

**ANUL
BANATULUI**

10–12

**Anul XXII (LXI), serie nouă, nr. 10–12,
octombrie–decembrie 2011**

EDITURA MITROPOLIEI BANATULUI

COMITETUL DE REDACȚIE

Președinte: I.P.S. NICOLAE, Arhiepiscopul Timișoarei și Mitropolitul Banatului

Vicepreședinți: I.P.S. Timotei, Arhiepiscopul Aradului; P.S. Lucian, Episcopul Caransebeșului; P.S. Gurie, Episcopul Devei și Hunedoarei; P.S. Paisie Lugojanul, Episcopul-vicar al Arhiepiscopiei Timișoarei

Membri: Preot Ionel Popescu, vicar administrativ la Arhiepiscopia Timișoarei; preot Iacob Bupte, vicar administrativ la Arhiepiscopia Aradului; preot Pavel Marcu, vicar administrativ la Episcopia Caransebeșului; arhimandrit Gherontie Ciupe, vicar administrativ la Episcopia Devei și Hunedoarei; preot Zaharia Pereș, consilier cultural la Arhiepiscopia Timișoarei; preot Vasile Pop, consilier cultural la Arhiepiscopia Aradului; preot Daniel Alic, consilier cultural la Episcopia Caransebeșului; Florin Dobrei, consilier cultural la Episcopia Devei și Hunedoarei; preot Ioan Tulcan, decanul Facultății de Teologie din Arad; preot Nicolae Morar, profesor la Facultatea de Teologie din Timișoara; preot Constantin Train, directorul Seminarului teologic liceal „Ioan Popasu“ din Caransebeș

Redactor responsabil: Preot dr. Adrian Carebia

Corectori: Preot Ioan D. Țirnea
Constantin Gurău

Redacția: Arhiepiscopia Timișoarei – bd. C. D. Loga nr. 7, 300021
Timișoara; telefon: 0256 - 30 95 88; fax: 0256 - 49 11 76
email: mitropolia_banatului@yahoo.com

EVENIMENT ECUMENIC

La data de 20 noiembrie a.c. s-au împlinit 50 de ani de când, la cea de a treia adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (C.E.B.), ținută la New Delhi (India), în anul 1961, Biserica Ortodoxă Română a devenit membră cu drepturi depline a acestui for, organism internațional creat pentru promovarea unității creștinilor. Astfel putem considera că Biserica Ortodoxă Română a aderat la această mișcare de refacere a unității creștinilor, încă de la începutul funcționării acesteia. Din primii ani ai secolului XX, au existat diverse inițiative de implicare ale reprezentanților Bisericii noastre, în mișcarea ecumenică.

Astfel, încă din anul 1914 „Asociația mondială pentru promovarea păcii internaționale între națiuni și Biserici“, l-a avut la un moment dat ca vicepreședinte pe mitropolitul primat Miron Cristea de la București, viitorul patriarh. Profesorul de Teologie Vasile Ispir de la Facultatea de Teologie din Cernăuți a fost printre primii teologi români care au scris articole pe tema unirii creștinilor: *Prepararea unui Sinod Ecumenic* în anul 1914 și *Unirea Bisericilor* doi ani mai târziu, ambele apărute în revista „Viitorul“ din Iași. Mitropolitul primat Conon Arămescu Donici de la București a fost primul ierarh român care a purtat discuții pe teme teologice cu unii preoți catolici din Austria și Italia. Arhimandritul Iuliu Scriban, profesor de Teologie la București, a purtat discuții pe teme teologice cu episcopi anglicani, la Londra (în anul 1921). Tot el, în anul 1923, a organizat la București o conferință cu tema „Unirea Bisericilor“ și a publicat numeroase articole cu conținut ecumenic, în presa vremii, participând și la întrunirea conferinței „Viață și lucrare“ de la Stockholm, din anul 1925.

La începutul anilor '30, patriarhul Miron Cristea și mitropolitul Irineu Mihălcescu al Moldovei au inițiat un schimb de corespondență cu reprezentanții mișcării ecumenice din Europa. La întrunirile celor două grupări, din care s-a format ulterior Consiliul Mondial al Bisericilor, având ca teme „Credință și constituție“ și „Viață și lucrare“, au participat și ierarhi și teologi români: mitropolitul Nectarie Cotlarciuc al Bucovinei, mitropolitul Nicolae Bălan al Ardealului, arhim. Iuliu Scriban, prof. Vasile Ispir ș.a.

La Adunarea generală de constituire a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Amsterdam, din anul 1948, a participat și o delegație din cadrul Episcopiei ortodoxe române din America, întrucât Biserica Ortodoxă Română nu a primit aprobarea de participare de la Consfătuirea panortodoxă de la Moscova desfășurată în acel an. Perioada anilor '50 poate fi descrisă în termenii folosiți de prof.

Teodor M. Popescu: „Deși Biserica noastră nu participă momentan la mișcarea ecumenică, principiile și acțiunea acesteia ne interesează de aproape și e bine să fie cunoscute“.

După mai multe inițiative, Patriarhia Română a solicitat oficial să devină membră a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, astfel că la data de 20 noiembrie 1961, la Adunarea generală a C.E.B. de la New Delhi (India), Biserica Ortodoxă Română devine membră a Consiliului Mondial al Bisericilor împreună cu celelalte Biserici Ortodoxe surori. Delegația ortodoxă română era condusă atunci de mitropolitul Justin Moisescu al Moldovei și Sucevei. La 29 iunie 1966, însuși patriarhul Justinian Marina a vizitat sediul acestui organism, de la Geneva, unde a susținut prelegerea intitulată „Mișcarea ecumenică. Cum o privește Biserica Ortodoxă Română“, iar la 21 octombrie 1981, sediul Consiliului a fost vizitat de următorul Întâistătător al Bisericii Ortodoxe Române, patriarhul Justin Moisescu. Secretarul general de atunci al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Dr. Philip Potter, remarca faptul că „Biserica Ortodoxă Română este o Biserică autentic apostolică atât din punct de vedere al originii sale, cât și al modului său de a fi, prin felul în care s-a păstrat de-a lungul secolelor ca Biserică. Evanghelia a fost predicată și Liturghia săvârșită în limba poporului. În al doilea rând, Biserica Ortodoxă Română menține o remarcabilă armonie între Biserică și poporul întreg. Biserica s-a aflat mereu în centrul dezvoltării limbii și culturii poporului român. În mișcarea ecumenică noi insistăm asupra faptului că Evanghelia trebuie să însuflețească și să hrănească cultura națiunilor și popoarelor. În al treilea rând, Biserica Ortodoxă Română desfășoară un apostolat social în rândurile poporului, străduindu-se să contribuie la bunăstarea și afirmarea poporului roman. În al patrulea rând, Biserica Ortodoxă Română este ecumenică, fiind deschisă mereu spre Europa, influențând și încurajând eforturile pentru crearea mișcării ecumenice de astăzi“ (Preot dr. Gheorghe Bogdan, *Vizita Prea Fericitului Părinte patriarh Iustin în Suedia și la Consiliul Mondial al Bisericilor*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română“, nr. 11–12, 1981). Începând din anul 1961, la toate Adunările generale ale C.E.B., Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de ierarhi, profesori de Teologie, clerici, monahi, monahii și laici, dintre care mai mulți tineri teologi.

La 23 iunie 1949, la sediul Patriarhiei din București, s-au întrunit reprezentanții tuturor cultelor din țara noastră, în prezența delegaților de la Departamentul Cultelor. Cultele au promis atunci respect reciproc și bună înțelegere, dar și sprijin necondiționat autorităților Statului. Intenția vădită a Statului era afirmarea faptului că în România există libertate de expresie religioasă, fapt dovedit de altfel și de faptul că reprezentanții cultelor nu au avut nicio cerință la adresa autorităților, ci dimpotrivă, au mulțumit unanim pentru „purtarea de grijă“, deși realitatea era alta.

În anul 1961 s-a constituit în țara noastră, *Conferința teologică interconfesională*, care se întrunea aproximativ la 2–3 ani și din care făceau parte delegați ai tuturor cultelor creștine recunoscute. Participanții dezbăteau de regulă teme de

interes teologic comun: Euharistia, Sfintele Taine, Biserica, Pacea în lume, Catehismul în viața credincioșilor ș.a. Fiecare cult avea astfel posibilitatea de a-și face doctrina cunoscută celorlalți.

Momente importante ale relațiilor ecumenice ale Patriarhiei Române de dinainte de 1989, au fost vizita patriarhului Teoctist Arăpașu la Vatican în anul 1988 și vizita acestuia împreună cu alți membri ai Sfântului Sinod, efectuată la Bisericilor catolică și protestantă din Austria, Germania și Suedia.

În anul 1999, la invitația Statului român și Patriarhiei Române, papa Ioan Paul al II-lea a vizitat România, fapt ce a rămas în istorie ca fiind prima vizită a unui papă într-o țară majoritar ortodoxă. În toamna anului 2003, patriarhul Teoctist Arăpașu i-a întors vizita papei Ioan Paul al II-lea. Cu acest prilej, în piața San Pietro din Vatican, cei doi au salutat miile de credincioși și au rostit un cuvânt ocazional. În vara anului 2009, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, împreună cu o delegație de ierarhi români, a participat la Lyon – Franța, la cea de a 13-a Adunare generală a Conferinței Bisericilor Europene (C.B.E.). Acestea sunt câteva momente semnificative referitoare la implicarea și adeziunea Bisericii noastre, prin reprezentanții ei, la mișcarea de apropiere și cooperare între Bisericile creștine.

Cu toate acestea, nu putem să nu constatăm și o oarecare pierdere a coerenței și consecvenței mișcării ecumenice, cât și a entuziasmului din deceniile trecute. Exista chiar o stare de „amorțeală”, încetineală și chiar dezacord care a început să prindă contur tot mai pronunțat în sânul acestui organism internațional, considerat un adevărat O.N.U. al creștinilor, solicitându-se tot mai mult o regândire și reformulare a anumitor practici și regulamente ecumenice. Una din vocile teologiei românești, remarcabil observator al ecumenismului Bisericilor, menționa faptul că „dialogul din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor are calități reale dar și limite reale. Critica ecumenismului a devenit inegală și dispartă, mergând de la examinarea riguroasă și obiectivă a acestora până la afirmații subiective și păreri care dezorientează. Unii au tratat caracterul unilateral al unor programe sau studii identificând capcanele unor poziții radicale cerând să fie dezisă ambiguitatea în conversațiile și textele ecumenice, alții n-au vrut să intre în dezbaterile problemelor ecumenice, privind de departe și cu o anumită desconsiderare acest efort. Practici ecumenice de cult, exprimând tradiția scumpă unor Biserici au fost denunțate ca eterogene și idolatre. Astfel este necesar să fie formulată întrebarea: Care este raportul între unitatea ecumenică și misiunea locală, între universalitatea lui Hristos și o comunitate creștină exclusivă? În ce măsură «misiunea» acestor grupuri servește unitatea cu ceilalți creștini sau o deservește? În ce măsură exclusivismul și denigrarea altor Biserici pot promova edificarea comunității umane?” (Preot prof. dr. Ion Bria, **Destinul Ortodoxiei**, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989, p. 152).

Astăzi trebuie să fie dezisă opinia potrivit căreia Consiliul Ecumenic al Bisericilor ar fi o federație protestantă care ar susține acțiuni prozelitiste. De asemenea nu trebuie criticate Bisericile protestante în bloc ca fiind „antiortodoxe”.

Oricum, implicarea Bisericii Ortodoxe în mișcarea ecumenică, nu trebuie să însemne în niciun fel, sincretism, dizolvare sau abatere de la canoanele și dogma Bisericii, care nu sunt de negociat. În acest sens, pentru a reglementa raporturile dintre Biserica Ortodoxă și celelalte confesiuni creștine, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a hotărât în anul 2008 faptul că „nu îi este îngăduit niciunui ierarh sau cleric ortodox român să se împărtășească sau să slujească împreună cu slujitori aparținând altor Biserici creștine, nici la celebrările euharistice, nici la Sfinte Taine și nici la ierurgii“. De asemenea, nici credincioșilor nu le este permis să primească Euharistia de la alte Biserici sau să participe la slujbele acestora.

Întrunirile ecumenice care au loc în cadrul *Săptămânii de rugăciune pentru unitatea creștinilor* și care se țin la sfârșitul lunii ianuarie în întreaga lume, având o temă dată, sunt aprobate de Sfântul Sinod, dar participarea la acestea se face numai cu delegarea expresă a Chiriarhului eparhiei. La aceste întruniri este interzisă con-slujirea sau rugăciunea comună, fiind permise numai cuvântările care se referă la împlinirea dorinței creștinilor, de a fi iarăși una în credință în Iisus Hristos Domnul.

De-a lungul timpului, din Comitetul Central al C.E.B. au făcut parte mitropolii Justin Moisescu al Moldovei, Antonie Plămădeală al Ardealului, Nicolae Corneanu al Banatului și Daniel Ciobotea al Moldovei.

Actualmente, pe lângă participarea mitropolitului Nifon Mihăiță al Târgoviștei la întrunirile Comitetului Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Biserica noastră mai este reprezentată de către Părintele Ioan Sauca, directorul Institutului ecumenic de la Bossey – Geneva, Părintele Viorel Ioniță, director de programe la Conferința Bisericilor Europene – Geneva, Părintele Daniel Buda, secretar executiv la Consiliul Ecumenic al Bisericilor – Geneva și de Înaltpreasfințitul Mitropolit Iosif al Mitropoliei Ortodoxe Române pentru Europa Occidentală și Meridională, care este conducătorul reprezentanței ortodoxe române de pe lângă Uniunea Europeană (Bruxelles).

Așadar, putem considera că astăzi nu există o criză a ecumenismului adevărat, ca factor al iubirii dintre creștini, ci mai degrabă este o criză a ecumenismului instituționalizat, secularizat care se manifestă ca relativism cu privire la doctrina și morala creștină, într-un context de pluralism religios, cultural și etnic. Trebuie ca și pe viitor să existe acest organism de întâlnire al Bisericilor, dialogând și învățând unii de la alții, împărtășind diversitatea, ca o mare șansă pentru creștini și Biserici laolaltă.

RECUNOȘTIȚA CA VIRTUTE CREȘTINĂ ȘI IMPLICAREA EI ÎN MISIUNEA BISERICII

Preot prof. dr. SORIN COSMA

Actualitatea și necesitatea cultural socială a recunoștinței ca virtute este dată de faptul că omul contemporan se află sub presiunea crizei existențiale, care îi închide orizontul luminos al vieții. Și anume, cufundat în individualism și măcinat de iluzia propriei deveniri egocentrice, minimalizând sau schimbând tabla valorilor religios morale, admitând, dar și persiflând și bagatelizând tradițiile, omul postmodern al zilelor noastre, „fără cer și pământ“, se zbate debusolat în valul tenebros al căutărilor, confuziei și crizei spirituale, pierzându-și propria identitate, cu toate consecințele ce decurg de aici...

Dacă aceasta este realitatea existenței tragice a lui „homo economicus“, sau „omului recent“, se pune problema depășirii situației de criză prin armonizarea vieții personale, sociale, economice, morale și spirituale. Iar acest deziderat nu se poate realiza decât printr-o convertire spirituală la valorile perene menite să-i ofere persoanei umane recuperarea identității omului de pretutindenii și de totdeauna cu sine însuși.

În acest context, lucrarea de față se vrea o pledoarie în favorul recuperării și afirmării valorilor moral creștine atât de proprii și de necesare vieții și societății omenești de pretutindenii și de totdeauna.

Preliminarii

Având în etnogeneza sa înscris simțământul creștin, înțelepciunea poporului nostru a lăsat posterității foarte multe aforisme, asemenea unor jaloane de orientare în viața personală și comunitară. Multe din ele se referă la recunoștință, și glăsuiesc astfel: „*nu arunca cu piatră în fântâna care îți dă apă!*“. Deși enunțul este prohibitiv, îndemnul evidențiază o abordare pozitivă, în sensul că la binefacere se cuvine să răspundem totdeauna cu binefacere... Alte variante ale îndemnului la recunoștință sună astfel: „*Cele rele să le scrii pe apa care curge, iar facerea de bine să o sapi în piatră!*“; „*Adu-ți aminte de pâinea și sarea ce ai mâncat, de cel ce te-a ajutat, și nu-l uita în veci!*“. Reținem aceeași povață exprimată plastic de către un poet creștin: „*Fiii mei, recunoștința, voi să n-o uitați nicicând, /*

Mulțumiți veți fi în viață, mulțumire arătând; / Căci și Cerul și Pământul o doresc și-o cer mereu / Și nu-i simțământ pe lume mai plăcut lui Dumnezeu“ (Traian Dorz).

Pe lângă acestea, este semnificativ faptul că ziua de 24 noiembrie este sărbătorită în Statele Unite ale Americii ca *zi a recunoștinței*. Cu acest prilej, 50 de milioane de americani se adună la masa familială, de la care nu lipsește carnea de curcan... Acum, lucrurile din magazine sunt mult mai ieftine, și se are în atenție ca nici un om sărac să nu rămână flămând în această zi.

Din cele de mai sus vedem că virtutea recunoștinței reprezintă recunoașterea deschisă a binefacerii ce ne-a fost arătată. Se mai numește și „mulțumire“ sau „gratitudine“, și satisface o minimă dreptate înscrisă în zonele sociale ale conștiinței umane, ca lege morală naturală, și anume, de a răspunde cu bine, la binele ce ți-a fost făcut; de a răspunde cu iubire, la iubirea care, adresându-ți-se ca binefacere sau bunăvoință, te-a salvat poate de multe ori, sau cel puțin te-a scos din încurcăturile sau hățișurile pe care, viața punându-ți-le în față, a trebuit să le depășești pentru a putea naviga mai departe... De aici rezultă că între binefacere și recunoștință, sau între dăruitor și primitor există o **reciprocitate firească și necesară**. Cu tot acest firesc sau natural pe care îl impune recunoștința sau mulțumirea, există totuși situații de declin moral, manifestate fie prin uitare sau indiferență, fie prin rea voință, când binefacerea cerută cu insistență nu este urmată și de recunoștința meritată. Acestea sunt situațiile de nerecunoștință sau de ingratitudine, dezaprobată și condamnate, fiindcă, dacă recunoștința apropie pe oameni, făcându-i părtași comuniunii care îi leagă printr-un sentiment de bucurie și solidaritate, nerecunoștința prin indiferență și uitare, lasă un gol și chiar o suferință în sufletul aceluia care, oferindu-ți afecțiunea lui binefăcătoare, nu primește iubirea-răspuns meritată în urma faptei sale... Aceasta datorită faptului că ingratitudinea lezează și dizolvă speranța implicată în actul de binefacere; iar dacă speranța moare, se destramă orizontul luminos al vieții. În consecință, nimic nu descurajează binefacerea mai mult decât ingratitudinea. Pentru acest motiv, recunoștința devine **un deziderat educativ și o trăsătură de caracter** a oamenilor care doresc cu adevărat să fie oameni și să statornicească în comunitatea umană bunele relații temeluite pe iubire, pe dreptate, pe bună înțelegere și ajutorare reciprocă.

Data fiind importanța recunoștinței în viața oamenilor, ea a fost dintotdeauna și de către toți apreciată și recomandată, precum nerecunoștința sau ingratitudinea a fost dezaprobată, iar reavoința, ca răsplătire a binefacerii cu ură și dușmănie, a fost condamnată ca o faptă odioasă... S-a remarcat, pe bună dreptate, că „sunt trei feluri de nerecunoscători, dintre care primul este acela care, având o obligație față de noi, evită după aceea societatea noastră, ca și cum i-ar fi rușine că ne este îndatorat pentru o binefacere. Al doilea este încă și mai rău: căci având în mână vreun prilej de a recunoaște obligația ce o are față de noi, el se sustrage și nu o face. Al treilea este un monstru și mai oribil: căci în schimbul binelui cu care l-am

acoperit, el ne copleșește cu tot răul pe care ni-l poate face“ (Gabriel Thuseron, Oxenstierna, *Pensées diverses*, 1, 28).

Într-o astfel de situație, însuși cuvântul lui Dumnezeu se pronunță sentențios și fără echivoc, arătând că „cel ce răsplătește cu rău pentru bine nu va vedea depărtându-se nenorocirea din casa lui“ (Pilde 17, 13).

Putem conchide că „recunoștința este nu numai o mare virtute, ci este **mama tuturor celorlalte virtuți**, fiindcă cel mai rău lucru care s-ar putea spune despre un om este a-l socoti ingrat (nerecunoscător)“ (Cicero). Iar pentru a nu mai exista ingrați în lume, recunoștința trebuie să înceapă cu tine însuși: „*Te superi că există nerecunoscători. Întreabă-ți cugetul (memoria) dacă toți cei care te-au îndatorat au găsit că le-ai fost recunoscător*“ (Seneca).

I. Recunoștința ca virtute naturală și datorie morală

Încă de la început se cuvine să precizăm că **recunoștința ca virtute** nu este și nici nu poate fi abordată ca deprindere convențională venită din exterior sub forma normei de conduită civilizată sau politicoasă, impusă de regulile formale ale cetății sau polisului din care facem parte, ci ca **structură sufletească specifică persoanei umane, definită ca ființă socială**. Aceasta înseamnă că prin natura ei sufletească **persoana umană prezintă intenționalitatea spre comunicare și comuniune, precum și discernământul ca aspirație spre valori**. De aici rezultă că intenționalitatea firească de comunicare și comuniune se întrepătrunde armonnic cu dezvoltarea, în relațiile interpersonale, a **simțului moral înscris aprioric în conștiința fiecăruia**.

Pentru a identifica sensul și specificul recunoștinței în viața morală, socială și spirituală, se cuvine, la început, să stabilim câteva **orientări generale în determinarea noțiunii de virtute**.

