei. Dar aceste distincții și separații sînt specifice spiritului occidental, care separă diferitele aspecte ale realității pentru a le înțelege, nefiind seama că aspectul este mai deplin înțeleșit cînd e văzut în complexitatea întregului. De fapt, chiar de la început, voința de purificare este ajutată de Duhul Sfânt. Duhul Sfânt și puterea umană sînt în cel credincios mereu împreună. Spiritualitatea, care ridică nu numai stările și actele sufletului, ci și ale trupului, la o puritate și la o disponibilitate hotărîtă de slujire, este cu mult mai complexă și mai consistentă decît una care se reduce la diferite simțiri trecătoare exclusiv în spirit, avînd mai mult caracterul unor experiențe ineficace, exprimate sub forma unor subtile teorii abstracțe.

Sfîntul Simeon Noul Teolog spune: «Fericiți cei curați cu inima că aceia vor vedea pe Dumnezeu», a spus Dumnezeu. Dar inima curată o face nu o virtute, nici două, nici zece. Că toate la un loc, în așa fel ca să le poți numi una, și aceasta dusă la culme. Și nici așa nu pot face singure inima curată, fără prezența și lucrarea Duhului Sfînt. Căci precum curățitorul aramei își arată arta lui prin instrumentele sale, dar fără lucrarea focului nu va putea obține vreun rezultat, așa și omul le face toate și se folosește de virtuți ca de unelte, dar fără prezența focului duhovnicesc (al Duhului) rămîne fără rezultat și fără folos, neputînd curăți pietrele. și

rugina sufletului» (145 *Capete îndepărtate și contemplative*, cap. 73; Φιλοκάλα, ed. II, tom. 2, Atena, 1893).

Din mai multe motive, în Biserica Ortodoxă apar totdeauna, cum au apărut și în trecut, «oameni duhovnicesți», adică credincioși ridicați la trepte mai înalte de spiritualitate, de trăire mai sensibilă, mai conștientă și mai continuă în Duhul Sfînt, dar nu grupuri care se separă de Biserica, sau și de lume.

Întîi, pentru că starea harismatică sau de spiritualitate (duhovnicescă) nu se instalează dintr-odată într-un număr de credincioși în mod egal, ci ea se dezvoltă treptat pe măsura eforturilor ce le fac și credincioșii; și nu există doi credincioși pe aceeași treaptă. Dar într-o anumită spiritualitate de caracter propriu se află cel mai mulți credincioși. Căci toți luptă într-un anumit grad cu ispita păcatului și năzuiesc să devină mai buni. Încît nu se poate trage o linie de demarcație precisă între «oamenii duhovnicesți» și cei neduhovnicesți. Apoi fiecare învață ceva din spiritualitatea sa din viața duhovnicescă proprie a celorlalți. Harismele se dăruiesc și se dezvoltă astfel în comunitatea largă a Bisericii, se hrănesc din ea și o hrănesc sau o actualizează pe ea.

Rugăciunea celor mai duhovnicesți încalzește rugăciunea tuturor iar prin rugăciunea Bisericii, se încalzește și rugăciunea celor mai duhovnicesți. Experiențele celor mai duhovnicesți și cunoștințele lor despre stările duhovnicesci mai înalte și despre drumul spre ele îl ajută pe toți credincioșii și așteptarea acestora ca să fie întăriți de ajutorul celor mai ridicați duhovnicesți, îl ajută și pe aceștia să-și sporească ritmul.

În al doilea rînd, «oamenii duhovnicesți» pun un mare accent pe purificarea de patimi. Dar între patimi cea mai rătinată și mai greu de purificat este mîndria. Aceasta le meru măsii mai subtile. Cu ea lupta durează cel mai mult, durează toată viața. De aceea «oamenii duhovnicesci» nu se socotesc niciodată mai duhovnicesci decît celălalt, sau mai «harismatic». Cu cît e cineva mai smerit, sau, cu cît se socotește mai neduhovnicesc, mai puțin «harismatic», cu atît e mai duhovnicesc. Starea de duhovnicie nu și-o recunoaște el însuși ci ceilalți. Dar nu vrea să o afle nici de la și rămîne în credinciosul care s-a gollt cu totul de preocuparea de sine, care nu știe de vreo calitate a sa, care a uitat de sine, neștiind decît de slava lui Dumnezeu și de mila Lui, într-o rugăciune nelăcătată în care se gîndește în același timp la Dumnezeu și la păcătoșenia lui. Prin el iradiază Duhul Sfînt asupra celorlalți.