Este cunoscut faptul că virtutea constituia pentru înțelepții antici din lumea greco-romană un ideal al vieții ordonate, pe măsură să ducă la perfecționarea naturii umane, deopotrivă fizică și spirituală. Cuvântul **ἀρετή**, prin care este numită virtutea, are înțelesul de „**excelență**“, în sensul de calitate de maximă valoare, adică **perfectiunea** spre a cărei realizare trebuie să tindem mereu. Având ca deviză dezideratul de **a trăi conform naturii** (firii), înțelepții antici aveau ca ideal desăvârșirea firii. Iar la împlinirea acestui deziderat se ajunge prin **virtute**. Cultivarea virtuții pornește de la **cunoașterea de sine**, înțelegând determinarea **autenticului**, adică **ceea ce ești cu adevărat**. Și pe măsură ce te cunoști cu adevărat poți face **deosebirea dintre calitățile și defectele existente** în natura proprie, încât virtutea reprezintă **exersarea calităților** și înlăturarea defectelor, conform unor **principii**, sau norme dinainte **stabilite pe cale rațională**, vizând un anumit **scop util**, folositor vieții. Prin exersarea calităților se ajunge la dobândirea **deprinderilor bune**, menite să conducă la **perfectiunea naturii**.

În această viziune, recunoștința, asemenea binefacerii, prieteniei, curajului, înfrânării, înțelepciunii, se cuvenea să fie cultivată în scopul armonizării vieții sufletești, pentru dobândirea *demnității* personale, sau a *onoarei*, ca **liberalitas** (eliberarea de egoismul vulgar), pentru afirmarea a ceea ce se cunoștea sub numele de **magnanimas** (sau *megalopsihia*), înțelegând *generozitatea*, care înnobilează spiritul omenesc. Iar pentru a se ajunge la acest ideal moral, omul ca ființă socială va cultiva *dreptatea*, ca viață ordonată în relațiile interpersonale. În acest scop era recomandată și *gratitudinea*, care spre a fi mereu încurajată, se venea și cu argumentul *evlaviei față de zei*. Astfel, vechii înțelepți au plâsmuit în cinstea ei trei divinități sub numele de „*grații*“. Acestea sunt: *Thalia, Aglaia și Eufrosina*. Și după cum remarcă un gânditor, „ei au închinat aceste trei zeițe recunoștinței ca și cum una singură nu ar fi fost suficientă pentru a cinsti o virtute atât de rară. Trebuie să remarcăm că poeții și le-au închipuit pe aceste zeițe goale, anume, pentru a ne arăta că, în materie de binefacere și recunoștință, trebuie să acționăm cu o inimă sinceră. Ei le arată tinere și fecioare pentru a ne arăta că binefacerii trebuie să-i păstrăm o amintire vie și să nu lăsăm ca recunoștința noastră să îmbătrânească, ci să căutăm ocaziile a ne arăta sentimentele noastre pentru binele ce ni s-a făcut. Li s-a dat o înfățișare blândă și veselă pentru a ne semnala bucuria pe care trebuie să o simțim atunci când recunoaștem obligația ce o datorăm binefăcătorilor noștri. Au fixat la trei numărul acestor divinități, pentru a ne arăta că recunoștința trebuie să fie de trei ori mai mare decât binele primit. Ei au zugrăvit aceste zeițe ținându-se de mâini, pentru a ne arăta că binefacerea și recunoștința trebuie să fie inseparabile“ (G. Th. Oxenstierna, *Pensées diverses*, 1, 28).

Prin urmare, dacă recunoștința reprezintă o forță interioară ce continuu se exersează pentru dobândirea deprinderii de a cultiva calitățile, înseamnă că ea, fiind **virtute naturală**, trebuie promovată și ca *virtute etică*, sau ca **datorie morală**.

Încercând să determinăm *înțelesul propriu pe care îl are recunoștința ca virtute*, vom spune că *aceasta se raportează totdeauna la binefacere, ca act de reciprocitate*. Iar dacă binefacerea denuște fapta bună pornită din iubire sinceră și dezinteresată, recunoștința reprezintă o iubire-răspuns pentru binefacerea primită, exprimată sincer și dezinteresat, asemenea binefacerii. Înțelegem mai bine aceasta, deosebind recunoștința de ceea ce este cunoscut sub formula „*do ut des*“ („*dau ca să-mi dai*“). Această expresie avea la început un înțeles strict comercial, implicat în schimbul de marfă. Sensul moral îi exprimă o abordare interesată atunci când stabilește raportul dintre binefacere și recompensă. Fiind vorba de un interes egoist, se cuvinea să avem în atenție că acesta, deși poate fi echitabil, nu este totdeauna și moral... El poate fi și meschin. Iar dacă este meschin, înseamnă că trebuie evitat, pe când virtutea urmărește și dezvoltă calitatea pe care suntem datori să o cultivăm... De aici vedem că recunoștința se afirmă ca iubire-răspuns iubirii ce ne-a fost adresată prin binefacere, ca o satisfacție, sau ca o împlinire a acesteia. Dacă lipsește această iubire-răspuns ca recunoștință, iubirea binefăcătoare suferă, deoarece este neîmplinită, rămânând decompensată. Pentru acest motiv,

ingratitudea, creând suferința morală, devine un defect. Și întrucât **defectul este o disfuncție, se impune a fi corectat**, fiindcă degradează viața personală și relațiile sociale.

Reținem că recunoștința este o *virtute firească*, înscrisă în **legea morală naturală** (Romani 2, 14–15), precum și o **datorie morală**, un imperativ moral, adică o **virtute etică**. Având menirea de a cultiva iubirea ca valoare morală supremă, recunoștința, practică la început în etica filosofică antică, a fost primită și de Biserica creștină ca o virtute de mare cinste, după cuvintele Apostolului neamurilor, care îndeamnă: „**câte sunt adevărate, câte sunt cinstite, câte sunt drepte, câte sunt curate, câte sunt iubite, câte sunt cu nume bun, orice virtute (τις ἀρετή) și orice laudă, acestea să le gândiți**“ (Filipeni 4, 8). Sau, determinând discernământul: „**toate să le cercetați, țineți ce este bun!**“ (I Tesaloniceni 5, 21).

Ca virtute, recunoștința, asemenea binefacerii, este *rodul iubirii care „împlinește toată legea*“ (Romani 13, 8), iar participarea cu iubire la viața semenului este deopotrivă binefacere și recunoștință. Aceasta înseamnă că iubirea este integrală și funcțională atunci când deopotrivă ne bucurăm și deopotrivă ne întristăm alături de cei ce se bucură și cu cei ce plâng (Romani 12, 15). Abordată ca expresie a iubirii și ca datorie morală, recunoștința pornește de la premisa că se cuvine a „purta grijă ce este bine nu numai înaintea Domnului, ci și înaintea oamenilor“ (II Corinteni 8, 21); mai precis: „înaintea tuturor oamenilor (Romani 12, 17; I Tesaloniceni 5, 15), motivată de raportarea la fapta măntuitoare a lui Hristos: „*Fiecare dintre voi să caute să placă aproapelui pentru zidire, că și Hristos nu Sieși și-a plăcut...*“ (Romani 15, 1–3). În cazul virtuții, „*zidirea*“, *la care ne îndatorează Apostolul, o referim la reciprocitatea dintre binefacere și recunoștință, în sensul că recunoștința încurajează binefacerea, dinamizând-o spre acțiune, pe când ingratitudea o descurajează. Făcând să sporească binefacerea prin recunoștință, se amplifică iubirea, și astfel viața morală primește valențe superioare.*

Ca manifestare a iubirii-răspuns față de fapta binefăcătoare ce ne-a fost adresată, recunoștința prezintă o deschidere dinamică și creatoare, vizând pe binefăcătorii noștri din trecut și prezent, de departe și de aproape, pe cei apropiați, sau mai puțin apropiați, pe părinți, dascăli, prieteni, etc. Ea se extinde prin forța iubirii și față de comunitatea din care facem parte, căreia îi suntem recunoscători pentru binefacerile și bunul mers al vieții pe care ni-l asigură; precum și societatea, la rândul ei, trebuie să fie recunoscătoare membrilor ei pentru activitatea ce o depun pentru continua ei prosperitate. La fel și patria este îndatorată să-și recunoască fiii care îi aduc cinste, sau care s-au jertfit sau se jertfesc din dragoste față de ea...

Din cele până aici tratate vedem că recunoștința este o virtute ce aparține naturii umane, fiindcă persoana umană prin natura sa prezintă deschiderea spre comunicare și comuniune, iar aceasta se realizează și se împlinește în relațiile interpersonale prin iubire. Dat fiind faptul că recunoștința este virtute naturală,

ca și calitate aparținând structural vieții sufletești, se cuvine a fi exersată mereu spre desăvârșirea firii, *devenind astfel datorie morală, sau virtute etică*.

Sub această formă, recunoștința poate fi valorificată și în morală creștină, apreciindu-se că ea este *un datum al sufletului, impus a fi realizat de legea morală naturală, pe măsură să afirme existența chipului lui Dumnezeu în om, chiar dacă natura lui poartă în sine rănile păcatului*. E vorba aici de ceea ce Tertulian numea „*dreptul naturii*“, întemeiat pe faptul că „natura este mama noastră a tuturor“¹. În același timp, recunoștința este virtute creștină, fiindcă, în exprimarea aceluiași apologet, „*anima naturaliter christiana*“², ceea ce înseamnă că sufletul, fiind prin natura sa creștin, viața lui se împlinește prin exersarea și deprinderea recunoștinței ca iubire-răspuns iubirii binefăcătoare ce ne-a fost adresată.

II. Recunoștința ca virtute euharistică în viața Bisericii

Pentru a determina sensul specific al recunoștinței ca virtute creștină vom preciza încă de la început că aceasta depășește înțelesul strict omenesc de datorie morală. E mai mult decât a răsplăti binele cu bine... În plan uman spunem: „după faptă și răsplată“, dar noțiunea de „recompensă“, vizând mai mult datoria materială sau morală, are o arie mai redusă decât cea de *virtute raportată în primul rând la relația cu Dumnezeu*. Noțiunea de „răsplătire“ este starea interioară de bună-voire sau de prețuire pentru binele care ne-a îndatorat, reprezentând încheierea sau achitarea unei datorii, care încheie situația de debitor. Depășind acest sens legalist specific relațiilor interumane, recunoștința ca virtute creștină se raportează în primul rând la relația cu Dumnezeu, fiind „un rezervor imens de recunoaștere a dependenței noastre față de Dumnezeu“³, de unde rezultă și dezvoltarea interdependenței umane, precum și atitudinea față de darul creației lui Dumnezeu.

1. Determinarea virtuții euharistice

Când ne referim la recunoștința noastră față de Dumnezeu, noțiunile de „recompensă“, „răsplătire“ și „merit“ sunt depășite, fiindcă „Dumnezeu îl poate răsplăti pe om pentru o acțiune corectă, dar omul nu-L poate răsplăti pe Dumnezeu de la care are totul“⁴.

¹ *Apologeticul* XXXIX, 7, PSB 3, p. 93.

² *Apologeticul* XVII, 6, PSB 3, p. 64.

³ Anca Manolache, *Virtutea recunoștinței*, în rev. „Glasul Bisericii“, nr. 2–3/1989, p. 53.

⁴ *Idem, ibidem*.

Dat fiind faptul că de la Dumnezeu avem viața, darurile și toate bunurile necesare bunei împliniri a vieții, când ne referim la recunoștință ca virtute creștină, noțiunea care o definește cel mai bine este cea de **εὐχαριστία** sau **gratitudine**, ambii termeni incluzând pe **χάρις** (sau **gratia**), ca mijloc definitoriu și indispensabil realizării ei în viața creștină. Și aceasta pentru că „toate binefacerile lui Dumnezeu, întreaga lume – din veac până în veac – aparțin domeniului și manifestărilor harului”⁵. Mai mult însă, virtutea specific creștină este o iluminare specială a harului divin, după cum arată Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Puterile de căutare și de cercetare a lucrurilor dumnezeiești sunt sădite în firea oamenilor, ființial, de către Făcător, prin însăși aducerea ei la existență. Iar descoperirile lucrurilor dumnezeiești le împărtășește prin har puterea Preasfântului Duh”⁶.

Pentru a determina mai îndeaproape sensul propriu al recunoștinței ca virtute specific creștină, vom urmări felul în care a fost sintetizată unitatea virtuții de către Sfântul Ignatie Teoforul († 107), ca un deschizător de drumuri în această direcție. El spune că **începutul (ἀρχή) virtuții creștine îl are credința (πίστις), iar desăvârșirea (τέλος) o realizează dragostea (ἀγάπη)**. „Când aceste două sunt unite, este Dumnezeu, iar toate celelalte virtuți, care decurg din ele, duc la frumusețea morală”⁷.

În acest context se include și recunoștința, alături de celelalte virtuți. Și astfel putem spune că **credința generează recunoștința ca formă de cunoaștere a prezenței lui Dumnezeu în lume și în viața noastră prin darurile Sale**. Concret vorbind, este recunoașterea că „**orice dare bună și orice dar desăvârșit de sus este, coborându-se de la Părintele luminilor, la care nu este schimbare nici umbră de mutare**” (Iacob 1, 17).

Desigur, cel mai mare dar pe care Dumnezeu l-a dat omului este cel al vieții. Dat fiind însă faptul că păcatul ruinează acest dar, degradându-l spre moarte, din iubire Dumnezeu salvează darul Său, oferindu-ne darul vieții Fiului Său, pentru ca „tot cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (Ioan 3, 16). Iar dacă Hristos este Darul salvării vieții noastre, înseamnă că **recunoștința noastră față de Dumnezeu reprezintă o iubire-răspuns iubirii Lui milostive**. De aceea, „noi iubim pe Dumnezeu, fiindcă El ne-a iubit mai întâi” (I Ioan 4, 19), „și a trimis pe Fiul Său ca ispășire pentru păcatele noastre” (I Ioan 4, 10). În felul acesta, **recunoștința noastră devine euharistie, adică mulțumire**. Nu fiindcă Dumnezeu ne-ar cere aceasta, ci fiindcă El este acela care ni se oferă ca dar în favorul nostru, după cuvântul Apostolului: „Sunteți mântuiți din har prin credință, și aceasta nu de la voi, **a lui Dumnezeu este darul**” (Efeseni 2, 8). Nu vom înțelege că Dumnezeu are nevoie de mulțumirea noastră ca de o recompensă, ci ca de o recunoaștere din partea noastră că avem nevoie de binefacerile Lui atât în prezent, cât și în viitor.

⁵ N. Glubokovski, *Întrebuințarea și aplicarea expresiei χάρις la părinții greci, până la Sfântul Ioan Damaschin*, trad. rom. Dimitrie Preotul, în rev. „Glasul Bisericii”, nr. 10/1956, p. 525.

⁶ *Răspuns către Talasie*, în **Filocalia**, vol. 3, Sibiu, 1948, p. 310.

⁷ *Epistola către Efeseni*, XIV, 1, PSB, 1, p. 162.

Dacă ar lipsi această recunoaștere, binefacerea lui Dumnezeu s-ar consuma în prezent. Recunoștința noastră face din ea un prezent continuu, stabilind o comuniune de iubire ce nu se stinge niciodată... E dorința arzătoare din partea noastră de a ne afla neîntrerupt ca beneficiarii darului lui Dumnezeu, permanent actualizat în *Jertfa Euharistică*, unde Hristos-Mântuitorul nostru este „*Cel ce o aduce Tatălui*“ *ca mulțumire veșnică* și, în același timp, El „*se aduce pentru noi*“, iar noi, *recunoscând Dăruitorul în darul Său, Îi aducem euharistic (cu mulțumire) viața noastră, ca dar primit din partea Lui, spre continua ei desăvârșire, prin strădania noastră de a face mereu vie, în tot ceea ce săvârșim, viața lui Hristos ca lucrare a Duhului Sfânt.*

Referindu-se, în continuare, la credință, ca virtute, sau început al virtuții și vieții creștine, Sfântul Ignatie Teoforul atrage atenția că *nu este suficientă simpla ei mărturisire, ci se cuvine să urmărim totdeauna rodirea ei*: „Se cunoaște pomul după roada lui“ (Matei 12, 33), tot așa cei care mărturisesc că sunt ai lui Hristos, se vor arăta prin cele ce fac. Că acum nu-i vorba de o simplă mărturisire a credinței, ci de a fi găsit până la sfârșit cu o credință puternică⁸. Virtutea credinței are un caracter dinamic și creator, în urma faptului că permanent „se exersează în evlavie“ (I Timotei 4, 6–8) care *implică lucrarea harului divin*, devenind roditoare prin fapte (Iacob 2, 17–26) și, împlinindu-se în dragoste, primește *aureola „credinței care lucrează în dragoste“* (Galateni 5, 6).

Fermentul care animă și impulsionează *lucrarea credinței în dragoste* este conștiința dependenței noastre față de Dumnezeu, *ca recunoaștere smerită că toate ale vieții noastre le avem de la El*: „...Și ce ai pe care să nu-l fi primit? Iar dacă l-ai primit, de ce te lauzi ca și cum nu l-ai primit?“ (I Corinteni 4, 7).

Prin smerenie, noi recunoaștem că Dumnezeu este „Tatăl atotțiitorul, făcătorul tuturor celor văzute și nevăzute“, adică, este Creatorul vieții, a tot ce există, precum și Părintele nostru de la care ne vin toate darurile, și care poartă grijă vieții noastre prin dragostea, bunătatea și milostivirea Sa. Altfel spus, recunoaștem că așa „cum miluiește un tată pe copiii Săi, așa milostivește Dumnezeu pe cei ce se tem de El“ (Psalmul 102, 13); „că toate de la Tine așteaptă să le dai hrană la vreme. Dacă le-o dai, ele o primesc; de-ți deschizi mâna Ta, toate se umplu de bunătați, iar de-ți întorci Tu fața, se ofilesc; de le iei duhul, mor și se prefac în țărână... Când trimiți Tu însă Duhul Tău, toate iarăși se zidesc și înnoiesc fața pământului“ (Psalmul 103, 28–31).

La fel, noi recunoaștem prin smerenie că numai prin harul lui Dumnezeu ne învrednicim de lucrarea virtuții, după cuvântul Apostolului: „Cu harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt, și harul care este în mine nu a fost în zadar, ci m-am ostenit mai mult decât ei toți, dar nu eu, ci harul lui Dumnezeu care este cu mine“ (I Corinteni 15, 10), motiv pentru care *lui Dumnezeu i se cuvine în primul rând mulțumirea (euharistia) noastră*. Sfântul Clement Romanul, evidențind acest aspect al vir-

⁸ *Idem*, XIV, 2, PSB 1, p. 162.

tuții, îndeamnă ca „...cel curat cu trupul să nu se mândrească, știind că altul este *Cel ce i-a dat înfrânarea*. Să ne gândim, dar, fraților, din ce materie am fost făcuți, cum eram și ce eram când am venit pe lume; din ce mormânt și întunec ne-a adus în lumea Lui Cel ce ne-a plăsmuit și ne-a creat, *gătindu-ne nouă binefacerile Lui*, înainte de a ne naște, dar toate acestea fiind de la El, se cuvine **să-I mulțumim pentru toate**, Căruia este slava în vecii vecilor⁹.

Dacă, așa cum am văzut, **ἄρετή** exprimă ideea de excelență și se constituie prin drumul care duce la perfecțiunea firii, **virtutea creștină menită să desăvârșească firea prin har** se întemeiază pe **adâncul smereniei, ca „zdrobire a inimii”**¹⁰, ceea ce înseamnă că cu cât săpăm mai adânc pământul smereniei, *cu atât mai mult rodește harul ce animă credința lucrătoare în dragoste*. Și cu cât dragostea față de Dumnezeu este mai mare, cu atât încrederea în El este mai desăvârșită, și mai desăvârșită este și mulțumirea, sau recunoștința (euharistia) noastră față de darurile Sale.

Conștientizând că avem darurile lui Dumnezeu ca o „comoară în vase de lut“, recunoaștem că „puterea covârșitoare este a lui Dumnezeu și nu de la noi“ (II Corinteni 4, 7), „că nu suntem vrednici să cugetăm în noi înșine ceva de la noi, ci vrednicia noastră este de la Dumnezeu“ (II Corinteni 3, 5). Astfel **euharistia ca virtute se definește ca fiind o lucrare sinergică, de conlucrare liberă a voinței noastre cu harul divin**, care începe și desăvârșește viața creștină. Această realitate sinergică, specifică virtuții creștine, este cel mai bine ilustrată de imaginea Mântuitorului, care bate la ușa sufletului cerând încuviințarea de a fi primit, pentru ca împreună să trăim bucuria comuniunii dată de prezența Lui (Apocalipsa 3, 20). Vedem că inițiativa o are harul divin, fără a anula însă libertatea noastră ca disponibilitate de a-l primi spre împreună lucrare a virtuții menită să desăvârșească firea, tot prin lucrarea lui.

Abordând virtutea recunoștinței ca **lucrare a harului roditor prin smerenie**, în **dinamismul creator al credinței lucrătoare în dragoste**, vom spune că **virtutea euharistiei se definește ca fiind capacitatea de recunoaștere a Dăruitorului nostru, de la care avem viața și toate bunurile necesare existenței noastre, animată de dorința și de strădania de a înmulți talanții sau darurile primite din partea Lui**, spre a ne putea legitima fiii Părintelui nostru, care **săvârșim în lume lucrarea Lui de Dăruitor**, devenind și noi, cei ce purtăm chipul Său, **darnici, asemenea Lui**, împlinind astfel porunca Mântuitorului de „**a fi milostivi, precum și Tatăl nostru este milostiv**“ (Luca 6, 36).

Prin urmare, caracterul **hristocentric**, specific euharistiei ca virtute creștină, o definește ca mulțumire răspuns iubirii milostive a Tatălui, primită de noi ca dar prin jertfa lui Hristos, rămânând o constantă a vieții și comportamentului nostru moral-spiritual, menit să facă mereu activă în lume dragostea lui Dumnezeu arătată în Hristos.

⁹ Epistola I către Corinteni, XXXVIII, 2–4, PSB 1, p. 66.

¹⁰ Sfântul Isaac Sirul, **Cuvinte despre nevoiță**, trad. rom., Bacău, 1997, p. 343.