Prezența și lucrarea Duhului Sfînt, care implică puritatea statornică de patimi, face ca spiritualitatea acestor oameni duhovnicesci să fie o sfințenie consistentă și persistentă, o stare ontologică nouă și durabilă nu una fugară, nu o clipă de ridicare într-un sentiment inconsistent de puritate neperistentă. Ea este însuflețită de o caldă afectivitate, sau șmoite pură, dar ea se menține într-o sobrietate, într-o căldură concentrată, sfioasă în manifestări, nu în dans și în tot felul de manifestări necontrolate, necuviincioase și amestecate cu impurități.

În fond, urcușul în purificarea de patimi e un urcuș în depășirea oricărui egoism și în iubirea slujitoare și jertfelnică față de alții, socotii ca tot attea, fețe ale lui Hristos. Căci toate patimile sînt forme ale egoismului și toate virtuțile sînt forme ale depășirii egoismului; iubirea ca virtutea cea mai cuprinzătoare și mai înaltă, este opusul radical și total al egoismului. Smerenia este lmedlat înainte de ea, căci abia

prin smerenle vede cineva valoarea reală a celorlalți. Iar disponibilitatea iubitoare pentru alții este omenia cea mai deplină. «Oamenii duhovnicești» sînt în același timp aceia care au realizat într-un grad deplin omenia, sînt profund umani. Ei sînt gata în orice clipă să facă totul ca să ajute pe alții, să se jertfescă pentru ei din puterea jertfei lui Hristos și împreună cu Hristos. Iubirea aceasta se manifestă în fapte de slujire mai ales față de cei ce au nevoie de ele.

Sfîntul Simeon Noul Teolog spune: «De aceea a primit Domnul să ia fața fiicăru și să se asemene pe sine cu cei săraci, ca nici unul din cei ce cred în el să nu se înalte față de fratele său, ci fiecare văzînd pe fratele său și pe aproapele să-l socotească ca pe Dumnezeu și pe sine atotpremic față de fratele, ca față de făcătorul său și să-l primească ca pe El, să se golească de toate ale lui ca să-l slujească pe fratele, așa cum Hristos s-a golit de sîngele Său pentru mîntuirea noastră» (Cap. 114; op. cit.).

Învățătura ortodoxă are în iubirea curată și jertfelnică, opusă tuturor pasiunilor egotismului, în iubire față de Dumnezeu și de oameni, criteriile sigure ale prezenței și lucrării Duhului Sfînt. Nichita Stietul spune: «Roadă Duhului Sfînt este iubirea, bucuria, pacea, bunătatea, îndelunga-răbdare, dușoșia, credința, blîndețea, înfrînarea, iar roada duhului contrar este ura, intristarea lumească, nestatornicia sufletului, tulburarea inimii, viclenia, curiozitatea, lipsa de curaj, minția, clevețirea, ostindrea, pofta ochilor, mîndria și aroganța sufletului. Căci din roade vești cunoaște pomul și astfel vei ști sigur al cărui duh este cel ce te întîmpină» (200 Căpete naturale, în *Φιλοκαλία* ed. col. cit., II, 30). Dar roada Duhului nu constă numai în această afectivitate bună, ci și în cunoaștere și înțelepciune. Căci Nichita Stietul continuă: «În: cei ce se văd deci cele ale Duhului, se află și sălășuirea lui Dumnezeu. În acestea este și izvorul netulburat al cuvîntului plin de înțelepciune și cunoștință, fie că se spînz prin el lucruri mărunte, fie lucruri mari. Iar în cei ce nu se văd roadele și harismele (darurile) acestui Duh, ci ale celui contrar, se află întinericul necunoașterii lui Dumnezeu, rot de patimi și sălășuire de duhuri războinice, fie că rostesc lucruri mărunte, fie lucruri înalte» (cap. II, 31).