Pentru Sfântul Apostol Pavel, *euharistia este laitmotivul încrederii noastre iubitoare în bunătatea lui Dumnezeu arătată în Hristos*. Astfel înțelegea, ea a devenit normativă în Biserica apostolică și în spiritualitatea creștină de-a lungul vremii, conform îndemnului: „De nimic să nu vă îngrijorați, ci cererile voastre să fie aduse la cunoștința lui Dumnezeu în toată rugăciunea și cererea, cu mulțumire (**μετὰ εὐχαριστίας**). Și pacea lui Dumnezeu, care depășește toată mintea, va păzi inimile și cugetele voastre în Hristos Iisus“ (Filipeni 4, 5–7).

„Mulțumirea întru toate“, la care se referea Apostolul, reprezintă lucrarea tainică prin har a iubirii lui Hristos, care generează pacea Sa ca rod al Duhului Sfânt, spre a crea disponibilitatea ca toate „cele ce ți se întâmplă să le primești ca bune, știind că nimic nu se face fără Dumnezeu“¹¹, sau încrederea că „toate se lucrează spre binele celor ce-L iubesc pe Dumnezeu“ (Romani 8, 29).

În detaliu, Apostolul arată că virtutea euharistiei se formează din credința pe care harul o fortifică în sufletele celor „în rădăcinați și zidiți în Hristos“ (Coloseni 2, 8). Ea se aduce în numele lui Hristos: „Mulțumind totdeauna pentru toate *întru numele Domnului nostru Iisus Hristos*, lui Dumnezeu (și) Tatăl“ (Efeseni 5, 20; Coloseni 3, 17). Și prin El: „orice ați face, cu cuvântul sau cu lucrul, toate să le faceți *în numele Domnului Iisus și prin El să mulțumiți lui Dumnezeu-Tatăl*“ (Coloseni 3, 17), spre a împlini voia lui Dumnezeu: „*Dați mulțumire pentru toate, căci aceasta este voia lui Dumnezeu*, întru Hristos Iisus, pentru voi“ (I Tesaloniceni 5, 18). De aceea, virtutea euharistiei, fiind o constantă a vieții, trebuie cultivată în toate împrejurările și situațiile (Coloseni 3, 17; Efeseni 5, 20; I Tesaloniceni 5, 18), deoarece se referă la întreaga activitate pe care o întreprindem: „Orice ați face cu cuvântul sau cu lucrul“, să fie săvârșit cu mulțumire – Coloseni 3, 17). Fiind trăsătură specifică evlaviei creștine, virtutea euharistiei trebuie mereu cultivată prin „stăruința în rugăciune și priveghere“: „Stăruieți în rugăciune, priveghind în ea *cu mulțumire*“ (Coloseni 4, 2).

Trăitorii acestui lăsamânt apostolic au arătat că nimic nu-i oferă omului mai deplină satisfacție și împlinire, decât atunci când pentru toate poate fi recunoscător lui Dumnezeu. Venind bunătatea, și mulțumind lui Dumnezeu, aceasta va fi mai puternică. Când a venit nenorocirea, aceeași mulțumire către Dumnezeu a curmat-o. De aceea, trebuie să-I mulțumim lui Dumnezeu când El ne dă bunurile Sale și să nu pierdem răbdarea când El nu-și revarsă îndurarea Sa prin ele, fiindcă nu-i cu puțință a sluji lui Dumnezeu cu recunoștință, dacă nu-i mulțumim pentru toate; deopotrivă pentru încercări și pentru viața liniștită. Numai așa putem înțelege că recunoștința ca virtute creștină este mai mult decât un simplu răspuns dat unei binefaceri primite în trecut sau în prezent. Ea *poartă în sine taina pronoiei divine și a încrederii noastre depline în ea, realizându-se ca dăruire totală lui Dumnezeu întru răbdare și nădejde*. E vorba de **μακροθυμία** – *îndelunga răbdare* ca rod al Duhului (Galateni 5, 22), care nu este resemnare oarbă, apăsătoare și

¹¹ Didahia, 3, 10, PSB 1, p. 27.

pasivă, cum abordau stoicii răbdarea ca rod al curajului inimii, ci este **συνεχὼς εὐχαριστία** înțelegând o **neîntreruptă** (continuă) **mulțumire**, exprimată printr-o acceptare iubitoare a voinței lui Dumnezeu, într-o recunoaștere a slavei Sale, cum este, de pildă, cazul Sfântului Ioan Gură de Aur, care, prin spasmele sufocante ale suferințelor, aduce la sfârșit, cu bucurie, „**slavă lui Dumnezeu pentru toate**“...

Noi însă nu ne dăm totdeauna seama și nu putem înțelege lucrarea tainică a lui Dumnezeu în viața noastră. Judecăm de multe ori lucrurile doar în prezent, asemenea bolnavului care acuză numai amărăciunea leacului sau durerea răni pe care medicul i-a creat-o, fără a privi în viitor și a-și da seama că acestea constituie tocmai salvarea lui... De aceea, cu cât întârzie mai mult împlinirea cererii, cu atât se cuvine să ne rugăm mai încrezători și mai recunoscători, fără nici un fel de îndoială în suflet, și atunci vom dobândi liniștea și pacea. Nu fiindcă Dumnezeu nu știe de ce avem nevoie, sau că nu vrea să ne dea darul Său, ci pentru că stăruința noastră în rugăciune ne apropie și ne leagă tot mai mult de dragostea milostivă a Părintelui nostru. Numai așa vom înțelege că a fi recunoscător totdeauna lui Dumnezeu pentru toate cele primite și a aștepta în tăcere și liniște totul ca din partea Lui, „**cu mulțumire întru toate**“ (Filipeni 4, 6), reprezintă **caracterul de jertfă și taină a recunoștinței ca virtute creștină**. Iar prin „**pacea care depășește toată mintea**“ (Filipeni 4, 7), ca **har al Duhului**, întreaga viață creștină devine o **bucurie euharistică** (de mulțumire, de recunoștință) **dăruită lui Dumnezeu**: „**Ale Tale dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate!**“.

Pentru a înțelege mai bine această realitate duhovnicească, experimentată de sfinți, ca adânc trăitori ai virtuții euharistice, sunt edificatoare îndemnurile de încurajare ale Sfântului Ioan Gură de Aur adresate diaconiței Olimpiada din Constantinopol, aflată în situația disperată de a-și pierde nădejdea, datorită răutății oamenilor, care îi apăsa sufletul până la insuportabil: „**Nimic din cele ce ți se întâmplă în viață să nu te tulbure... roagă necontenit pe Iisus, căruia-i slujești, să facă un semn numai; și toate se vor limpezi într-o clipită. Iar dacă L-ai rugat și nu ți s-a împlinit ruga, află că așa a rânduit Dumnezeu; El nu pune capăt de la început relelor, ci când răul a crescut, când s-a mărit, când dușmanilor noștri nu le-a mai rămas aproape nici un rău de săvârșit, atunci dintr-o dată Dumnezeu preface totul în liniște și dă dezlegări neașteptate lucrurilor. Da, Dumnezeu poate să dea nu numai atâtea bunătăți câte așteptăm și nădăjduim, ci chiar cu mult mai multe și nesfârșit de mari. De aceea și Pavel spunea: «Iar Celui ce poate să facă pe toate mai cu prisos decât cele pe care le cerem sau le gândim»“ (Efeseni 3, 20)... Sfântul Ioan Gură de Aur folosește, în continuare, cazul biruinței celor trei tineri din cuptorul de foc, spre a-și încuraja fiica și ucenica sa, spunând: „... Cuptorul a ajuns biserică, izvor și rouă și mai de preț decât curțile împărătești. Părul capetelor lor a fost mai tare decât focul, care înghite totul, care biruie și fierul și pietrele, care subjugă orice materie. S-a alcătuit acolo un cor armonios, corul acelor sfinți, care chemau la această cântare minunată și firea cea văzută și firea nevăzută. Cântau, **înălțând imnuri de mulțumire**, pentru că au fost legați,**

pentru că au fost dați focului, atât cât depindea de dușmani, pentru că au pierdut țara, pentru că au ajuns fără patrie, fără casă, niște surghiuniți, pentru că trăiau într-un pământ străin și barbar. **Așa face un suflet recunoscător.** După ce răutatea dușmanilor a mers până la sfârșit... și după ce atleții au împlinit totul, după ce a fost împletită cununa, după ce au fost adunate răsplătirile lor și nimic nu mai lipsea spre slava lor, atunci relele au luat sfârșit. Iar cel ce a aprins cuptorul, cel ce i-a supus pe tineri la o pedeapsă atât de mare, chiar el îi lauda minunat pe sfinții aceia și ajunge crainicul minunii lui Dumnezeu... Ai văzut măiestria lui Dumnezeu? Ai văzut înțelepciunea Lui? Ai văzut minunea Lui? Ai văzut iubirea Lui de oameni și purtarea Lui de grijă? Nu te tulbura, dar, nu te neliniști, ci **continuă să mulțumești mereu lui Dumnezeu pentru toate, să-L slăvești, să-L rogi, să-I ceri.** De se năpustesc asupra-ți mii de tulburări și mii de necazuri, de vin în fața ta furtuni, nimic să nu te tulbure. Dumnezeu iese în întâmpinarea noastră chiar când totul ne duce la pieire...¹²

În felul acesta, **trăitorii virtuții euharistiei îndeplinesc misiunea spirituală a Bisericii în lume**, oferind exemplul prezenței lui Dumnezeu și a proniei Sale în viața oamenilor, odată cu îndemnul plin de încredere, de a depăși angoasa existențială: „De nimic să nu vă îngrijorați, ci cererile voastre să fie arătate lui Dumnezeu **cu mulțumire întru toate**...“ (Filipeni 4, 6); sau: „Smeriți-vă sub mâna cea tare a lui Dumnezeu, ca să vă înalțe la timpul cuvenit. Lăsați-i Lui toată grija voastră, căci El are grijă de voi“ (I Petru 5, 6–7); sau: „Încredințează Domnului căile tale. Nădăjduiește în el și el te va călăuzi“ (Psalmul 36, 5); „Înfățișează Domnului lucrările tale și gândurile tale vor izbuti“ (Pilde 16, 3) etc.

2. Caracterul comunitar al virtuții euharistice

Prin lucrarea harului divin, euharistia ca virtute primește un **caracter comunitar**, știut fiind că *harul lucrează harismele, ca daruri ale Duhului, menite să înfăptuiască în Biserică și în lume viața lui Hristos*. Deși Duhul realizează diferit harismele (Romani 12, 6; I Corinteni 7, 7; I Petru 4, 10), *euharistia ca virtute le împlinește în comuniunea reciprocității dintre dăruitor și primitor, prin credința și iubirea care îi unește în aceeași viațuire eclesială*, devenind comuniune euharistică și diaconală.

Acest fapt evidențiază încă odată că recunoștința în sens de euharistie are un **caracter propriu și specific, raportându-se cu prioritate la darurile lui Dumnezeu, care o definesc organic și funcțional**. Ea **se încadrează în unitatea virtuții creștine ca viață în Hristos, realizată ca „rod al Duhului“** (καρπὸς τοῦ πνεύματος – Galateni 5, 22), **în multitudinea darurilor Sale**. Sunt convingătoare în acest sens cuvintele Sfântului Clement Romanul, care evidențiază caracterul euharistic al

¹² Sfântul Ioan Gură de Aur, **Cuvioasa Olimpiada diaconița – O viață, o prietenie, o corespondență**, Scrisoarea VII, 2b-3a, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, pp. 107–108.

reciprocității darurilor în Biserica apostolică: „... Să se mărturisească, dar, întreg trupul nostru (adică Biserica) în Hristos Iisus și fiecare să se supună semenului său (Romani 12, 4-5; I Corinteni 12, 12-13), așa **cum a fost rânduit în harisma lui: cel tare să se îngrijească de cel slab, iar cel slab să respecte pe cel tare; bogatul să ajute pe cel sărac, iar săracul să mulțumească lui Dumnezeu că i-a dat să-și împlinească prin cel bogat lipsurile**”¹³.

În acest context putem spune că atât de mult valorează în fața lui Dumnezeu iubirea noastră milostivă, concretizată în darul binefacerii, încât El însuși se raportează la ea, deopotrivă ca beneficiar și răsplătitor al ei: „**Cel ce are milă de sărman împrumută pe Dumnezeu, și El va răsplăti fapta lui cea bună**” (Pilde 19, 17). Întrucât și iubirea noastră milostivă e darul lui Dumnezeu, El vrea ca aceasta să fie mereu activă și dinamică, exersându-se ca act de comuniune cu El, și în același timp de frățietate cu semenii noștri, fiii Săi. Aceasta demonstrează că numai comunitar iubirea milostivă a lui Dumnezeu își aduce pe deplin roadele sale. Dacă ofer darul meu aproapei aflat în nevoi, fără a aștepta darul lui întors, fiindcă nu are posibilitatea să mi-l ofere, este ca și cum l-aș fi oferit lui Dumnezeu, care nu mă va lăsa păgubit, ci cu harul Său va plini toate cele materiale și spirituale, fiindcă El le are pe toate... Hrana materială dată celui lipsit se va preface în hrană spirituală din partea Dăruitorului Dumnezeu, care le va împlini pe toate...

În comuniunea darurilor, lucrarea Duhului rodește totdeauna euharistic prin aceea că bucuria primirii darurilor din partea lui Dumnezeu se împărtășește filantropic și caritativ cu **bucuria dăruirii de „bunăvoie**” (II Corinteni 9, 7). Această **libertate este specifică lucrării Duhului** (II Corinteni 3, 17), deoarece **El face roditoare credința în dragoste** (Galateni 5, 6), generând capacitatea de înțelegere că „*mai bine este a da, decât a lua*” (Faptele Apostolilor 20, 35), și de a acționa, ca atare, cu bucuria ce reprezintă, de asemenea, „darul Duhului” (Galateni 5, 22). În felul acesta, libertatea dăruirii altora nu este altceva decât recunoașterea cu mulțumire a faptului că darurile cu care Dumnezeu te-a înzestrat, sau bunurile pe care Dumnezeu te-a învrednicit să le acumulezi, reprezintă în cele din urmă darul lui Dumnezeu revărsat asupra vieții și acțiunilor tale. Iar această recunoaștere cu mulțumire a Dăruitorului prin împărtășirea cu El în cadrul Liturghiei euharistice convertește egoismul în generozitate. Când Zacheu s-a apropiat cu credință și cu dragoste de Iisus, și când Hristos a fost „*primit cu bucurie*” în casa lui (Luca 19, 6), această bucurie a comuniunii cu Mântuitorul s-a dovedit rodnică, transformând egoismul vameșului, avar și zgârcit, în generozitatea dăruirii dezinteresate: „*Iată, jumătate din averea mea, Doamne, o dau săracilor, și de am nedreptățit pe cineva cu ceva, întorc împătrit*” (Luca 19,8).

Această iubire-răspuns (euharistic – mulțumire – recunoștință) iubirii binefăcătoare a lui Dumnezeu arătată în Hristos, ca lucrare a Duhului Sfânt, s-a generalizat ca **filantropie**, concretizată în **lucrarea caritativă a Bisericii**, prin institu-

¹³ *Op. cit.*, XXXVIII, 1-2, PSB 1, p. 66.

irea, încă din perioada apostolică, a **Liturghiei diaconale**, urmând *Liturghiei euharistice*.

Sfântul Apostol Pavel arată lămurit că în Biserica apostolică liturghia ca slujire publică are două aspecte bine definite (II Corinteni 9, 11-13). În primul rând, **Liturghia ca rugăciune de mulțumire**, adusă de întreaga comunitate lui Dumnezeu, având în centrul ei **taina mulțumirii** (εὐχαριστία) ca actualizare a jertfei de mulțumire adusă de Mântuitorul la Cina cea de Taină. În al doilea rând este **liturghia diaconală** (II Corinteni 9, 12), reprezentând, de asemenea, **mulțumirea** (εὐχαριστία) adusă lui Dumnezeu prin **dăruirea acordată comunității**, spre a împlini nevoile ei (τὰ ὑστερήματα τῶν ἁγίων – lipsurile sfinților – II Corinteni 9, 12), aducând astfel „slavă lui Dumnezeu prin ascultarea și mărturisirea Evangheliei lui Hristos“ (II Corinteni 9, 13)¹⁴.

Opera caritativă a Bisericii, ca liturghie diaconală, reprezentând un lăsamânt apostolic, s-a statornicit ca o regulă de viață creștină, spre a împlini porunca Mântuitorului că „mai fericit este a da decât a lua“ (Faptele Apostolilor 20, 35). Iată și mărturia unui document din secolul II privind modul concret în care caritatea creștină era organizată și practică ca **diaconie liturgică**: „... 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 El... După ce întâistătătorul a terminat euharistia și tot poporul a rostit «Amin», slujitorii aceia care la noi sunt numiți «diaconi», dau fiecăruia dintre cei ce se găsesc de față să se împărtășească din pâinea și vinul care s-au transformat în euharistie...“¹⁵. „Cei ce se găsesc cu dare de mână și voiesc, dau fiecare ceea ce voiește, după intenția lui, iar ceea ce se adună se depune la întâistătător, iar el se îngrijește și ajută pe orfani și pe văduve, pe cei lipsiți dintr-o astfel de cauză, pe cei ce se găsesc în închisori, pe străinii care se găsesc în trecere, și într-un singur cuvânt, el devine purtătorul de grijă al tuturor celor ce se găsesc în nevoi“¹⁶.

Din cele până aici tratate vedem că **euharistia ca virtute creștină se îplinește ca misiune prin harul lui Dumnezeu care naște și dezvoltă în suflet bucuria recunoașterii și a mulțumirii față de iubirea lui Dumnezeu arătată în Hristos, precum și dispoziția de a acționa, prin lucrarea Sfântului Duh, făcând părtași de darurile noastre pe cei aflați în nevoi, spre a eterniza împărăția lui Dumnezeu în lume, spre mântuirea ei**.

În acest context se cuvine să arătăm că liturghia euharistică nu se termină în locașul sfințit de cult, ci se continuă ca misiune. Această realitate o evidențiază **„rugăciunea amvonului“**, de la sfârșitul Sfintei Liturghii, când preotul spune:

¹⁴ Pr. prof. Ion Bria, *Eclesiologia pastorală*, în rev. „Studii Teologice“, nr. 1–4/1979, pp. 316–323.

¹⁵ Sfântul Justin Martirul, *Apologia I*, LXV, PSB 2, p. 70.

¹⁶ *Idem*, cap. LXVII, p. 71.

„**Cu pace să ieșim**“, înțelegând să ieșim în lume pentru a-i transmite roadele împărăției lui Dumnezeu de care noi ne-am împărtășit. Răspunsul credincioșilor: „**În numele Domnului**“, exprimă tocmai **adeziunea la acest angajament misionar**.

Din cele până aici expuse, putem conchide că abordarea euharistiei (recunoștinței, mulțumirii) ca virtute se evidențiază prin aceea că **Dăruitorul se află în darul Său**, stabilind o **relație de reciprocitate cu primitorul darului**, spre a dovedi că **în comuniunea euharistică darul nu se ofilește niciodată**... Întru atât a rodit harul Duhului „prin dăruirea adusă ca mulțumire (euharistie) lui Dumnezeu“ (II Corinteni 9, 11), încât „prisosul de bucurie“ (II Corinteni 8, 2) a generat entuziasmul de a dăruii dezinteresat și jertfelnic, adică nu numai din surplus, ci și din necesar (II Corinteni 8, 2–3), simțind chiar un har (favor) în posibilitatea de a participa la opera caritativă a Bisericii (II Corinteni 8, 4), dovedind astfel că „cine iubește pe Dumnezeu, iubește și pe fratele său“ (I Ioan 4, 21); și „nu numai cu cuvântul, ci cu fapta și cu adevărul“ (I Ioan 3, 18; Iacob 2, 14–16).

Iubirea milostivă a Dăruitorului Dumnezeu a devenit o realitate vie în misiunea Bisericii în lume, ca un lăsamânt apostolic. Bunăoară, când oamenii înstăriți au devenit mărturisitorii noii credințe, știind că „împărăția lui Dumnezeu nu stă în vorbe, ci în puterea faptelor“ (I Corinteni 4, 20), și-au schimbat mentalitatea de altă dată, dovedindu-se darnici prin lucrarea credinței în dragoste, făcând mereu vie prezența Dăruitorului Dumnezeu în lume. Sfântul Apostol Pavel îndeamnă pe Timotei „să poruncească celor bogăți să nu se semețească, nici să nu nădăjduiască în nestatornicia bogăției, ci în Dumnezeu cel viu care dă toate din belșug spre folosință, să săvârșească binele și să se îmbogățească în fapte bune, *să fie darnici cu inimă largă*“ (I Timotei 6, 17–18). Și astfel, transformând bunurile acestei vieți trecătoare în bunuri spirituale veșnice, mulți creștini filantropi și-au înscris numele în calendarul sfințeniei creștine.

Prin unitatea dintre Liturgia euharistică și cea diaconală realizăm **virtutea recunoștinței în comuniunea darurilor**, în sensul că noi, primind pe Hristos ca dar al iubirii lui Dumnezeu, îl oferim sub forma darurilor noastre semenilor cu care El se identifică, spre a împlini cuvintele Sale, ca pe o normă de viață creștină: „întrucât ați făcut unuia dintre acești frați ai mei prea mici, Mie mi-ați făcut“ (Matei 25, 40). Sfântul Ioan Gură de Aur, supranumit „doctor euharistic“ și „ambasador al săracilor“, evidențiază responsabilitatea noastră față de Hristos, prezent printre noi atât sub forma darului euharistic, cât și a fratelui aflat în dificultatea vieții, spunând: „Vrei să cinstești Trupul lui Hristos? Nu-L trece cu vederea când El este gol. Nu-L cinsti doar în biserică, prin haine de mătase, în timp ce afară îl lași gol, tremurând de frig. Cel ce a spus: «Acesta este Trupul Meu» și a împlinit cuvântul acesta prin lucrare, tot Acela a spus: «Întrucât n-ați făcut unuia dintre aceștia prea mici, nici Mie nu mi-ați făcut!»... Cinstește-L, deci, împărțind

averea ta cu cei săraci, căci lui Dumnezeu nu-I trebuie potire de aur, ci suflete de aur¹⁷.

3. Aspectul ascetic și eshatologic al virtuții euharistice

Identificarea lui Hristos – căruia îi datorăm totul pentru darul jertfei Sale pe care ne-o oferă – cu semenul aflat în dificultăți și în nevoi, **dezvoltă sentimentul firesc al milei în iubirea milostivă a comuniunii frățești, pe măsură să ofere și ea darul binefacerii sale, ridicat la rangul de jertfă**. Un exemplu concret în acest sens îl relevă dărnicia comunității creștine primare, despre care un document al vremii dă mărturie, arătând că „**dacă la ei era cineva nevoiaș și sărac, și ceilalți nu aveau bucate prisositoare, atunci postesc două sau trei zile ca să împlinescă nevoia de hrană a săracilor**“¹⁸.

Acest caz al **ascezei caritabile**, specific vieții creștine, exclude orice formă de interes, deoarece este mai presus de orice normă morală a datoriei... Fiind deasupra sentimentului firesc al milei, el se constituie în actul iubirii lui Hristos. Este o formă de actualizare a jertfei lui Hristos, ca lucrare a harului, pornită din lepădarea de sine și orientată „spre zidirea trupului lui Hristos“ (Efeseni 4, 12). Mai precis, această îndătinată formă a practicării postului reprezintă **aspectul ascetic al virtuții euharistice**, îndreptată spre viața semenului aflat în nevoi, căruia îi ofer jertfa vieții mele, dacă darul pe care aş dori să-l ofer îmi lipsește și mie... Postul interpretat ca jertfă în numele lui Hristos și pentru Hristos devine **euharistie închinată lui Dumnezeu**, adică **act de cult**, după îndemnul Apostolului: „Vă îndemn, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe o **jertfă vie, sfântă și bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră duhovnicească**“ (Romani 12, 1). Ca act de cult, postul reprezintă **jertfa noastră euharistică**, drept **răspuns iubirii jertfelnice dăruită de Hristos nouă**. De aceea, **postul este implicat și în liturghia euharistică, constituind modul vrednic de împărtășire de roadele ei**, conform rânduielii apostolice: „Oricine va mânca pâinea aceasta sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie, va fi vinovat de trupul și sângele Domnului. Să se cerceteze însă omul pe sine, și așa să mănânce din pâine și să bea din pahar. Căci cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, își mănâncă și își bea osândă, nesocotind trupul Domnului. Pentru aceasta sunt între voi mulți neputincioși și bolnavi și mulți au murit. Căci de ne-am judeca noi singuri, nu am mai fi judecați; dar fiind judecați de Domnul, suntem pedepsiți“ (I Corinteni 11, 27–32). Acordând importanța cuvenită aspectului ascetic al virtuții euharistice, Biserica a rânduit ca alături de cercetarea conștiinței prin Sfânta Taină a Spovedaniei, credincioșii să se apropie curați duhovnicește, deopotrivă cu sufletul și cu trupul,

¹⁷ Omilia L, III la **Evanghelia după Matei**, PSB 23, p. 584.

¹⁸ *Apologia lui Aristide*, XV, 9, trad. pr. prof. D. Fecioru, în rev. „Mitropolia Banatului“, nr. 7–8/1983, pp. 432–433.

de Sfintele Daruri, recomandând, pe lângă canonul rugăciunii, și exercițiul postului, ca abținere de la mâncare și băutură pe timp limitat, precum și de la alte îndătinate obiceiuri firești, care ar putea duce la păcat...

În altă ordine de idei, *Biserica celebrează primirea lui Hristos cel mort și înviat pentru noi, ca lucrare a Duhului, întru nădejdea bucuriei veșnice a comuniunii cu El*: „Căci de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta, vestiți moartea Domnului până va veni El“ (I Corinteni 11, 26).

Pentru prima dată, Sfântul Ignatie Teoforul numește euharistia „**leacul nemuririi și doctorie pentru a nu muri ci a trăi veșnic cu Iisus Hristos**“¹⁹, fapt care confirmă că, prin rugăciunea de consacrare a Bisericii, elementele materiale ale euharistiei sunt transformate în Trupul și Sângele lui Hristos, fiind purtătoare de viață veșnică, deschizând astfel *perspectiva eshatologică* a celor ce s-au împărtășit de sfințenia darurilor euharistice: „Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine, mai cu adevărat în ziua cea neînserată a împărăției Tale“, confirmând astfel că împărăția lui Dumnezeu este *deja trăită, dar nu încă împlinită...*

Privind virtutea euharistiei în devenirea ei eshatologică, s-a remarcat faptul că la judecata din urmă vor fi prezenți cei care s-au bucurat în această viață de faptele bune ale altora, pentru a le aduce *mulțumirea (euharistia)* lor. Acest act de mulțumire (euharistie) face parte din „răsplata pregătirii celor drepti. De aceea, judecata nu este ziua răzbunării, ci *ziua răsplătirii*, când fiecare va da seama de lucrul care i s-a încredințat (Marcu 13, 34). Pentru unii, judecata va fi un act de binecuvântare și de *mulțumire*; pentru alții va fi un act de separare și de izolare, precum cel din pilda Mântuitorului, care neavând haină de nuntă a fost dat afară, spunându-i-se: „Prietene, cum ai intrat aici fără haină de nuntă?... Legați-l și aruncați-l în întunerecul cel din afară“ (Matei 22, 12–13)²⁰.

III. Virtutea euharistiei și darul creației

Prin raportarea euharistiei la darul creației analizăm și definim misiunea ecologică a Bisericii în lume. Euharistia reprezintă mulțumirea și recunoștința noastră față de iubirea milostivă a lui Dumnezeu, prin care avem darurile creației, menite să ne asigure existența și buna desfășurare a vieții, și față de care se cuvine să adoptăm o atitudine responsabilă.

Faptul că recunoștința ca virtute se definește prin euharistia (mulțumirea) noastră față de darul lui Dumnezeu, înseamnă a re-cunoaște întru smerenie și credință lucrătoare în dragoste că „în El trăim, ne mișcăm și existăm“ (Faptele Apostolilor 17, 28), de unde și „încrederea pururea în Domnul, căci Domnul Dumnezeu este stânca veacurilor“ (Isaia 26, 4). Iar când conștientizăm că „prin îndurarea Sa se bucură omul de viață și prin ea avem suflare“ (Isaia 38, 16), ochiul sufletului se

¹⁹ *Epistola către Efeseni*, XX, 2, PSB 1, p. 164.

²⁰ Pr. prof. dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie dogmatică și ecumenică*, București, 1999, p. 206.

îndreaptă spre Dumnezeu cu *mulțumire*, având încredințarea că „toate lucrurile noastre pentru noi le-a făcut” (Isaia 26, 12).

Pe de altă parte, Dumnezeu, ***fînd prezent și activ prin energiile Sale în creația Sa***, în înțelepciunea Sa a binevoit să stabilească încă dintru început o ***coexistență ontologică între om și creație***, potrivit căreia omul este pus de Dumnezeu ca stăpân al creației, de care însă depinde însăși existența sa. Astfel, „în primele pagini ale Sfintei Scripturi citim că Dumnezeu a binecuvântat bunurile materiale ale pământului și i le-a dat omului «spre hrană». Hrana, care ne face să introducem în noi direct lumea, care face din om și din realitatea lumii un singur trup, care transformă roadele pământului în carnea și viața noastră, este totuna cu binecuvântarea de către Dumnezeu a omului. Este o relație reală între om și Dumnezeu. Comuniunea omului cu Dumnezeu dinainte de cădere lega realmente viața de actul mîncatului și băutului, prin participarea totală a trupului la binecuvântarea dată, și nu prin moduri fragmentare, intelectuale, etice sau religioase. Etica și religia apar când s-a risipit și pierdut relația vie, organică și directă a omului cu Dumnezeu; ele se străduiesc să înlocuiască lipsa relației prin acte individuale de ispășire și de merit. Etica și religia sunt rezultatul căderii omului, al refuzului sau neputinței lui de a face din relația cu lumea o «*euharistie*», o acțiune de mulțumire către Dumnezeu, ***de a face să devină euharistie însăși viața lui***, și tot euharistie să-i fie hrana și băutura care îi fondează viața cosmică²¹.

1. *Euharistia ca virtute în cadrul liturghiei cosmice*

Am văzut că euharistia reprezintă comunicarea interpersonală a iubirii noastre primită de la Dumnezeu și, prin extindere, comunicarea iubirii milostive a lui Dumnezeu întregii creații, pe baza recunoașterii ei ca dar al lui Dumnezeu. Sfințirea vieții noastre, prin sfințirea darului pe care ni-l oferă Dumnezeu, ne înfrățește cu creația într-o comuniune euharistică de mulțumire și de recunoștință față de Dăruitor, spre a putea ***împreuna liturghia euharistică și cea diaconală, cu liturghia cosmică***.

Potrivit Tradiției patristice, ***lumea reprezintă darul lui Dumnezeu***. „Creația înțeleasă ca dar nu ne oprește privirea la lucrurile vizibile, la obiectele percepute în mod sensibil, ci ne trimite la Arhetipul și Subiectul acestor lucruri. Caracterul iconic al creației se reflectă în relația dinamică dintre Dăruitor și dar, prin care se concretizează dialogul învăluit de iubire dintre Dumnezeu și creație. Lucrul redus la sine însuși, închis în propria lui imanență, un obiect care nu e înțeles ca dar, opacizează relația dintre om și Dumnezeu. În felul acesta, creația nu mai este o icoană către Dumnezeu, ci devine un idol... Numai iubirea adevărată ne ajută să-L contemplăm pe Dumnezeu ca pe o realitate transcendentă și totuși prezentă

²¹ Christos Yannaras, ***Libertatea moralei***, trad. Mihai Cantuniari, Editura Anastasia, București, 2004, pp. 88–89.

în creație, pentru că Dăruitorul este prezent în darul Său. Creștinismul, prin perceperea iconică a lui Dumnezeu și a creației, depășește egoismul idolatru și permite dialogul dintre Dumnezeu înțeles ca Dăruitor, Care se întâlnește cu lumea percepută ca dar în atmosfera autentică a unei iubiri învăluitoare... Creația ca mijloc de dialog între Dumnezeu și om nu presupune darul exclusiv din partea lui Dumnezeu. Orice dar implică o reciprocitate. Omul primește cosmosul ca dar dumnezeiesc, dar, pe măsura conștientizării acestui lucru și a înduhovnicirii lui, el va resimți nevoia să întoarcă acest dar lui Dumnezeu, sporindu-l cu eforturile lui asupra creației²².

Pe de altă parte, precum mântuirea adusă nouă de către Fiul lui Dumnezeu se referă la restabilirea întregii creații, tot așa și *Jertfa euharistică are o adresare și o desfășurare cosmică*. După cum remarcă un Părinte al Bisericii, „în jertfă facem amintire de cer, de pământ, de mare, de soare, de lună și de toată creația”²³. În același timp, „prin sfințirea elementelor naturii, universul se transformă într-un templu al prezenței și acțiunii lui Dumnezeu. Totul e pus în legătură cu Dumnezeu, se referă la El, creștinul fiind astfel conștient că el trăiește, se mișcă și acționează nu într-o lume ostilă, ci într-o lume a lui Dumnezeu, pătrunsă de puterea și iubirea Lui”²⁴.

S-a remarcat în acest sens că „elementul sacramental al Euharistiei nu este jertfa, ci oferirea către Dumnezeu a propriei Sale creații”²⁵. Pe lângă caracterul de comemorare a Jertfei lui Hristos și cel de hrană duhovnicească pentru suflet, „Euharistia este o binecuvântare a lumii materiale, a roadelor naturii și o **raportare a tuturor cu recunoștință și evlavie la Creator**”²⁶. Această pertinentă constatare ne duce cu gândul la *jertfa lui Abel*, văzută în toată strălucirea ei ca o „călăuză spre Hristos” (Galateni 3, 24), sau ca „umbră a celor viitoare” (Coloseni 2, 17), menită să confirme că euharistia noastră este o iubire-răspuns milostivirii Dăruitorului, „Ziditorul a toată făptura” (Evrei 3, 4). În viziunea acestei „**cosmologii euharistice**”²⁷, se recunoaște **împreună-lucrarea dintre Dumnezeu, om și lume, într-o desfășurare liturgică, pe măsură să evidențieze dimensiunea euharistică a întregii existențe, precum și vocația sacerdotală a omului în raport cu creația lui Dumnezeu**, după cum bine remarcă un teolog: „Dacă seva se urcă de la pământ, dacă apa descrie în univers un ciclu roditor, dacă cerul și pământul se

²² Lect. univ. dr. Adrian Lemeni, *Perspectiva transfigurării cosmosului în Hristos – o șansă de depășire a unei concepții consumiste despre lume*, în vol. **Cosmosul, între frumos și apocaliptic**, Alba Iulia, 2007, pp. 52–53.

²³ Sfântul Chiril al Ierusalimului, **Cateheze mistagogice**, V, 6, trad. pr. D. Fecioru, București, 2003, p. 361.

²⁴ Paul Evdokimov, **Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe**, Paris, 1977, p. 109.

²⁵ Ioannis Zizioulas, **Creația ca euharistie**, trad. Caliope Papacioc, Editura Bizantină, București, 1999, p. 44.

²⁶ *Idem*, pp. 39–40.

²⁷ *Ibidem*, p. 36.

sărută în soare și în ploaie, dacă omul muncește, seamănă, ară și culege, dacă floarea tresare și este încărcată de parfum, dacă sămânța de grâu moare în pământ și răsare din nou spicul încărcat de semințe, este pentru ca să apară hrana necesară vieții, este pentru ca, în sfârșit, omul să facă din potirul pământului un potir oferit lui Dumnezeu... Hristos a slobozit cosmosul de zeitățile păgâne și asupririle magice ale acestora asupra vieții omenești. Întruparea Sa a distrus dualismul care făcea din trup un mormânt pentru suflet și din pământ un exil. El a înviat cu trup adevărat, transfigurat, și s-a arătat Apostolilor în «carne» și «oase». *Învierea Sa a desfășurat lumea ca mormânt și a descoperit-o ca euharistie*²⁸. Aceasta înseamnă că „creația desfigurată de păcat devine, prin restituirea lui Hristos cel înviat în Euharistie, un *cosmos liturgic*, care celebrează continuu“, iar liturghia este însăși Biserica în actul ei de *mulțumire comună*, încât *liturghia cosmică* definește starea de slujire în care se află universul transfigurat și recapitulat de Hristos cel înviat²⁹. Astfel, „creștinul este preot al creației potrivit restaurării lui în Hristos. El respectă cosmosul din două motive: întâi că universul a devenit purtătorul unei prezențe divine, *«sacralitatea euharistică»*, descoperindu-l drept un templu al Dumnezeului celui viu, dar și pentru că omul a ajuns să fie veriga de legătură între Dumnezeu și creație... Omul aduce ofrandă lui Dumnezeu darurile creației, recunoscând prin aceasta că făptura nu aparține omului, ci lui Dumnezeu, singurul stăpân absolut. Oferită lui Dumnezeu, creația se eliberează de limitele naturale... Tocmai pentru că le-am oferit, ele nu mai aparțin morții, ci vieții...³⁰.

Lumea este transfigurată și devine sacrament în Sfânta Liturghie, care este în mod esențial celebrare comunitară. Sfântul Maxim Mărturisitorul înțelegea *universul ca pe o vastă „liturghie cosmică“ în care cerul și pământul se unesc în doxologie*. Omul are misiunea de a fi microcosmos și mediator în această liturghie cosmică, adică de a fi *preotul creației*, ceea ce înseamnă că *mântuirea omului nu poate fi separată de transfigurarea cosmosului*, atât timp cât el este legat prin natura sa în mod indisolubil de lumea vizibilă³¹.

Credincioșii oferă darurile creației (pâinea și vinul) lui Dumnezeu prin mâna preotului, săvârșindu-se, prin sfințirea lor în Sfânta Euharistie, sfințirea lumii. „Lumea care se revărsă în spațiul liturgic este lumea aceasta stricăcioasă, iar prin primirea ei înăuntrul Bisericii se săvârșește o afirmare a ei... Liturghia este «lea-cul nemuritor» tocmai pentru că, prin acceptarea și afirmarea lumii, refuzându-i stricăciunea, o sfințește și o oferă Creatorului drept creatură autentică: «Ale Tale

²⁸ Olivier Clément, *Questions sur l'homme*, Paris, 1972, pp. 159–163.

²⁹ Conf. dr. Mihaela Palade, *Podoaba exterioară a bisericilor ortodoxe, simbol al cosmosului restaurat*, în vol. *Cosmosul, între frumos și apocaliptic*, Alba Iulia, 2007, p. 424.

³⁰ Pr. prof. dr. Ilie Moldovan, *Dimensiunea euharistică a ecoteologiei formative*, în vol. *Cosmosul, între frumos și apocaliptic*, Alba Iulia, 2007, p. 295.

³¹ Dr. Daniel Munteanu, *Criterii dogmatice ale ecoteologiei ortodoxe*, în vol. *Cosmosul, între frumos și apocaliptic*, Alba Iulia, 2007, p. 517.

dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate»³². Prin urmare, «prin actul euharistic omul percepe lumea ca dar al său adus lui Dumnezeu»³³.

Armonizând întreaga creație, Sfânta Liturghie este pregustarea „plinirii eshatologice din Împărăția lui Dumnezeu. În Sfânta Liturghie Mântuitorul Hristos trăiește anticipat cu Biserica Sa viața și lumina zilei a opta. La Liturghia Bisericii participă întregul cosmos, bucurându-se de înnoirea prin ea. Liturghia capătă dimensiuni universale, iar Biserica, prin Sfânta Liturghie, îmbrățișează cosmosul întreg și toată omenirea»³⁴.

S-a subliniat că „abordată euharistic, lumea este ceva ce a fost făcut să fie primit, dăruit și împărțit. Prin om, lumea intră în **circuitul euharistic: Dumnezeu, preotul, lumea** (Mitropolit Kallistos Ware). Învățătura patristică și trăirea duhovnicească pun mereu în evidență faptul că natura nu este un obiect sau un lucru, ci este o ființă care cooperează cu altă natură, care este omul»³⁵. Iar **pentru a depăși criza ecologică, omul trebuie să devină o ființă liturgică**. „Superioritatea omului în comparație cu restul creației nu rezidă în rațiunea pe care o posedă, ci în posibilitatea lui de a comunica, adică de a crea relații de așa natură încât fiecare ființă în parte să fie eliberată de egoismul și de limitele ei și să se raporteze la ceva dincolo de sinele propriu, la ceva de dincolo – la Dumnezeu»³⁶. Această oferire, prin comunicare cu Dumnezeu, cu semenii și cu întreaga creație **se realizează desăvârșit în Sfânta Liturghie, ca și în celelalte slujbe ale Bisericii**. Prin Dumnezeiasca Euharistică în care este prezent Mântuitorul Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat, se restabilește armonia firii umane și a cosmosului întreg. **Euharistia este antidotul crizei ecologice**, „este fărâma de drojdie care face să dospească mistic frământătura moartă a lumii... Ea transformă lumea în eveniment de comuniune divino-umană... Ea dă vieții și existenței rațiunea și sensul lor divin... Euharistia se prelungește dinamic în toată viața credincioșilor, în fiecare fază de folosire a lumii, ea o transformă pe aceasta într-un prezent continuu de comuniune și relație care salvează și revelează alteritatea și libertatea persoanei dincolo de spațiu-timp și de necesitate. Astfel, Euharistia definește o nouă morală umană. Efortul etic al credinciosului este prelungirea personală a Euharistiei în fiecare fază a vieții. Meseria, economia, familia, arta, tehnica, politica, civilizația sunt situate în relația euharistică a omului cu Dumnezeu»³⁷. Concluzia practică ce se desprinde din dorința depășirii crizei ecologice privește **viața omului care participă la Sfânta Liturghie, să devină ea însăși o Liturghie, adică o dăruire**

³² Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, p. 15.

³³ Pr. prof. univ. dr. Constantin Coman, *O perspectivă filocalică asupra problemei ecologice*, în vol. **Cosmosul, între frumos și apocaliptic**, Alba Iulia, 2007, p. 168.

³⁴ Ieromonah Mihail Stanciu, **Sensul creației, actualitatea cosmologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul**, Slobozia, 2000, p. 94.

³⁵ Pr. lect. dr. Dan Sandu, *Al Domnului este pământul și plinirea lui*, în vol. **Cosmosul, între frumos și apocaliptic**, Alba Iulia, 2007, pp. 593–595.

³⁶ Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, p. 33.

³⁷ Christos Yannaras, *op. cit.*, pp. 91–92.

*totală lui Hristos și a tuturor lucrurilor, lui Dumnezeu, pentru a le primi pe toate înapoi sfințite, îndumnezeite și pline de viață divină*³⁸.

2. Împlinirea virtuții euharistice prin înfrățirea cu creația

Îndreptând atenția către Dumnezeu, omul se îndreaptă spre darul creației într-o formă euharistică prin *înfrățirea cu ea*, și nu prin dominarea ei despotică, abuzivă.

Faptul că la temelia comuniunii euharistice stă lucrarea harului divin, înfrățirea cu creația se constituie în aceeași lucrare. Prin har noi dobândim o inimă milostivă, care se deschide cu iubire față de darul creației oferit nouă de Dumnezeu. „Și ce este inima milostivă?” se întreabă Sfântul Isaac Sirul. Este „o inimă care arde pentru întreaga zidire, pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace și pentru orice făptură. Și când își aduce aminte de ele, sau când le vede, lacrimi izvorăsc din ochii (celui milostiv). Din mila cea multă și mare, care îi stăpânește inima, și din suferința cea multă, inima omului se mânie și nu poate răbda, sau auzi, sau vedea că vreo făptură este păgubită sau mâhnită. Și din pricina aceasta, se înalță rugăciune și lacrimi, și pentru dobitoace și pentru vrăjmașii adevărului, și pentru cei ce-l necăjesc în tot ceasul, asemenea și pentru făpturile cele târătoare, se roagă el, din mare și nemăsurată milă, a lui, care curge din inima sa, după asemănarea lui Dumnezeu. El se roagă să fie păzită și iertată”³⁹.