c) *Comuniune și Biserică*. — Spiritualitatea Bisericii Ortodoxe este însușită de un puternic duh de comuniune, sau poartă în sine virtualitățile acestui duh. Dar nu de o comuniune redusă la un cerc restrîns care se închide orgolios față de ceilalți credincioși și oameni în general, ci de o comuniune largă cu orice credincios și cu orice om. Omul duhovnicesc are în raporturile cu ceilalți o sinceritate prin care-și deschide îndată inima, ceea ce îi face și pe ceilalți să și-o deschidă. Însăși smerența sa ușurează această comuniune, așa cum orgoliul o face imposibilă. El creează îndată relația și atmosfera de comuniune cu oricine. Orice credincios mai adîncit în credință îi caută pe cei singuri, pe cei bolnavi, pe cei lipsiți. Cel cu o credință mai caldă participă la fiecare sîntă liturghie și la alte taine săvîrșite de preoți și cîntă împreună cu ceilalți participanți. Căci simțirea lor e mai caldă și simțirea aceasta caută să se comunice și să se manifeste mai deplin în cîntarea comună, care încălzește inimile și le face să se reverse într-o simțire comună. El se află în comuniune mai intimă aproape cu toți credincioșii din parohie. El însușește duhul de comuniune în parohie. Cînd se fac monahi, însușește comuniunea în mînaștire.

Comuniunea largă cu și între membrii parohiei, nu exclude grupuri de comunități. La Strasbourg, în subgrupa III-B, s-a spus că oamenii de azi nu mai pot

fi ținuți aproape de biserică decît prin mijlocirea unor grupuri restrînse de comunități. Dar s-a adăugat îndată că aceste grupuri nu trebuie să se închidă în ele însele. Căci în acest caz, se dezvoltă în grupuri sectare, izolate între ele.

Numai în comuniunea largă a întregii Biserici sau parohii se activează din plin dragostea creștină; numai în ea se îmbogățește și se întărește fiecare cu darurile și cu experiențele cît mai multora. Numai în biserică parohiei se întărește conținutul legătura afectivă între toți membrii ei și se progresează în cunoașterea tezaurului integral al credinței, sursă de cea mai profundă și mai largă comuniune. Numai în rugăciunea cîntată în comun la liturghie și cu ocazia tuturor tainelor săvîrșite de preot în biserică și în casele credincioșilor se află izvorul acestei comunități. Dar ea trebuie să se activeze în toate relațiile de într-ajutorare ale credincioșilor. Numai din comuniunea largă a Bisericii se hrănesc și comunitățile mai restrînse, din afectivitatea largă a tuturor dogmelor și din activarea ei prin rugăciunile și experiențele duhovnicești ale cît mai multora.

Dar această înseamnă că preotul are un mare rol în adîncirea și încălzirea comunității între credincioși. Prin aceasta se menține legătura, între slujba sa de preot și harismele credincioșilor, legătură pe care Biserica din Occident nu prea reușesc să o vadă, afirmînd de cele mai multe ori o opoziție între ele. Harismele răsăr și se dezvoltă în atmosfera de rugăciune, de cîntare comună și de într-ajutorare sufletească și trupească a comunității parohiale, cînd preotul încălzește rugăciunea comună cu sinceritatea, cu căldura rugăciunii lui, cînd își manifestă afectivitatea lui pentru Dumnezeu, și pentru credincioși, în cîntarea și în predica lui, promovînd cîntarea comună și într-ajutorarea dintre credincioșii parohiei sale. El însuși trebuie să fie un model și un focar al comunității întîime, cordiale cu toți credincioșii îndemnîndu-i pe toți să facă la fel, comunicînd duhul acestei comunități tuturor.

În felul acesta credincioșii parohiei sale vor simți în mod concret realitatea unității lor în Hristos, activată prin Duhul Sfînt. Dar se vor simți în același timp încadrați în întreaga Biserică, ca în corpul tainic al lui Hristos, plini de căldura lui.

Dacă Biserica din Occident vor înțelege și ele trăirea în Duhul Sfînt în felul acesta și vor acorda o atenție mai mare ca pînă acum spiritualității în acest sens, înduhovnicind viața lor, nu numai că vor reuși să țină în Biserică mișcările harismatice apărute în Occident, ci se vor înruși din ce în ce mai mult cu Biserica Ortodoxă, în mînașirea care este esențială Bisericii în general, de a întări rugăciunea și sensibilitatea credincioșilor pentru Dumnezeu, deschizînd perspective reale spre unirea lor. În felul acesta Biserica se vor întîlni în același duh, în Duhul cel Sfînt și sîmțitor al lui Hristos cel viu crezut și trăit întreg.

Pr. Prof. D. STANILLOAE