Înfrățirea euharistică cu darul creației lui Dumnezeu sensibilizează inima omului și, printr-un elan de admirație, iubirea lui se dilată mereu spre a cuprinde întregul cosmos. Sunt convingătoare, în acest sens, cuvintele starețului *Zosima* din romanul **Frații Karamazov** de F. M. Dostoievski, când constată că „taina lui Dumnezeu este întreg universul... Toate mărturisesc despre taina lui Dumnezeu...” De aici îndemnul: „Iubește creatura lui Dumnezeu, iubește întreg universul, ca și fiecare firicel de nisip. Iubește orice frunză, orice rază a lui Dumnezeu. Iubește animalele, iubește plantele, iubește orice lucru... dacă vei iubi orice lucru, ți se va descoperi în fiecare taina lui Dumnezeu. Cerul e limpede, aerul curat. Ce gingașă e iarba! Ce frumoasă și curată este natura! Numai noi nu înțelegem că viața este un paradis. Dacă am vrea să înțelegem acest lucru, pământul în toată frumusețea lui ar deveni un paradis și ne-am îmbrățișa unul pe altul și am plânge de bucurie...” Și, într-adevăr, un om înduhovnicit, pătruns de harul rugăciunii lui Iisus, a simțit în prea-plinul sufletului său această realitate, mărturisind-o cu multă admirație și adevărată evlavie față de creația lui Dumnezeu: „Și când mă rugam în reculegerea intimă a inimii mele, tot ceea ce mă înconjură îmi apăru fermecător și miraculos: arborii, iarba, păsările, pământul, aerul, lumina păreau că-mi

³⁸ Pr. lect. dr. Gheorghe Istodor, *Criza ecologică*, în vol. **Cosmosul, între frumos și apocaliptic**, Alba Iulia, 2007, pp. 582–585.

³⁹ *Cuvinte despre nevoință*, LXXXI, cit. pp. 343–344.

spun că totul a fost creat pentru om, că totul dovedea dragostea lui Dumnezeu pentru om, că totul se ruga lui Dumnezeu și toate îi aduceau laude și adorare. Atunci pricepui eu semnificația cuvintelor din Filocalie: înțelegerea graiului tuturor făpturilor și văzui că de acum încolo pot să vorbesc cu toate și să mă fac înțeles de ele⁴⁰. La temelie a acestei realități stă faptul că natura ca și creație a lui Dumnezeu este pentru omul credincios o carte deschisă în care poate descifra tainele lui Dumnezeu. „Misterul divin e dezvăluit prin frumusețea și diversitatea naturii. Lumina soarelui strălucitor oferă experiența de neînlocuit prin care exprimăm metaforic iluminarea care vine din partea elementului divin. La fel, prospețimea aerului și a vântului reprezintă baza fizică a ideii noastre despre Duh. Efectul de curățare a apei curgătoare limpezi e un simbol al experienței profunde de reînnoire pe care o poate produce o întâlnire cu sacrul. Iar fertilitatea solului și a vieții, împreună cu înnoirea anotimpurilor, sunt indispensabile pentru speranța religioasă în înviere⁴¹.

Pe de altă parte, „natura înconjurătoare nu este o structură închisă în sine și izolată. Lumea vegetală, animală și cea umană sunt într-o strânsă legătură, ca o casă în care omul nu este stăpân, ci administrator, și un templu în care el este preotul care slujește Creatorului⁴². Această abordare a creației conduce la înfrățirea omului cu ea. Sfântul Francisc de Assisi face din această înfrățire un *imn de slavă adus Creatorului cu recunoștință pentru creația Sa* atât de folositoare omului: „Lăudat fii, Domnul meu, cu toate ale Tale făpturi, / Și mai presus de toate pentru fratele soare, Cel ce face ziua și ne luminează... / Lăudat fii, Domnul meu, pentru sora lună și pentru stele... / Lăudat fii, Domnul meu, pentru fratele vânt, pentru aer și nori, senin și orice vreme, prin care Tu porți de grijă făpturilor Tale. / Lăudat fii, Domnul meu, pentru sora apă, ce-i prea de trebuință și umilă... / Lăudat fii, Domnul meu, pentru fratele foc... care-i frumos și voios și puternic și tare / Lăudat fii, Domnul meu, pentru sora noastră țărână mamă, care ne hrănește și ne poartă de grijă / și ne dă tot felul de roade și flori colorate și iarba...⁴³.

Raportarea euharistică la darurile creației lui Dumnezeu se evidențiază sub *forma reciprocității dintre binefacere și recunoștință, mai ales în relațiile omului cu animalele și cu păsările*. Prima formă se referă la *domesticirea* lor, creându-se, prin oblăduirea necuvântătoarelor de către om, o adevărată *prietenie cu acestea*. A doua formă este *recunoștința animalelor față de binefacerea ce le-a fost acordată de către om*. Din multitudinea unor asemenea cazuri relatate în *Viețile Sfinților*, ne vom referi la unul mai cunoscut, devenit de referință în acest sens. Se spune că un leu a fost vindecat de o rană ce o avea la picior de către Sfântul Gherasim, trăitor în secolul V, ca anahoret într-o peșteră întemeiată de el pe malul Iordanului. De atunci, leul i-a rămas recunoscător, slujind cu fidelitate

⁴⁰ Nichifor Crainic, *Sfințenia – împlinirea umanului*, Iași, 1993, p. 162.

⁴¹ John F. Haught, *Știință și religie de la conflict la dialog*, București, 2002, p. 268.

⁴² Pr. lect. dr. Gheorghe Istodor, *op. cit.*, p. 582.

⁴³ Trad. Alexandrina Mititelu, în rev. „Floarea Darurilor”, nr. 6/1934, pp. 156–157.

sfântului, care îl hrănea. După moartea bătrânului anahoret, leul a rămas neclintit la mormântul acestuia, mugind și izbindu-și capul de pământ, până a murit și el⁴⁴. Reflectând asupra acestui caz, se apreciază că „aceasta s-a întâmplat nu pentru că leul avea suflet cugetător, ci pentru că Dumnezeu a vrut să arate pe cei care îl slăvesc pe El, nu numai în timpul vieții lor, ci și după moarte, și să arate cât de supuse erau lui Adam animalele înainte de călcarea poruncii și alungarea din desfătarea raiului”⁴⁵.

Nimic mai potrivit în acest sens decât constatarea Sfântului Maxim Mărturisitorul că omul poate transforma pământul în paradis, dacă are raiul în sufletul său. În lumina acestei idei, comentariul lui Nichifor Crainic este edificator: „După poziția lăuntrică a sufletului omenesc se modifică natura lucrurilor. Și dacă, în stare de păcat, omul vede toate lucrurile din jurul lui otrăvite de suferință, suspinând după mântuire – din pricina sfărâmării acordului dintre el și ele – omul, ridicat din nou la starea desăvârșirii, va avea cu totul altă perspectivă asupra lumii; perspectiva acordului restabilit între el și ea... Lui Adam lucrurile i se supuneau fiindcă el însuși era subordonat legii dumnezeiești a universalei armonii. Un om ridicat din nou la desăvârșire retrăiește față de lume sentimentul de înfrățire paradisiacă a lui Adam. Ochiul lui vede acum lucrurile din perspectivă divină...”⁴⁶.

La sfârșitul acestei expuneri, se cuvine să formulăm o **concluzie practică**. Și anume, vom spune că **criza ecologică și economică**, pe care cu greu o străbatem, este determinată de **criza morală și spirituală** în care ne adâncim tot mai mult... Aceasta rezidă în antropocentrismul secularizat al lumii moderne și postmoderne, care dizolvă **triada euharistică: Dumnezeu – om – creație**, prin excluderea factorului primordial determinant și decisiv, adică pe Dumnezeu, rămânând dominant omul care se raportează arbitrar la creație. Iar **această criză pornește din interiorul sufletului omenesc dominat de egoism**. Mântuitorul ne învață că în inima omului se zămislește virtutea și păcatul, afirmarea și desăvârșirea vieții, sau prăbușirea ei (Marcu 7, 18–23)... În fond, **criza ecologică și cea economică au la bază nesăbuita și insașiabila dorință de dominație a omului asupra creației**, în scopul acumulării nelimitate a bunurilor materiale, spre satisfacerea bunăstării și confortului, ca bază a declanșării nelimitate a plăcerii sub multiplele ei forme. Din nefericire însă, tocmai de aici rezultă tragicul existențial al vieții omului și al creației, fiindcă „cel ce vrea să-și câștige viața o va pierde...” (Matei 16, 25). Această realitate dovedește că **vitalismul hedonist, antrenând tot mai mult instinctul de proprietate, duce la dereglarea lui, iar această dereglare generează patima înrobitoare**, fiindcă patima, după ingenioasa definiție a lui Nicolae Paulescu, nu este altceva decât dereglarea instinctelor omenești determinate de plăcere, care

⁴⁴ Ioan Moshu, **Limonariu sau livada duhovnicească**, trad., note și comentarii de pr. T. Bodogae și pr. D. Fecioru, Alba Iulia, 1991, p. 109.

⁴⁵ *Idem*, p. 30.

⁴⁶ *Op. cit.*, pp. 164–165.

din mijloc devine scop în sine...⁴⁷ În cazul de față, patima care-l înrobește pe om în detrimentul creației, pe măsură să răstoarne tabla de valori, rezidă în distonia dintre „a fi” și „a avea”, acționând ca distorsiune dintre existență și posesie...

În cadrul acestui vitalism neopăgân, **vocația euharistică a omului se dizolvă, transformându-se în idolatrie**, „care schimbă adevărul lui Dumnezeu în minciună și cinstește fapta și îi slujește ei în locul Creatorului, care este binecuvântat în veci” (Romani 1, 25). Această idolatrie stă sub **imperiul iraționalității exacerbate a instinctelor și afectelor, desfășurându-se pe fondul libertății autopermisive, lipsită de responsabilitate...**

După cum s-a arătat la cea de a șaptea **Adunare Generală a CEB de la Canberra** (1991), „faptul de a înțelege că întreg universul este creația lui Dumnezeu trebuie să transforme comportamentul nostru față de ea. Noi nu o contemplăm din exterior, ci căutăm noi forme de relație cu ea, într-o atitudine de respect plină de atenție. Noțiunea ortodoxă de «theosis» – modul trăirii în Hristos cel înviat care are ca scop transfigurarea umanității și a creației – vestește înnoirea vieții umane și a creației. Spiritualitatea noastră trebuie trăită în serviciul scopului răscumpărător și transformator al lui Dumnezeu care îmbrățișează întreaga creație” (*Rapport du Secrétaire général*, p. 3.). Scriptura ne reamintește că opera de răscumpărare înfăptuită de Domnul Iisus Hristos a reînnoit nu numai viața umană, ci întregul cosmos” (*Rapport Section*, I, p. 3).

IV. Aspecte ale ingratitudinii

În comunitatea eclezială, pe lângă cei care au *cultivat euharistia caritativă prin hărnicie și dărnicie*, înscriind cea mai înălțătoare pagină de generozitate din istoria omenirii, s-a ivit, din nefericire, și *ingratitudea* celor care nu s-au apropiat „cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste” de Darul vieții celei adevărate, de Hristos cel mort și înviat pentru mântuirea noastră... S-au ivit profitorii necinstiți, care în nesăbuita lor ingratitudine, ca pierdere a simțului moral, și-au propus să ducă o viață parazitară, beneficiind abuziv de iubirea frățescă plină de ospitalitate ce se cultiva în comunitatea creștină. Își dovedesc astfel împlinirea cuvintele Scripturii că „prieteniile celui bogat sunt fără număr” (Pilde 14, 20); sau că „mulți sunt cei care lingușesc pe un om darnic și toți sunt prieteni ai celui ce dă daruri” (Pilde 19, 6). Pe unii ca aceștia, Apostolul neamurilor îi include în categoria celor care au făcut din „*evlavie un mijloc de câștig*”, stigmatizându-i ca fiind „stricați la minte și lipsiți de adevăr” (I Timotei 6, 5), iar Biserica, luând pe mai departe atitudine fermă față de ingratitudinea profitorilor parazitari, a stabilit *discernământul, ca judecată de valoare, în cultivarea euharistică a carității și ospitalității creștine*. Cartea numită **Didahia** sau **Învățătura celor 12**

⁴⁷ **Instincte, patimi și conflicte**, Editura Anastasia, 1995, p. 100.

Apostoli⁴⁸ indică precis și concert atitudinea ce trebuie adoptată față de comportamentul abuziv și ingrât al celor pe care îi numește: „*traficantii de Hristos*“: „... Dacă cel ce vine la voi este un drumeț, ajutați-l cât puteți; dar să nu rămână la voi decât două sau trei zile, dacă e nevoie. Dacă vrea să se stabilească la voi ca meseriaș, să lucreze și să mănânce; dar dacă nu are vreo meserie, socotiți-vă după priceperea voastră, ca să nu trăiască împreună cu voi un creștin trândav. Iar dacă nu vrea să facă așa, atunci face neguțătorie cu Hristos. *Fiți cu luare aminte cu unii ca aceștia* (cap. XII, 2–4); „Orice apostol, care vine la voi, să fie primit ca Domnul; dar să nu rămână decât o zi; iar dacă e nevoie și a doua zi; dar dacă rămâne trei zile, este profet fals. Apostolul, când pleacă, să nu ia nimic decât pâine, până ce găsește alt sălaș; dar dacă cere bani, este profet fals“ (cap. XI, 4–7); Discernământul în săvârșirea faptei de binefacere impune totdeauna prudența, ca „mamă a înțelepciunii“, de unde rezultă îndemnul: „Să asude milostenia ta în mâinile tale, până cunoști cui o dai“ (cap. I, 5). Punând stavilă abuzurilor, nu oprim în nici un caz opera caritativă, ci punem rânduială în relațiile noastre, nelăsând ca generozitatea să devină dezordonată. Corectăm, adică, pe acel **διασκοπίειν** (*a risipi miluind fără discernământ*), care face ca iubirea sau generozitatea, devenind slăbiciune, să întrețină trândăvia, parazitismul și abuzurile de tot felul, știut fiind că deviza apostolică este ca „cel ce nu vrea să lucreze, nici să nu mănânce“ (II Tesaloniceni 3, 10).

Pentru a înlătura neajunsurile abuzive și ingrate, începând cu secolul IV, după încetarea persecuțiilor, opera caritativă a Bisericii a fost organizată instituțional și dezvoltată în această formă de-a lungul vremii.

În altă ordine de idei, considerăm potrivit să prezentăm și alte **aspecte ale ingratitudinii întâlnite în relațiile interpersonale**. Înainte însă vom preciza că situațiile de ingratitudine reprezintă o încălcare a normalității *relației de reciprocitate dintre dăruitor și beneficiar*, precum și o disociere a dăruitorului de darul său, înfrângând regula că *dăruitorul se află totdeauna în darul său*, încât atitudinea față de darul primit se răsfânce negativ asupra persoanei dăruitorului.

Situațiile de ingratitudine au o gamă foarte largă, variată și contradictorie de manifestare în relațiile interpersonale, în funcție de conștiința, credința, caracterul, și mai ales de interesele fiecăruia.

Concret vorbind, sunt, de pildă, situații când dăruitorul nu poate continua sau repeta binefacerea așteptată. Pentru unii recunoștința se menține ca memorie activă... Pentru alții recunoștința se stinge, transformând entuziasmul de altă dată în uitare... Pentru alții, însă, locul recunoștinței îl ia revolta nesăbuită... În fond, această ultimă atitudine nu este altceva decât autodemascarea interesului egoist și camuflat de ipocrizia și lașitatea ce poartă stigmatul ingratitudinii.

Ne putem referi tot la **falsificarea recunoștinței** și atunci când **hipocrizia**, sub masca mulțumirii plină de grațitudine, ascunde dorința de a obține binefaceri și

⁴⁸ PSB 1, trad. pr. D. Fecioru, București, 1979.

mai mari... Dăruitorul va realiza înșelarea atunci când, aflându-se în situații dificile, beneficiarul lingușitor și ingrat îl părăsește, deși l-ar putea ajuta... Dar ingratitudinea poate deveni de-a dreptul violentă atunci când binefacerile mult râvnite sunt „recompensate“ cu invidie, ură, clevetire, defăimare, sau chiar cu acțiuni potrivnice și dușmănoase. La astfel de situații, reacțiile sunt variate. Unii pot depăși situația afectivă și trec mai ușor, chiar cu indiferență, peste nedreptățile ce se abat asupra lor... Alții însă se simt profund lezați de nedreptatea ingratitudinii, care, devenind obsesie, îi angajează în acțiune adversativă... Și când nu poate fi depășită „legea talionului“ ca lege a dreptății intransigente, atunci amorul propriu frustrat vine prin instinctul său de compensare cu replica răzbunării, generatoare a tot felul de animozități personale și conflicte sociale...

În abordarea aceluiași raport dintre binefacere și recunoștință ne putem referi și la aspectul în care accentul cade pe *refuzul darului oferit cu afecțiune, bunăvoință și generozitate*. Dacă Apostolul ne îndeamnă să ne „bucurăm cu cei ce se bucură și să plângem cu cei ce plâng“ (Romani 12, 15), înseamnă că se cuvine să participăm și la bucuriile vieții semenului, întrucât nu numai dificultățile vieții, ci și bucuriile se doresc a fi comunicate cu același elan al iubirii. Refuzul darului pe care semenul ni-l oferă din afecțiune produce totdeauna mâhnire, fiindcă *iubirea neîmpărtășită este dureroasă și lasă un gol în suflet prin decompensarea ei*. Dar *bucuria darului primit este deplină atunci când generozitatea oferită ca dar primește răspuns printr-un dar restituit beneficiarului cu aceiași afecțiune sinceră. În acest caz, primitorul devine la rândul său dăruitor sau binefăcător, și astfel bucuria comuniunii se amplifică, primind aureola de lumină a iubirii dezinteresate care a generat-o*.

Privind *mulțumirea reciprocă dintre dăruitor și beneficiar*, vom remarca faptul că este un *drept natural, firesc, ca dăruitorul să se bucure în urma darului oferit*, primind cel puțin și numai *răspunsul de mulțumire* din partea primitorului. Dar *bucuria dăruitorului este deplină numai dacă vede rodirea darului său*. De aici rezultă responsabilitatea celui ce primește darul de a-l înmulți, precum este evidențiat acest lucru în cunoscuta pildă a talanților, în care vedem că *Dăruitorul Dumnezeu cere socoteală și pedepsește pe cei leneși care nu au fructificat darurile Sale...*

În relațiile interumane, acest aspect îl întâlnim în situațiile în care dăruitorul, nerealizând scopul binefacerii sale, trăiește apăsătoarea dezamăgire a eșecului, mai ales atunci când darul oferit a fost obținut prin trudă... E cazul părinților care investind capital și nădejdi entuziaste în viitorul fiilor lor, nu realizează obiectivul și scopul acțiunii întreprinse... Cu voie sau fără voie, acest eșec poartă în sine gustul amar al neîmplinirii, și pe undeva al nerecunoștinței...

În replică la aceste atitudini de ingratitudine, recunoștința își poate arăta *fața luminoasă a iubirii dezinteresate, chiar în lipsa binefacerii*. Un caz poate fi acela al fiilor generoși, care pot fi recunoscători față de părinții lor aflați în nevoi și în dificultăți, fără a-i judeca dacă aceștia i-au neglijat, sau chiar i-au părăsit în viață.

Aici e vorba de recunoștința impulsionată de **puterea iubirii care depășește și uită nedreptatea, spre a rămâne, în final, biruitoare**. Acest aspect moral poate fi întâlnit însă și invers, când părinții oferă darurile lor copiilor care, prin atitudinile și comportamentul lor, dovedesc că nu-l merită. E ceva asemănător cu tatăl fiului risipitor din Evanghelie, care primește în brațele iubirii iertătoare și se bucură de venirea fiului care i-a cheltuit averea... Faptul că tatăl își recunoaște cu maximă afecțiune fiul care de-a dreptul l-a sfidat prin faptele sale, apropie această iubire de iubirea față de vrăjmași. E „iubirea crucificată“, ce poartă în sine suspinul sfânt al răbdării, revărsând binefacerile sale fără a primi nimic în schimb... Și într-un caz și în altul e vorba de **generozitatea sufletelor mari, ce pot depăși ingratitudinea pornită din egoismul iresponsabil al nepăsării**... E ceva ce parcă depășește firescul uman, de aceea spunem că este **lucrarea harului lui Dumnezeu, pe măsură să le anime în suflet credința ce rodește totdeauna pacea și bucuria, spre a prisosi nădejdea** (Romani 15, 13), **care niciodată nu moare, ci mereu încurajează binefacerea...** Unii ca aceștia primesc aureola binecuvântării lui Dumnezeu, dovedind prin lumina faptei lor a fi „**fiii Celui Preaînalt, care este bun cu cei nemulțumitori**“ (ἀχαρίστοι – *ingrati*) și **răi**“ (Luca 6, 35)⁴⁹.

V. Cultivarea recunoștinței ca virtute creștină

Înțelegând sensul și importanța pe care o are recunoștința în viața oamenilor, se impune **cultivarea ei ca virtute pentru a deveni trăsătură de caracter și deprindere în relațiile interpersonale**, cu atât mai mult cu cât s-a constatat că: „Recunoștința este o floare scumpă, / Ce tainică în inimi înflorește, / Dar unii o sădesc doar ca s-o rupă, / Se miră apoi că biata veștejește“ (Șt. O. Iosif).

Într-adevăr, recunoștința a fost cultivată prea timid și neconvingător în mare parte datorită egocentrismului statornicit în firea noastră, purtătoare a rănilor păcatului... Cu atât mai puțin acum, când dinamismul acestei virtuți este estompat de interesul febril ce domină viața personală și socială a timpului nostru. Și totuși, pentru ca viața să se poată desfășura în autenticitatea ei firească, puterile noastre morale și spirituale trebuiesc animate și orientate spre valorile perene caracteristice sufletului omenesc.

Pe baza **reciprocității dintre dăruitor și beneficiar**, se cuvine să precizăm că numai **binefacerea dezinteresată** poate pretinde ca și **recunoștința să fie la fel**:

⁴⁹ Aprofundând acest aspect, vom spune că în acest caz e vorba de **μακροθυμία** (*îndelunga răbdare*), ca rod al Duhului (Galateni 5, 22), care împărtășește iubirea lui Dumnezeu (I Corinteni 13, 4). Ea nu poate fi însă înțeleasă decât printr-o „**judecată duhovnicească**“ (πνευματικῶς ἀνακρίνεται – *spiritualiter examinatur* – I Corinteni 2, 14), care în fond și în fapt reprezintă „gândul lui Hristos“ (νοῦς Χριστοῦ – I Corinteni 2, 15). Altfel spus, cel ce are gândul lui Hristos, este cel care, orice lucrare ar face, o săvârșește „în numele Domnului Iisus, mulțumind (εὐχαριστοῦντες – *gratias agentes*) prin El lui Dumnezeu și Tatălui“ (Coloseni 3, 17).

sinceră și dezinteresată. În acest caz, binefacerea trebuie **făcută „din suflet, ca pentru Domnul (ἐκ ψυχῆς ὡς τῷ κυρίῳ)**, nu ca pentru oameni... știind că de la Domnul veți lua răsplata... iar cel ce face nedreptate va lua nedreptatea ce a făcut“ (Coloseni 3, 23–25).

Adesea pot fi auziți mulți oameni exprimând doleanța față de ingratitudea celor din jur, fără însă a-și analiza propriile fapte... Mântuitorul ne-a învățat ca totdeauna judecata să o începem cu noi înșine, adică cu judecata faptelor proprii: „Nu judecați ca să nu fiți judecați...“ (Matei 7, 1). Pentru acest motiv, se cuvine să premergem cu exemplul faptei noastre de binefacere și de recunoștință. Ca oricare altă faptă morală chemată să îndeplinească un rol bine determinat în **educarea caracterului**, tot astfel și **virtutea recunoștinței se cuvine a fi predicată altora prin exemplul personal.** „*Exempla trahunt*“ este deviza care atrage și convinge să urmezi îndemnul ce ți se adresează, fiindcă numai învățătura trăită se oferă model de încredere și de imitație. Adevărul care convinge este în primul rând verificat prin trăirea lui efectivă, deoarece felul transpunerii lui în viață oferă modelul concret de acțiune. Evanghelia lui Hristos a convins și a schimbat chipul lumii, fiindcă cei care încă de la început au propovăduit-o, au confirmat, prin trăirea lor, viabilitatea învățaturii transmise. Sfântul Apostol Pavel, bunăoară, poate cere credincioșilor să-i „fie următori“ (I Corinteni 4, 16), deoarece și el este „următorul lui Hristos“ (I Corinteni 11, 1). Același îndemn îl poate da Apostolul Pavel și lui Timotei, fiindcă acesta „știe de la cine a învățat“ (II Timotei 3, 14); și prin el, nouă tuturor (II Timotei 2, 2): „fă-te pildă credincioșilor cu cuvântul, cu purtarea, cu dragostea, cu duhul, cu credința, cu curăția“ (I Timotei 5, 12). Și am putea continua „și cu recunoștința“, deoarece și ea se regăsește și se împlinește în această multitudine de daruri ca unic „rod al Duhului“ (Galateni 5, 22).

În relațiile interpersonale virtutea recunoștinței a fost și poate fi cultivată în ambianța **ospitalității.** Iubirea de străini sau ospitalitatea (I Timotei 3, 2; Tit 1, 8) devenise o regulă de comportament creștin încă din perioada apostolică, ca o concretizare a iubirii frățești. Bucuria comuniunii frățești cuprindea pe toți cei ce mărturiseau aceiași credință și se împărtășeau din roadele aceluiasi har dumnezeiesc, fie de aproape, fie de departe, după cum mărturisește un document al primelor veacuri creștine: „...**Se iubesc unii pe alții... Cel ce are dă fără invidie celui care n-are. Dacă văd un străin, îl duc sub acoperișul lor și se bucură de el ca de un frate adevărat, că ei nu se numesc frați după trup, ci în duh și în Dumnezeu**“⁵⁰. Această bucurie ospitalieră se actualizează și se concretizează mereu prin **darul oaspetelui**, precum și printr-un dar-răspuns din partea celui care îl primise, încât **reciprocitatea darului oferit și primit păstrează vie amintirea comuniunii euharistice frățești.** Și astfel „*dar din dar se face har*“, ceea ce înseamnă că harul creează bucuria comuniunii, iar darul amplifică lucrarea harului spre bucuria vieții duhovnicești a fiecăruia.

⁵⁰ *Apologia lui Aristide*, XV, 7, trad. pr. D. Fecioru, rev. „Mitropolia Banatului“, nr. 7–8/1983, p. 432.

Pentru a deveni deprindere și trăsătură de caracter, virtutea recunoștinței se cuvine a fi **cultivată mai întâi în familie, de la vârsta cea mai fragedă a copilăriei**, prin dezvoltarea **simțului de reciprocitate dintre dăruitor și beneficiar**, menit să anime generozitatea sufletească. Întrucât copiii sunt „ochii părinților“, un rol de prim ordin în educația săvârșită în cadrul familiei o au părinții, atât **prin îndemnurile date, cât mai ales prin exemplul comportamentului lor**. Este locul să semnalăm că greșesc acei părinți care din prea multă iubire față de odraslele lor le satisfac acestora toate dorințele, cele mai multe lipsite de motivații obiective, fără a-și da seama că **prin lipsa de discernământ capriciile închid viața sufletească a copilului, dezvoltând egoismul**. De aceea, părinții care nu cultivă spiritul de generozitate, prin **crearea la copiii lor a deprinderii, nu numai de a primi, ci și de a oferi chiar din puținul lor, sau din darul primit**, vor deveni victimele egoismului propriilor copii lipsiți de grațitudine, pe care îl vor constata poate la bătrânețe, când va fi prea târziu...

Pe lângă familie, alți factori ai educației sunt **Școala și Biserica**. Școala cultivă virtutea recunoștinței atât prin ora de religie și programul aferent de educație religioasă, cât și prin orele de educație civică și literară, iar Biserica cultivă virtutea euharistiei mai ales prin **comuniunea liturgică**, după cum îndeamnă Sfântul Ignatie Teoforul: „**Sârguiți-vă să vă adunați cât mai des pentru a aduce lui Dumnezeu mulțumire (euharistie – recunoștință) spre slava Lui**. Când vă adunați des, sunt nimicite puterile satanei, iar prin unirea credinței noastre se pregătește prăpădul lui“⁵¹.

S-a remarcat în acest sens că „participarea comună la Liturghie presupune o educație a participanților în sens spiritual, moral și ecologic cu privire la natură, ca materie oferită spre sfințire și dăruire omului... Omul pătrunde sensul duhovnicesc al creației și este conștient de obligația de a respecta viața sub toate aspectele ei ca dar al lui Dumnezeu, și caută să ajungă la comuniunea cu Dumnezeu, cu sine și cu semenii. În Liturghie, întâlnirea cu alți oameni, închinarea, ascultarea cuvântului evanghelic creează un sens al sacralității materiei. Educația pentru Euharistie poate fi alternativa viabilă față de tentațiile lumii moderne marcată de violență, indiferență comunitară și hedonism“⁵².

Pentru ca recunoștința să fie mereu vie în sufletul credincioșilor, Biserica a rânduit o **rugăciune specială** în acest sens, spre a ne ajuta și îndruma cum să cerem lui Dumnezeu ca mulțumirea noastră față de semenii să fie desăvârșită prin harul și binecuvântarea Sa: „Dumnezeule al dragostei, Ție își sunt dator a-ți mulțumi pentru dulcele simțământ al dragostei și ocrotirii, de care mă bucur. O, Căea ce ești izvorul tuturor bunătăților revărsă binecuvântarea și binefacerile Tale peste robul Tău (numele). Apără-l de toate primejdiile ce înconjoară viața muritorilor de pe pământ. Fă să răsară asupra lui totdeauna un soare strălucitor, ca să risipească

⁵¹ Epistola către Efeseni, 13, 1–2, PSB 1, p. 161.

⁵² Pr. lect. dr. Dan Sandu, *Al Domnului este pământul și plinirea lui* – Psalmul 23, 1, în vol. *Cosmosul, între frumos și apocaliptic*, Alba Iulia, 2007, p. 597.

norii grijilor și suferințelor. Umple inima lui de bucuria mântuirii Tale... nu-l lăsa ca apăsătoarele suferințe să-i înnoareze fruntea și să-i amărască inima... Fă ca fiecare din zilele lui să se asemene unui râu limpede și lin, ce curge prin grădini înverzite și printre flori... Ori în ce parte va merge și se va afla, umbrește-l cu bunătatea Ta... Îngerul Tău cel bun să-l însoțească și să-l păzească în toată viața lui; iar după o viață lungă, plină de binefaceri și fapte bune, să se învrednicească a dobândi bunătățile Tale cele fără de sfârșit, gătite pentru toți cei ce lucrează virtutea“.

CONTRIBUȚII ASCETICO-MISTICE CREȘTINE LA EVAGRIE PONTICUL (I)

Preot prof. dr. IOAN C. TEȘU

Avva Evagrie Ponticul este una dintre cele mai incitante și interesante personalități creștine ale spiritualității primare, a cărei învățătură ascetică este normativă pentru întreaga tradiție creștină. Prezentul studiu încearcă să prezinte câteva dintre contribuțiile esențiale ale lui: descrierea mecanismelor minții, felurile, cauzele, originile și modurile manifestării gândurilor, învățătura despre răul moral și despre concretizarea lui în păcate, precum și „catalogul“ sau lista patimilor „generice“.

Trăitor în veacul al IV-lea creștin, Avva Evagrie Ponticul (345–399) rămâne indubitabil una din personalitățile cele mai interesante și incitante, pe de o parte, apreciate și valorificate, pe de altă parte, contestate și condamnate.

Deși o parte a operei sale (scrierile dogmatice) a fost condamnată în cadrul Sinodului al V-lea Ecumenic, lucrările sale ascetico-mistice constituie temelia pe care s-a clădit spiritualitatea creștină, în mod special în forma sa răsăriteană, izvor de inspirație și de aprofundare pentru cei mai mari Sfinți Părinți și scriitori duhovnicești posteriori lui.

Michael O’Laughlin avea perfectă dreptate să considere că redescoperirea lui Evagrie este „o șansă de a recupera o parte din noi înșine, o tradiție uitată, deși centrală pentru cultura europeană“¹, căci „cu ajutorul său, putem încă descoperi înăuntrul nostru un plan al existenței unde o unire naturală cu Dumnezeu e încă posibilă“². Un motiv al atracției față de opera sa îl constituie, pe lângă profunzimea acesteia, faptul că Evagrie este nu atât teoreticianul, cât mai ales „dascălul“ rugăciunii curate și chiar și numai acest singur fapt justifică interesul pentru studierea și transmiterea operei sale³.

Una dintre contribuțiile sale fundamentale o constituie și învățătura referitoare la gândurile rele, la lista sau „catalogul“ patimilor, provocate și activate de către

¹ Michael O’Laughlin, *Evagrie Ponticul într-o perspectivă spirituală*, în volumul Ieromonah Gabriel Bunge, **Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul**, cu două studii de Michael O’Laughlin, traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 256.

² *Ibidem*.

³ A. M. Casiday, **Evagrius Ponticus**, Routledge, London and New York, 2006, p. 3.

„duhurile răutății“. Prin teoria patimilor „capitale“ sau „generice“, a circuitului și a intercondiționării dintre acestea, scriitorul pontic este, în același timp, „un continuator, dar și un creator de tradiție“⁴.

Ființa umană – „minte întrupată“

Evagrie este unul dintre asceții creștini și scriitorii duhovnicești care au cunoscut, înțeles și descris viața umană în plinătatea bogăției ei de manifestări. Trupul este înțeles ca un real „laborator“, în care reprezentările mintale se amestecă și se combină cu pulsunile sau energiile biologice, dând naștere patimilor, unele dintre ele grosiere, atunci când mintea este supusă trupului și plăcerilor sale, sau virtuților, atunci când aceasta luptă cu succes pentru a-și dobândi nepătimirea.

Pentru ascetul creștin, omul este „«minte în trup» (*nous ensomato*), spirit (*nous*) imaterial, incorporeal, într-un trup «practic», material, care îi slujește drept «instrument» (*organon*) în exercitarea binelui, dar și a răului“⁵. Efortul esențial în întreaga lucrare ascetică a creștinului îi revine minții, trupul constituind pentru aceasta suportul material, indispensabil, dar care trebuie să urmeze direcția dată de elementul duhovnicesc – îndumnezeirea. Urcușul spiritual este conceput de scriitorul creștin tot ca un urcuș al minții, prin care aceasta se detașează și se eliberează de ceea ce ar putea-o lega de materialitate, spre starea de minte „pură“ sau „curată“, prin care se unește cu Mintea cea Primă. Desăvârșirea însăși este socotită a fi unire a minții cu Dumnezeu, în care este atras și trupul și este cuprinsă întreaga ființă umană.

Potrivit lui Evagrie, sufletul, „unul în esență, are trei facultăți principale: *min-tea* (*nous*), ca potență a tuturor actelor de cunoaștere și de cugetare; *pofta* (*epithimia*), ca potență a tuturor dorințelor și poftirilor și (*thimos*), *potența irascibilă*, impulsivă a actelor de curaj, de bărbăție, de mânia bună sau rea“⁶. „În alți termeni, sufletul, compus din aceste trei părți, are o întreită lucrare sau «trei puteri» (*dynamis*): rațională (*logistikon*), irascibilă (*thymitikon*) și concupiscentă (*epithymetikon*). Ultimele două puteri, pe care le avem în comun, ca și trupul, cu animalele, sunt desemnate împreună ca și «partea irațională» a sufletului, iar uneori sunt numite generic «suflet», în timp ce puterea rațională e numită «intellect» sau «minte» (*nous*). Fiecare din aceste trei puteri are un câmp de activitate natural

⁴ Julia S. Konstantinovskiy, **Evagrius Ponticus. The Making of a gnostic**, ASHGATE, England, SUA, 2009, p. 36.

⁵ Ieromonah Gabriel Bunge, **Mânia și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau vinul dracilor și pâinea îngerilor**, cuvânt înainte și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 17.

⁶ Preot profesor dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica**, Editura IBMBOR, București, 1992, p. 71.

propriu⁷. Minte⁸, (*nous*), sau partea rațională, constituie, potrivit lui Evagrie, „esența în mod propriu a sufletului, ea e capul sau chiar esența firii raționale”⁹.

Evagrie tratează despre facultățile sau puterile sufletești dintr-o perspectivă ascetică, în scopul identificării păcatelor fiecăreia dintre ele și din perspectiva îmbunătățirii vieții duhovnicești. Deși nu analizează amănunțit problema importanței inimii în viața duhovnicească, nu trebuie să ignorăm faptul că pentru scriitorii creștini ai spiritualității ortodoxe și mai ales din acea perioadă, noțiunea de „inimă” se confundă adesea cu aceea de „minte”, iar aceasta și cea de „suflet” se înlocuiau una pe alta¹⁰. Inima nu însemna, ca în știința modernă și contemporană, un organ anatomic al ființei umane, fie el chiar și cel mai important, nici, simplu, sediul și izvorul afectivității, ci se identifica, în mod real, cu însăși ființa umană, în baza unității existente, în alcătuirea sa, dintre suflet și trup. În plus, omul nu era privit fragmentar, ci în legătură cu lumea, cu semenii săi, dar mai ales cu Părintele său Ceresc, iar locul întâlnirii acestor lumi îl constituia tocmai „inima” sau „minte” sa. Evagrie însuși folosește termenul de „suflet” ca un sinonim pentru „persoana individuală” or „sine”, care nu se identifică însă cu nivelul cel mai adânc al personalității umane. Adevăratul centru al conștientului, etajul cel mai adânc al persoanei umane, este *nous*-ul sau mintea, creată după „chipul” lui Dumnezeu și capabilă de unire cu El¹¹.

Pentru scriitorii duhovnicești, inima era centrul ființei umane, sălașul lui Dumnezeu sau tronul dumnezeirii, locul de legătură între cele exterioare și cele interioare ale omului, centrul de unificare a multiplelor sale puteri și toate acestea în legătură ființială cu Minte Primă, cu Minte Cea Una – Dumnezeu.

Evagrie Ponticul acordă o importanță aproape exclusivă minții în viața duhovnicească și în urcușul spiritual. În concepția sa, chipul lui Dumnezeu din adâncul necuprins al sufletului se referă tocmai la calitatea sa de a fi rațional. Minte este locul sălășluirii minunate a Sfintei Treimi în ființa umană.

Minte și fenomenologia ei – „noemata”, „theoremata”, „logismoi”

Mistica evagriană este una intelectualistă¹². Dintre facultățile spirituale ale omului, locul central, rolul predilect și preponderent revine minții. Din acest motiv,

⁷ Ieromonah Gabriel Bunge, **Mânia și terapia ei...**, p. 17.

⁸ Vezi și Stelian Gomboș, *Despre mintea omenească și lucrarea ei în viziunea filocalică*, în rev. „Ortodoxia”, seria a II-a, anul II, (2010), nr. I, pp. 164–185.

⁹ Patriarhul Iustin, **Evagrie din Pont**, prefață și studiu introductiv de pr. prof. univ. dr. Ștefan Alexe, Episcopia Argeșului și Muscelului/Anastasia, 2003, p. 145.

¹⁰ George Tsakiridis, **Evagrius Ponticus and Cognitive Science: A Look at Moral Evil and the Thoughts**, Pickwick Publications, Eugene, Oregon, 2010, p. 5.

¹¹ Luke Dysinger, **Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus**, Oxford University Press, 2005, p. 31.

¹² Păr. Gabriel Bunge, bun cunoscător al operei evagriene, numește mistica elaborată de acesta mai degrabă a fi o „mistică inteligentă”, nu o speculație intelectuală a unui teolog care și-a propus

pentru scriitorul pontic, păcatul, în ultimă instanță și cauză, este o cădere a minții din rolul ei de străjer al întregii vieți duhovnicești. Însuși actul căderii în păcat are loc în urma unei lupte în plan mintal sau inteligibil a minții cu duhurile străine, iar instrumentele, mijloacele și căile acestei căderi le constituie gândurile păcătoase, născute tocmai de o minte ruptă de Dumnezeu și de Sfintele Puteri, cele care dau naștere gândurilor bune. Curățirea sau restaurarea sufletului este înțeleasă ca o asceză a trupului, dar mai ales a minții, prin care aceasta se eliberează de înțelesurile pătimase, sădind în locul lor gânduri curate.

Fiind deplin conștient de legătura dintre trup și suflet în diversele activități umane și, în mod deosebit, în opera ascetică, el face referire la „*noemata*” – reprezentările lucrurilor și realităților concrete, „amprenta pe care acestea o impun minții, prin intermediul simțurilor”¹³. Influențarea acestor reprezentări o urmăresc demonii, căutând să le impregneze de un conținut sensibil, senzual, pentru a le da o consistență păcătoasă și a le conduce spre materializarea sau concretizarea lor în fapte rele. Aceste reprezentări, provenind de la simțuri, sunt păstrate în minte, de unde ele pot fi activate, fie de către Dumnezeu și de către îngerii buni, fie de către minte, fie de către îngerii răi¹⁴. Dacă Dumnezeu și îngerii buni dau reprezentărilor acestora, prin activare, o consistență și finalitate duhovnicească, îngerii răi caută să imprime asupra lor, ca urmare a nevegheții minții, un caracter pasional, păcătos și pătimăș.

Evagrie face unele precizări privind înțelesurile care vin din simțire, arătând că „acestea sunt cinci, iar cele ce vin din memorie sunt zece; dintre care cinci sunt curate dacă făptuiește bine, iar cinci sunt necurate, dacă te porți rău; cinci vin de la îngeri și sunt duhovnicești, iar alte cinci vin de la demoni. Dintre acestea, cele ce vin din vedere sunt cinci: de la o amintire bună și rea, de la un înger, de la o vedere și de la demoni; dintre care două sunt rele: cele care vin dintr-o amintire rea și cele de la demoni care imită vederea, iar trei curate; iar fără formă sunt douăzeci și opt”¹⁵.

O a doua formă de reprezentare mintală o constituie acele „*theoremata*”, în care se combină rațiunea spirituală a lucrurilor cu atașamentul minții și al trupului față de ele. „*Theoremata*” sunt, în gândirea lui Evagrie, reprezentările intuitive ale minții omenești asupra realităților existente. În stare de nepătimire a minții,

să teoretizeze despre Dumnezeu, ci „trăire”, „experimentare” a adevărilor transmise, în baza unei argumentații duhovnicești izvorâte din practicarea lor. Vezi Ieromonah Gabriel Bunge, **Evagrie Ponticul. O introducere**, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 160.

¹³ Evagre le Pontique, **Sur les pensees**, editions du texte grec, introduction, traduction, notes et index par Paul Gehin, Claire Guillaumont et Antoine Guillaumont, collection „Sources chretiennes”, no. 438, Cerf, Paris, 1998, p. 14.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Evagrie Ponticul, *Reflecțiile lui Evagrie*, II, 62, în volumul Evagrie Ponticul, **În luptă cu gândurile. Despre cele opt gânduri ale răutății și replici împotriva lor**, comentarii ieromonah Gabriel Bunge, traducere și prezentare diac. Ioan I. Ică jr., DEISIS, Sibiu, 2006, p. 358.

acestea se identifică la modul absolut cu „*noemata*“ și cu „*logoi*“, însă în stare de „pățimire“, de „păcătuire“, ele se combină cu propriile percepții ale sufletului, ce solicită și se impun minții cel mai adesea pe calea senzațiilor și a simțurilor. La acest etaj sau în această sferă a minții se poartă războiul duhovnicesc. În timp ce îngerii caută să elibereze mintea de înțelesurile materiale și păcătoase ale realităților supuse reflecției interioare și, prin aceasta, să statornicească aceste „*theoremata*“ și „*noemata*“ în „*logoi*“ (rațiuni ale lucrurilor), duhurile vrăjmașe caută să le atragă și să le pervertească, pentru ca să le lege de elementul de poftă și de plăcere, cu scopul de a le deturna și a le impregna de elementul material și senzual, dând naștere, prin lipsă de discernământ a minții, păcatelor.

Prin creație și în stare restaurată, mintea se hrănește din cugetarea asupra rațiunilor prime ale lucrurilor, însă căderea în păcatul primordial o face să trăiască o înspăimântătoare familiaritate cu ispita și gândurile ușor alunecoase în patimi. Împotriva acestora și spre statornicirea în cugetări curate, duhovnicești și mântuitoare, ea trebuie să lupte cu înverșunare.

Evagrie face, în cadrul scrierilor sale, ample analize gândurilor – *logismos*¹⁶. Prin *logismoi*, „Sfinții Părinți înțeleg nălucirile și reprezentările mintale în spatele cărora se află de fapt adevăratele gânduri“¹⁷. Cel mai adesea, în scrierile evagriene, termenul „*logismos*“ are un sens peiorativ, desemnând gândurile rele, pe care le sugerează demonii¹⁸.

Scriitorul pontic identifică, la modul general, *gânduri firești*, care se nasc și conduc spre urmări bune, conforme cu firea creată bună de către Dumnezeu și *gânduri împotriva firii*, născute din poftă și din irascibilitate și ducând la pervertirea firii, la aruncarea ei în stare de păcat și boală spirituală¹⁹.

Evagrie distinge, de asemenea, *gândurile bune* de cele *rele* sau *demonice*. Gândurile rele provin din partea pățimașă a sufletului, adică din *timos* și din *epitimitikon* și sunt comune și animalelor²⁰. Ele caută să subjuge mintea, îndemnând-o

¹⁶ Ieromonah Gabriel Bunge, **Akedia. Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii**, prezentare și traducere: diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 55: „Noțiunea de «gând» (*logismos*) e la fel de ambivalentă în limbajul monahismului antic ca și noțiunea de «lume» (*kosmos*) în scrierile Noului Testament, și din aceleași motive. În și pentru sine, gândul e o manifestare naturală și bună a vieții noastre sufletești, a simțirii și percepției de către noi a lucrurilor lumii. Într-un mod extrem de subtil, aceste gânduri pot însă deveni vehicul al unor intenții neconforme creației și atunci au înțelesul de «gândurile rele», în sensul unei invitații la rău. Ca atare, ele descoperă starea «inimii» noastre, fac vizibilă răutatea ei, depărtarea de Dumnezeu și căderea ei în propria sa captivitate“.

¹⁷ Mitropolit Hierotheos Vlachos, **Psihoterapia ortodoxă. Știința Sfinților Părinți**, traducere în limba română de Irina Luminița Niculescu, Editura Învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, 1998, p. 245.

¹⁸ Antoine Guillaumont, **Un psihosophe au désert. Évagre le Pontique**, Paris, 2004, p. 211.

¹⁹ Evagrie Ponticul, *Reflecțiile lui Evagrie*, II, 56, în *vol. cit.*, p. 358.

²⁰ Evagre le Pontique, **Ces des disciples d'Évagre**, éditions princeps du texte grec, introduction, traduction, notes et index par Paul Gehin, collection „Sources Chrétiennes“, no. 514, Editions Cerf, Paris, 2007, p. 60.

la păcatul cu gândul sau cu fapta²¹. Gândul bun, care poate proveni de la Dumnezeu, de la Sfintele Puteri și de la însăși firea omului, o fire creată bună și înclinată firesc spre împlinirea binelui, are de înfruntat două piedici în calea împlinirii sale: gândul rău și alegerea proastă sau păcătoasă. Gândul rău, însă, are de luptat cu trei gânduri: 1. cel provenit din mintea nepătimașă; 2. cel izvorât din alegerea cea bună sau dreaptă, ceea ce în limbajul ascetic înseamnă discernământ sau darul deosebirii duhurilor și 3. cel trimis de îngeri, sub forma îndemnelor spre fapte bune.

Gândurile bune și cele rele se află într-o neîncetată dispută și din acest motiv, Evagrie vorbește despre „gândurile care taie”²² și despre „gânduri care se taie”²³. În funcție de insistența și presiunea lor, cele care sunt mai puternice și se impun „le taie” pe cele care sunt biruite²⁴.

Un detaliu extrem de important în legătură cu lupta dintre aceste gânduri este acela că Dumnezeu ne răsplătește sau, dimpotrivă, ne osândește în funcție de „gândul cel dintâi”. Dacă acest gând a fost unul bun, indiferent de ispita și răutatea gândurilor ce „se taie”, „vom avea numai plata gândurilor ce ni le-am pus mai întâi, deoarece oameni fiind și luptând cu dracii, nu putem ține gândul drept nestricat, nici pe cel neispitit, odată ce avem în noi semințele virtuților. Dar dacă zăbovește cineva pe lângă gândurile care taie (de-al doilea), se așează în țara ispitorului și va lucra stârmit de ele”²⁵.

Detaliind considerațiile sale, Evagrie împarte gândurile în funcție de originea lor, în trei categorii: *gânduri îngerești*, *gânduri omenesti* și *gânduri drăcești*²⁶. Cele dintâi, gândurile îngerești „cercetează cu de-amănuntul firea lucrurilor și urmăresc înțelesurile și rosturile duhovnicești”²⁷. Gândul drăcesc²⁸, necunoscând logosul sau rațiunea divină a lucrurilor, scopul profund duhovnicesc pentru care Dumnezeu le-a creat, furișează fără rușine, plăcerea pe care ar putea-o acel lucru produce și zugrăvește minții „desfătarea și slava ce va veni de pe urma lui”²⁹. Gândul omenesc se află între acestea două. El nu se preocupă nici de rațiunea mai adâncă a realității cugetate, nici de plăcerea pe care ar putea-o oferi dobândirea

²¹ Mitropolit Hierotheos Vlachos, *op. cit.*, p. 251.

²² Evagrie Ponticul, *Capete despre deosebirea gândurilor*, în **Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii**, traducere, introducere și note de preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, membru al Academiei Române, ediția a IV-a, Harisma, București, p. 79.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*

²⁶ *Ibidem*, pp. 79–80.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Evagrie nu identifică însă în mod absolut gândurile rele cu demonii, arătând că sufletul, chiar dacă nu poate controla deplin atacul sau ispita acestor gânduri drăcești, poate însă să nu îi permită să persiste și să se sălășluiască în suflet. Cf. David Brakke, **Demons and the Making of the Monk**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2006, p. 54.

²⁹ Evagrie Ponticul, *Capete despre deosebirea gândurilor...*, în *vol. cit.*, p. 80.

și folosirea lucrurilor, ci aduce minții forma simplă a acestora, „despărțită de patimă și lăcomie“³⁰.

Potrivit lui, acestea pot avea o dublă cauzalitate. Ele provin fie din interior, din „sufletul pus în mișcare“³¹, fie din exterior, fiind generate de către demoni. Altfel, în timp ce unele își iau materia sau conținutul din interior, de la suflet, altele „își iau materia de la trup“³², căpătând consistență ca urmare a influenței drăcești.

Atunci când se înfățișează minții, orice lucru, persoană, realitate sau reprezentare, solicită reacția acesteia. În fața minții, lucrurile nu își păstrează nesfârșit caracterul lor neutru sau indiferent din punct de vedere spiritual, pentru că ele solicită o reacție, un răspuns din partea acesteia. Răspunsul se concretizează în una din două direcții: fie mintea, cercetându-l, îi descoperă logosul sau rațiunea sa primă, esențială, dumnezeiască, îl înțelege duhovnicește, în conformitate cu această rațiune a lui, fie caută în el latura de plăcere, modul prin care să-l posede și să își procure, prin intermediul lui, propria satisfacție și atunci cade în robie față de el.

Mintea poate, astfel, să dea un răspuns rațional și o finalitate duhovnicească oricărei realități sau reprezentări a ei sau, dimpotrivă, o semnificație păcătoasă. Aceasta din urmă se datorează poftei și plăcerii pe care i le atașează. Pofta de a intra în posesia lucrului respectiv și plăcerea de a dispune de el, de a-l consuma.

Fin cunoscător al lucrărilor, strategiilor și tehnicilor demonice, precum și al minții și sufletului omenesc, Evagrie Monahul împarte gândurile rele în unele „imateriale“, izvorâte mai ales din „întâia trufie“; altele „puțin materiale“, izvorâte din patima desfrânării; și altele „foarte materiale“, ce provin din slava deșartă și care, deși aparent par a avea un conținut spiritual, îl leagă pe om de lumea materială și de lucrurile ce o alcătuiesc³³.

Explicând mecanismele după care pătrund în minte gândurile pătimase, Evagrie arată că „gândul demonic“ este imaginea, reprezentarea inteligibilă sau „chipul“ unui lucru sensibil sau al unei persoane, ce se „alcătuiește în gândire“³⁴, la care mintea, „mișcată în mod pătimas“³⁵, adaugă în ascuns „ceva fără de lege“³⁶, întinând astfel gândul prim sau inițial și încercând să îl îndrepte și să îl conducă spre o finalitate greșită și păcătoasă.

Așadar, interpretând cuvintele Avvei Evagrie, ne dăm seama că nota ce diferențiază gândurile între ele este, în primul rând, originea lor, unele născându-se din lăuntru omului, din zonele cele mai tainice ale minții, altele fiind introduse

³⁰ *Ibidem.*

³¹ Evagrie Ponticul, *Reflecțiile lui Evagrie*, II, 48, în *vol. cit.*, p. 357.

³² *Ibidem.*

³³ Evagrie Ponticul, *O polemică împotriva metodei replicilor*, în volumul Evagrie Ponticul, **În luptă cu gândurile...**, p. 364.

³⁴ *Idem*, *Reflecțiile lui Evagrie*, I, 13, în *vol. cit.*, p. 352.

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ibidem.*

în planul conștiinței din afară, prin intermediul simțurilor. Un alt criteriu de distingere a gândurilor îl constituie conținutul lor. Dacă gândurile simple omenești au caracterul de a fi neutre din punct de vedere spiritual, iar gândurile îngerești sau dumnezeiești au o structură rațională, pozitivă, aflându-se, prin intermediul minții, în legătură cu „bunele voiri“ ale lui Dumnezeu și conducând spre înduhovnicirea sau spiritualizarea tuturor trăirilor și a întregii ființe umane, gândurile drăcești sunt impregnate de simțire, de pasiune, de materialitate, dobândindu-și grosime și o păcătoasă consistență și căutând să lege mintea și întregul om – trup și suflet – până la robie, de lumea materială.

Dacă gândurile bune deschid „ochiul cel drept“ al sufletului, spre contemplarea lui Dumnezeu în întreaga Sa creație, gândurile rele, potrivit scriitorului pontic, „orbesc ochiul stâng al sufletului, cel care privește spre contemplarea făpturilor“³⁷, în sensul că acestea așează o ceață sau niște solzi, întunecând vederea cea duhovnicească a minții și împiedicând-o să se înalțe la Creatorul tuturor. În acest mod, ea se înfruptă din gustarea plăcerilor pe care le poate provoca lumea creată, nemaicăutând să descopere sensul lor duhovnicesc și ultim, legătura lor rațională cu Dumnezeu. Gândurile demonice îl leagă pe om de lumea materială și îi cantonează mintea în căutarea și explorarea plăcerilor pe care ea pare a le oferi, nereușind să transească acest plan inferior al existenței, spre deosebirea bogatei lumi spirituale, a multitudinii de manifestare a ei și a adevăratelor bucurii cele de măsură duhovnicească.

Acțiunea esențială a gândurilor drăcești, ca, de altfel, întreaga lucrare a duhurilor rele, este îndreptată, împotriva lui Dumnezeu, pe care acestea încearcă să Îl înfățișeze fie nedrept (gândurile desfrânării și ale slavei deșarte), fie părtinitor (gândurile de prima trufie), fie neputincios (gândurile celei de a doua trufii), fie nemilostiv (celelalte gânduri păcătoase, din lista clasică a lui Evagrie)³⁸.

Întâlnim în scrierile lui Evagrie și referiri profunde la efectul gândurilor și la gradul de culpabilitate a omului față de ele. Pe când gândurile naturale sau firești „vatămă prin timp“³⁹ și prin „consimțământ“⁴⁰, gândurile demonice, izvorâte din „alegerea rea“⁴¹, ca unele ce sunt potrivnice firii, vatămă și prin timp și prin lucrare⁴².

Operând această împărțire a gândurilor, Evagrie nu doar că avertizează asupra gândurilor păcătoase și contrare firii, ci arată că, scăpate de sub veghea necontenită a rațiunii, lipsite de trezvia minții, chiar și gândurile bune și firești pot fi ușor ispitite de diavol și pot aluneca spre păcate și patimi.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Idem, Reflecțiile lui Evagrie*, II, 49, în *vol. cit.*, p. 357.

³⁹ *Ibidem*, II, 45, p. 357.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

Ispita minții – lucrarea fanteziei și mecanismul memorării

În concepția lui Evagrie, lumea are un caracter profund organizat, se bazează pe o ierarhie foarte precisă și este o reală arenă de luptă duhovnicească. Astfel, arată el, „din firea rațională de sub cer“ (cf. Ecclesiast 1, 13), o parte luptă, o parte vine în ajutorul celei care luptă, iar o parte luptă cu cea care luptă, stârnind un apring război împotriva ei. Cei care luptă sunt oamenii, cei care le vin în ajutor ca aliați sunt îngerii lui Dumnezeu, iar împotriva lor sunt demonii cei răi⁴³.

Evagrie concepe un real asalt sau atac al gândurilor rele asupra minții, o luptă nevăzută a acestora pentru câștigarea ei de partea lor. Astfel, duhurile păcătoase atacă omul fie ca niște animale, așa cum sunt gândurile păcătoase, ce izvorăsc din poftă și din irascibilitate, căci acestea îl fac pe om asemănător animalelor și fiarelor sălbatice, iraționale; fie ca niște oameni, prin îndemnuri către patimi precum întristarea, slava deșartă și trufia, specifice ființei umane; fie amestecat, ca în cazul acediei⁴⁴.

Deși nu vorbește în termenii psihologiei abisale contemporane despre etajele sau instanțele conștiinței umane, Evagrie se dovedește a fi unul dintre cei mai adânci cunoscători creștini ai bogatei vieți interioare umane, demonstrând „o mare finețe în analiza patimilor și a mecanismelor lor“⁴⁵. Pentru el, mintea este asemenea unui rezervor inepuizabil, în care se adună, se depozitează și din care se activează amintiri, trăiri, impresii, reprezentări. Acest „rezervor“, mintea, funcționează după principii generale. „Memoria“ este cea care activează și scoate la suprafață gândurile, trăirile anterioare, arhivate în zonele cele mai tainice ale ei. Însă, în mod fundamental, mintea este „adevăratul centru și zona cea mai adâncă a personalității umane, creată după chipul lui Dumnezeu și capabilă de unirea cu El“⁴⁶.

Memoria, potrivit lui Evagrie, poate fi provocată fie de către îngerii buni pe o cale spirituală –, fie de duhurile rele, prin retrezirea unor impresii și amintiri. Chiar și atunci când ne-am detașat deplin de un păcat, ajungând să îl urâm cu puterea cu care altădată l-am iubit și chiar dacă această libertate deplină în raport cu păcatul respectiv se manifestă ca impasibilitate sau indiferență totală față de însăși amintirea lui, ceea ce în concepția și în limbajul mistic al scriitorului pontic se referă la nepătimire, duhurile cele întunecate, atunci când nu pot urzi noi căderi și păcate, caută cu violență să activeze în planul minții patimi trecute, biruite și chiar apuse, cu speranța că mintea, amintindu-și plăcerea pe care acestea i-au procurat-o, fie ea chiar și una de scurtă durată și de scăzută intensitate,

⁴³ Evagrie Ponticul, *Antireticul sau replici împotriva celor opt gânduri*, în volumul Evagrie Ponticul, **În luptă cu gândurile...**, p. 217.

⁴⁴ Evagrie Ponticul, *Refecțiile lui Evagrie*, II, 40, în *vol. cit.*, p. 356.

⁴⁵ Antoine et Claire Guillaumont, **Evagre le Pontique**, în **Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique**, tome IV, deuxième partie, Beauchesne, Paris, 1961, col. 1738.

⁴⁶ Luke Dysinger, OSB, *op. cit.*, p. 31.

să redeștepte în suflet dorința de a o retrăi, prin săvârșirea din nou a acestora. Speră ca, prin legarea minții de amintirile plăcute, dar trecute, să redeștepte întreg mecanismul reactualizării și al producerii lor.

Alături de lucrarea firească, naturală, a minții, Evagrie identifică și alte mecanisme după care lucrează psihismul uman: *fantezia* sau imaginația și *amintirea* sau rememorarea.

Evagrie distinge, cu mult discernământ, între „amintirile bune“, care vin de la Dumnezeu și de la îngeri, și „amintirile cele rele“ sau pătimișe.

Potrivit lui, facultatea rememorării sau a amintirii poate naște amintiri „simple“ și amintiri „păcătoase“. Amintirile „simple“ sunt cele aduse în minte de către Sfintele Puteri. Aceste amintiri, fie au un conținut pur spiritual, referindu-se la realitățile inteligibile, raționale, fie, atunci când fac referire la păcate din trecut sau la patimi anterioare, prin faptul că sunt retrezite de îngerii buni sau că în activitatea de reflecție și discernere asupra lor, mintea este asistată de aceștia, nu sunt impregnate de poftă și de dorința de reactivare și retrăire a plăcerii lor, ci, dimpotrivă, mintea simte repulsie până la ură deplină față de cauzele provocatoare ale lor, precum și de conținutul și efectele acestora.

Amintirile „pătimișe“, la care se referă frecvent Evagrie, sunt cele care au în atenția lor păcate și patimi săvârșite anterior și pe care caută demonii să le retrezească, în vederea săvârșirii lor, din nou.

În privința amintirilor păcătoase, cauza declanșării acestora din urmă o constituie afecțiunea păcătoasă față de lucruri sau, în exprimarea ascetului creștin, „dacă avem amintiri pătimișe, asta se datorează faptului că de la bun început am primit lucrurile în noi cu patimă; și invers: despre lucrurile pe care le-am primit în noi cu patimă vom avea amintiri pătimișe“⁴⁷.

În cadrul învățaturii sale despre structura tripartită a sufletului, patimile se ivesc din lipsa de control și discernământ a minții, ceea ce conduce spre dezechilibrul întregii structuri spirituale a omului și spre disfuncția sau relația pervertită dintre aceasta – *nous* – și celelalte două – *epitimitikon* și *thimos* – dar, mai ales între acestea două din urmă. În funcție de prevalența uneia sau a celeilalte dintre cele două componente iraționale ale aparatului psihic uman, se naște o serie sau alta de patimi. Aflăm, astfel, că lupta între păcat și virtute se duce tocmai în această parte „pătimișă“ sau „pătimitoare“ a sufletului. În stare firească sau naturală, îngerii buni caută să o îndemne spre fapte bune și virtuți, ceea ce îi procură o plăcere duhovnicească și o stare de fericire, ce izvorăște din ea, luptând, în acest mod, împotriva ispitelor drăcești. Demonii, însă, caută să atragă partea pătimișă a sufletului spre poftele lumești, încetșând-o și întunecând-o, târând după ea mintea, în baza legăturii lor indestructibile și a unității dintre cele trei părți ale sufletului. Astfel, mintea se face „trădătoare a virtuților“⁴⁸, luptând împotriva firii

⁴⁷ Evagrie Ponticul, *Tratatul practic*, în volumul Evagrie Ponticul, **Tratatul practic. Gnosticul**, studiu introductiv, traducere și comentarii de Cristian Bădiliță, Editura Polirom, 1997, p. 76.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 69.

sale⁴⁹. Așadar, potrivit concepției scriitorului pontic, mintea și, prin ea, întreg sufletul are o înclinație firească spre bine și spre împlinirea virtuților. Păcatul și cronicizarea lui sub forma patimilor reprezintă o boală a minții și a sufletului, o cădere din starea naturală bună, într-una rea și păcătoasă. Aceasta este „mintea rătăcită”⁵⁰, care s-a abătut, și-a trădat și a căzut din statutul ei original, acela de loc al sălășluirii minunate a lui Dumnezeu în adâncul sufletului omului.

Dincolo de aceste referințe, întâlnim în corpus-ul evagrian trimiteri dintre cele mai adânci din întreaga literatură ascetică, la gânduri sau „*logismoï*”. Deși le delimitează foarte clar și distinge și gânduri bune sau unele neutre din punct de vedere spiritual, legarea gândurilor de lucrarea duhurilor rele și apoi de manifestările păcatelor și a patimilor, Evagrie lasă să se înțeleagă faptul că, pentru el, ca, de altfel, pentru întreaga literatură ascetică, această legare a gândurilor reprezintă o cădere a minții, dovadă a slăbiciunii ei în lupta împotriva „gândurilor” rele. Identificate cu duhurile răutății, *logismoï* au, în concepția ascetului creștin, un sens negativ, peiorativ și demonic, pe care îl vom regăsi apoi în întreaga literatură ascetică răsăriteană, dar și din Apus⁵¹.

În plan teoretic, Evagrie are convingerea că gândurile sunt efecte ale păcatului original, actualizat în păcatele personale. Mintea omenescă, în faza anterioară căderii în acest păcat, era statornică în bine, alimentându-se continuu din cugătarea la Dumnezeu și la lucrările Sale. Ea avea o putere de străvedere a celor materiale, putând să pătrundă, oarecum asemănător lui Dumnezeu, în însăși esența realităților, în rațiunile tuturor celor create. În starea primordială, „era neîmpărțită la alte lucruri, fiind ațintită numai la Dumnezeu. Însă, din clipa săvârșirii păcatului strămoșesc, a început să lucreze gândul tăgăduirii și, în continuare, toate celelalte gânduri”⁵². Prin căderea în păcatul primordial, un păcat care a vizat deopotrivă partea trupească, dar și cea spirituală din constituția umană, trupului propunându-i înfruptarea din „fructul plăcut și cu roade bune de mâncat” (Facerea 2, 9), iar sufletului iluzia înălțării la capacitățile cunoașterii lui Dumnezeu, mintea omenescă s-a separat de Creatorul ei, fiind luată captivă de iubirea de sine⁵³, care dă naștere la gânduri, prin intermediul cărora să fie provocată în suflet plăcerea și să fie activată pofta.

Etapă activă, practică sau făptuitoare a vieții duhovnicești este descrisă ca o lucrare permanentă împotriva „duhurilor” sau „gândurilor” răutății, unele provenite din exterior, altele izvorând dintr-o minte bolnavă, însă nu în sensul peiorativ al exprimării vremurilor actuale, nici în accepțiunea psihologiei și psihiatriei con-

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 61.

⁵¹ Heinrich Bacht, *Logismos*, în *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique*, tome IX, Beauchesne, Paris, 1976, col. 956.

⁵² Ieromonah Benedict Aghioritul, *Gândurile și înfruntarea lor*, traducere din limba elenă de Ieroschim. Ștefan Lacoschiotul, Schitul Lacu, Sfântul Munte Athos, 2000, p. 9.

⁵³ Pr. prof. dr. John Meyendorff, *Originea gândirii monastice: Evagrie și Macarie*, trad. de preot prof. Alexandru Stan, în rev. „Studii Teologice”, anul XLVI (1993), nr. 5–6, p. 20.

temporane, ci în sensul unei minți care și-a pierdut starea ei inițială de sănătate, de unitate și raportare la Dumnezeu, dintr-o minte îmbolnăvită de păcat, deprinsă cu experiența acestuia și a numeroaselor sale forme și manifestări, dintre care cea dintâi se petrece la nivelul minții. O minte care, rupându-se de Dumnezeu, și-a pierdut starea sa naturală, firească, scindându-se și multiplicându-se într-o adevărată încrengătură de păcate care conduc la pierderea libertății ei reală, la căderea într-o grea robie față de patimi.

Pentru Evagrie, sufletul creștinului este un real câmp de luptă, între păcat și virtute, între Dumnezeu, prezent în „adâncul de taină“ al omului, din chiar clipele Botezului, alături de îngerii buni, pe de o parte, și îngerii răi, de cealaltă parte. Lupta acestora este pentru atragerea de partea lor a părții pătimase a sufletului, care înclină ușor într-o parte sau în cealaltă, datorită aspectului de afecțiune care o caracterizează și prin care ea se atașează de plăceri – fie cele duhovnicești, dar mai lesne de cele trupești. În timp ce îngerii buni caută să încline sufletul spre bucuriile duhovnicești și starea de fericire veșnică, pe care acestea o dăruiesc sufletului, duhurile viclene vor să atragă sufletul spre poftele lumești, promițându-i și amăgindu-l cu plăceri iluzorii. Lupta este cu atât mai grea, cu cât cele două lucrări sunt total contrare, în sensul că bucuriile duhovnicești oferite de faptele bune și de virtuțile creștine se dobândesc prin renunțarea la plăcerile trupești, după cum gustarea din efemerele plăceri trupești înseamnă tăgăduirea sufletului și a bogatei sale vieți, ignorarea etajului celui mai înalt al vieții – cel duhovnicesc și trăirea în platitudinea plăcerilor grosiere fizice. Or, aceasta echivalează cu a trăi în subteranele vieții și a gusta din vidul existenței.

Observăm, în cadrul acestor precizări ascetice, concepția profund optimistă a spiritualității primare, potrivit căreia firea omului este înclinată prin creație spre bine. Binele, frumosul, virtutea reprezintă starea firească a vieții umane, iar cultivarea lor constituie împlinirea vocației ei esențiale, în timp ce păcatul este o boală, o stare nefirească, paranaturală, contrară naturii umane zidită bună și spre lucrarea binelui. Oricât de puternică ar fi „bântuiala“ sau „atacul“ vrăjmaș și oricât ar fi omul de robit patimilor, el își păstrează bunătatea originară, în însuși „chipul lui Dumnezeu“, pe care îl poartă și pe care păcatele și patimile îl întunecă, dar care poate fi restabilit, restaurat și condus către „asemănarea“ cu Dumnezeu, către îndumnezeire sau unire cu Arhetipul său, prin pocăință și prin lucrarea virtuților.

Concepția lui Evagrie este aceea că atât virtuțile, cât și păcatele, deci atât îngerii buni, cât și demonii, câștigând de partea lor sufletul, îl orbesc, în sensul că, odată dobândit acesta, lucrarea binelui sau, dimpotrivă, lucrarea păcatului devine starea firească a sufletului, spre care acesta înclină în mod natural și pe care îl împlinește neabătut sau, precum se exprimă scriitorul pontic, „atât virtuțile, cât și viciile orbesc mintea: cele dintâi, pentru ca să nu vadă viciile; cele din urmă, pentru ca să nu vadă virtuțile“⁵⁴.

⁵⁴ Evagrie Ponticul, **Tratatul practic...**, p. 98.

Considerațiile ascetului creștin sunt, astfel, practice și actuale din perspectiva psihologiei experimentale, a psihiatriei și psihopatologiei contemporane. Calitatea de iscusit ascet și de scriitor experimental a lui Evagrie, contribuția sa fundamentală în cadrul literaturii creștine ascetico-mistice se descoperă și în analizele sale asupra gândurilor. Nimeni din literatura creștină nu a vorbit până la Evagrie cu atâta profunzime și insistență asupra acestor realități ale vieții umane inteligibile, iar toți cei care au făcut acest lucru după el au fost covârșitor influențați de convingerile sale. Sistematizarea celor opt gânduri ale răutății sau a celor opt patimi, a căror listă s-a impus în Răsărit prin scrierile sale, iar în Apus, prin intermediul Sfântului Ioan Casian, care le-a preluat și adaptat după „catalogul“ lui Evagrie, constituie partea cea mai importantă a contribuției sale la dezvoltarea limbajului și a învățăturilor ascetice creștine.

Considerații foarte importante face scriitorul pontic și cu privire la geneza păcatului sau mecanismul declanșării acestuia. Arătând că „e de cercetat dacă patimile se nasc din reflecție sau reflecția din patimi. Unii înclină către prima [păreră], alții, pentru a doua“⁵⁵, Evagrie conchide că la rădăcina acestora se află o senzație, căci „senzațiile declanșează patimile“⁵⁶. Prin aceasta, el elucidează, în legătură cu ispitele, ca prime forme potențiale ale păcatelor, mecanismul prin care aceste momeli, fie pătrunzând în câmpul minții din exterior, fie născându-se dintr-o minte scindată de păcat, creează în mintea omului o senzație de relativă plăcere. Experiența ascetică a Răsăritului creștin, exprimată prin marii ei nevoitori, arată că păcatul caută să ne amăgească și să ne atragă de partea lui prin intermediul unor false și exagerate promisiuni de plăcere. Ne promite că ne va oferi o „dulceață“ pe care nu am mai gustat-o niciodată în viața noastră și în nici un caz la intensitatea pe care el caută să ne-o procure. Iar mintea mai întâi, iar apoi trupul și întreg omul, se concentrează în căutarea și obținerea ei. Creează adevărate scenarii, din care elimină orice cauză opritoare, orice persoană, loc sau lucru, ce i-ar putea împiedica sau întârzia dobândirea acesteia. În această fază, păcatul îl solicită integral pe om, fizic și psihic, iar el se oferă lui cu foarte multă ușurință, tocmai sperând că va primi răsplată proporțională cu eforturile sale depline. Or, falsitatea și minciuna cea mai mare a păcatului constă și în faptul că ne promite totul sau aproape totul, însă, după împlinirea sau satisfacerea lui, omul păcătos constată că el nu i-a oferit prea mult, în comparație cu falsele promisiuni. Omul i s-a dăruit integral, i-a dat totul sau aproape totul, și-a investit toate puterile și capacitățile sale lui, pentru a descoperi apoi, cu un gust amar al zădărniceii, cu un sentiment profund al eșecului și inutilității, faptul că, deși i-a cerut, iar el i-a oferit totul sau aproape totul, păcatul nu i-a dat în schimb nimic sau aproape nimic și de aici sentimentul de eșec existențial, de vid sufletesc, de reală ratare a țintei – mântuirea și de slujire a răului.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 77.

⁵⁶ *Idem*, *Capete despre deosebirea gândurilor...*, p. 77.

Referința lui Evagrie la „senzațiile care declanșează patimile”⁵⁷ dă de înțeles faptul că, în fenomenologia sau etapele păcatului, căderea minții se produce atunci când mintea se atașează de impresia produsă de păcat. Atragerea minții de partea păcatului se realizează atunci când mintea, ca una ce trebuia să rodească rațiuni ferme, judecăți de valoare pline de discernământ, abdică de la acest rol și lasă să se impregneze în conținuturile sale – impresii, senzații și trăiri afective, care atrag sufletul mai ușor în satisfacerea lor.

Evagrie identifică patru căi generale prin intermediul cărora mintea poate primi „înțelesuri”: *simțul văzului*, cel al *auzului*, *memoria* și *temperamentul*. Prin văz, ea primește reprezentarea unui lucru care poate fi curată sau păcătoasă și care îi poate imprima sau nu minții imaginea lucrului respectiv. Auzul unor cuvinte ziditoare în plan spiritual sau, dimpotrivă, ispititoare și păcătoase caută, la rândul său, să imprime conținutul lor, încărcătura lor spirituală în minte, pentru a o înclina spre actualizarea lor, prin fapte. Memoria este cea care, mișcată de îngerii buni, redevine exercițiile spirituale folositoare, dar, mișcată de demoni, caută să readucă la suprafața conștiinței experiențele păcătoase și vrednice de osândă. Aceasta poate fi, potrivit lui Evagrie, ușor „răscolită” de draci, care încearcă să întipărească în suflet conținuturi păcătoase⁵⁸. La toate acestea contribuie în mod copleșitor firea sau temperamentul, la unii alungând ispitele drăcești și înmulțind virtuțile, în cazul unui temperament sau al unei firi echilibrate, înclinată firesc sau prin nevoită spre asceză; la alții, purtați și mânați de o fire rebelă și un temperament impulsiv, „coleric” și „pasional”, conducând fatal spre păcat.

Evagrie vorbește, în cazul primirii ispitei și a păcatului, despre o reală „întipărire” a minții din partea dracilor. De pe această treaptă a răului, dintr-o scară ce coboară în adâncurile tenebroase ale iadului, păcatul devine, prin stăruința în robia față de el, un automatism, un reflex moral involuntar și pătimaș, spre care mintea – lipsită de împotrivire, devine o roabă neputincioasă, o unealtă prin care demonii își înmulțesc răutatea în viața păcătosului și prin el în întreaga lume.

Evagrie cunoaște o stare paroxistică de năvălire demonică, în special în rugăciune – provocarea de tulburări hormonale sau „umorale”. Văzând, vrăjmașul dușman că nu reușește să provoace imaginația spre plăceri viitoare și nici amintirea spre păcatele și patimile apuse, caută să îl tulbure pe nevoitor prin „cele de jos” sau trupești. El se silește să imprime sau să îi întipărească minții „năluciri ciudate”, amestecate, în care poftele și plăcerile trupești să se împreuneze cu cele spirituale, creând confuzie și tulburare minții, silindu-o mintea să primească „o anumită formă”, adică reprezentarea păcatului.

Un lucru extrem de important pe care îl subliniază Evagrie în scrierile sale, atunci când descrie lupta nevoitorului împotriva „duhurilor răutăților” și împotriva patimilor este acela că omul nu se află niciodată singur în acest „război nevăzut”, pentru că Dumnezeu îl susține și îi dă putere împotriva demonilor. Alături de El,

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 76.

lupta aceasta este vegheată de către îngerul păzitor și de către îngerii cei buni, fiecare dintre ei specializați în lupta împotriva unei patimi și căutând să îl ajute pe suflet să le biruiască. Îngerii, spune Evagrie, „stau de față împreună cu noi, bucurându-se și rugându-se pentru noi. Dacă suntem prin urmare cu nepăsare și primim gânduri potrivnice, îi amărăm foarte tare, dat fiind că ei se luptă atâta pentru noi, iar noi nu avem să ne rugăm lui Dumnezeu nici pentru noi înșine, ci disprețuind slujba noastră și, părăsind pe Stăpânul și Dumnezeu acestora, petrecem cu necurații draci”⁵⁹.

Cu ajutorul acestora și prin nevoițe ascetice, mintea își redobândește curăția ei originală, rodind gânduri duhovnicești și mântuitoare. Ea este, astfel, un rezervor de „conținuturi” spirituale și de „înțelesuri”, origine a cuvintelor și faptelor umane. Într-o minte nepătimitoare, toate aceste înțelesuri sunt curate și legate de rațiunile lui Dumnezeu, Care Se odihnește într-o astfel de inimă, devenită un „tron al dumnezeirii” Sale. Însă într-o minte păcătoasă, aceste reprezentări sunt impregnate de poftă și de plăcere, prin legătura lor cu simțirea, aflată permanent în căutarea fie de noi plăceri, fie prin readucerea aminte a celor trecute și apuse.

Referințele asupra rolului inimii în lupta spirituală sunt sărace și aceasta datorită întâietății pe care el o acordă minții. Totuși, scriitorul creștin precizează un lucru fundamental în legătură cu lucrarea inimii, și anume faptul că în lupta noastră împotriva formelor răului, diavolul nu cunoaște niciodată inima omului printr-o intuiție nemijlocită, ci doar prin analogie, supraveghind mișcările trupului, ce conduc spre cele din lăuntrul său. Cunoașterea directă și deplină a lor aparține, potrivit scriitorului creștin, doar lui Dumnezeu și Puterilor Sale Îngerești. Ideea sa generală este aceea că diavolul nu cunoaște niciodată direct reprezentările minții și trăirile sufletului, însă încearcă să le descopere din manifestările exterioare ale omului. Cunoașterea demonilor asupra oamenilor este una exterioară, ei având nevoie de semne, cuvinte rostite, mișcări ale trupului pentru a cunoaște patimile oamenilor⁶⁰, observându-le și descifrându-le cu multă abilitate. Demonii, crede Evagrie, intuiesc gândurile noastre „numai după cuvintele rostite sau mișcările exterioare ale trupului”⁶¹. Buni strategii, ei ispitesc omul exact cu ceea ce văd „în fața sufletului” acestuia, adică formele de exteriorizare a gândurilor, crezând că unindu-se cu acestea, vor putea pătrunde în sufletul și în inima omului.

Scriitorul neptic vorbește – și este singurul care o face cu atâta insistență în întreaga literatură ascetică – despre o „atingere” a diavolului de creier, care „schimbă lumina minții, precum voiește”⁶². Scopul esențial al acestei tulburări a luminii minții, adică a puterii de a deosebi just, de a discerne, îl constituie stârni-

⁵⁹ *Idem, Cuvânt despre rugăciune*, în **Filocalia...**, vol. I, p. 116.

⁶⁰ Antoine et Claire Guillaumont, **Démon: littérature monastique, în Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique**, tome III, Beauchesne, Paris, 1957, col. 200

⁶¹ Ieromonah Gabriel Bunge, **Părintele duhovnicesc...**, p. 128.

⁶² Evagrie Ponticul, **Cuvânt despre rugăciune...**, p. 115.

rea patimii slavei deșarte, „spre gândul de a face mintea să se pronunțe cu ușurătate, prin păreri proprii, despre cunoștința dumnezeiască ființială”⁶³. Însă, dezvoltă Evagrie, „îngerul lui Dumnezeu, arătându-se, oprește, cu cuvântul numai, lucrarea potrivnică din noi și mișcă lumina minții la lucrarea fără rătăcire”⁶⁴.

În fond, consideră Evagrie, toată lupta diavolului Îl vizează pe Dumnezeu, însă neputând să lupte direct cu Acesta, luptă prin intermediul creaturilor Lui și în mod deosebit al creaturii Sale celei mai de preț – omul, care poartă chipul Creatorului său și crezând, astfel, că o victorie particulară asupra unui om înseamnă o victorie împotriva lui Dumnezeu Însuși.

Pentru Evagrie, mintea reprezintă locul de luptă, câmpul de bătaie, în care se înfruntă întâi sufletul cu taberele ostile și vrăjmașe ale nevăzuților demoni. Aici se dă marea luptă pentru mântuire, aici se concentrează toată puterea și rezistența sufletului de a se împotrivi răului și păcatului și tot aici lovesc cetele viclene, căutând să câștige acest spațiu lăuntric al omului, „văzduhul” inimii lui, știind că, odată câștigat acesta, omul devine pierdut în integritatea constituției sale: trup și suflet.

Scrierile lui Evagrie probează un antimesalianism convins. Deși vorbește despre înfruntarea celor două tabere: Puterile Îngerești cu legiunile drăcești, fiecare dintre aceste forțe căutând să-și câștige sufletul de partea sa, nicăieri, în scrierile sale, ascetul creștin nu vorbește despre o împreună sălășluire sau despre o coabitare a celor două tabere. Chiar dacă ele se află într-o neîncetată și cruntă luptă pentru a pune stăpânire pe minte și suflet, în timp ce Dumnezeu lucrează, după Botez, din adâncul tainic al omului, din mintea lui, taberele vrăjmașe se năpustesc „din văzduh”, adică din afara sufletului. Calea pătrunderii lor în lăuntrul omului o constituie trupul, prin variatele sale facultăți, simțuri, funcții și trebuințe. Această pătrundere și posesiune demonică este favorizată de simțurile trupești, care reprezintă adevărate ferestre, mediul de legătură și convergență între cele două lumi: lumea interioară, spirituală, a omului, cu bogatele și nuanțatele ei manifestări, și lumea exterioară, cu numeroasele ei ispite și capcane, o lume pe care Evagrie o socotește a fi „ademenitoare”. În starea de robie – *prospatheia* – simțurile trupești devin asemenea unor tentacule nevăzute, prin care omul se leagă de lumea materială și prin intermediul cărora gustă din dulceața și plăcerea aparentă a realităților ce o alcătuiesc. Treapta cea mai de jos a acestei robii față de plăcerile materiale o constituie despiritualizarea totală, dezbrăcarea chiar și de cea mai mică semnificație spirituală a lucrurilor, experiența lor doar din perspectiva plăcerii trupești. Pătimașul ajunge, astfel, să devină simplu „trupesc”, chiar și în cele mai spirituale și înalte experiențe duhovnicești. Prin asceză, adică prin înduhovnicire, tentaculele care îl țineau legat de lumea materială, se desprind de aceasta, astfel încât omul, altădată aplecat și preocupat aproape exclusiv de cele trupești și trecătoare, își întoarce toate puterile asupra sufletului său și asupra vieții sale inte-

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ *Ibidem.*

rioare, ajungând să devină nematerialnic și spiritual până și în trupul său, dar nu în sensul suprimării lui și al anihilării trebuințelor sale generale, ci în sensul înduhovnicirii lor depline, a copleșirii lor de către semnificațiile spirituale.

Mintea constituie, așadar, pentru Evagrie, locul de luptă între cele două tabere: îngerii buni și duhurile vrăjmașe, iar păcatul sau virtutea ia naștere din atitudinea minții față de ele. Atunci când ea se împotrivește și, ajutată de puterile cerești, replică și respinge atacurile drăcești, se nasc virtuțile creștine, în funcție de partea sau facultatea trupească sau spirituală ce a fost cel mai intens sollicitată. Când, dimpotrivă, mintea se lasă atrasă de iluzia plăcerilor promise de duhurile urâtoare de suflet, ajungând apoi să consimtă la împlinirea îndemnului celui rău, dă naștere la păcate și patimi dintre cele mai variate, în funcție, și de această dată, de facultățile minții sau organele trupului implicate predilect în împlinirea păcatului.

SFÂNTA TAINĂ A CĂSĂTORIEI ȘI VIRTUTEA FECIORIEI ÎN AȘEZĂMINTELE SFINȚILOR PĂRINȚI

Preot dr. MIRCEA CRICOVEAN

Considerații preliminare

Pentru creștinul care dorea să ducă o viață ascetică în epoca primară a Bisericii, lucrurile nu erau chiar așa de ușor de dus la îndeplinire întrucât, la vremea aceea, nu exista o instituție ascetică și reguli precise care să-l ghideze în această practică. În afară de starea financiară/sărăcia în care se afla, dictată de poziția socială și datoriile față de familie și prieteni-obediința/supunerea – care depindea din nou de poziția socială – fecioria era singurul aspect al vieții lui pe care cel ce dorea să devină ascet/monah era stăpân. Prin urmare, se adoptă o viață în abstenență așa cum consideră de cuviință fiecare pentru a intra în serviciul Domnului. Faptele pe care se întemeia viața îmbunătățită a unui creștin erau caritatea, rugăciunea și darea de pomană.

Cu încetul, numărul monahilor va crește considerabil. Pentru Biserică, vor constitui o mândrie. Datorită felului lor de viețuire, se vor învrednici din partea comunității de o oarecare recunoaștere. Astfel, vor avea locuri speciale de onoare la slujbele divine și vor fi menționați imediat după preoți. Gradual, vor fi atrași și alți membri, chiar dacă nu întotdeauna cei ce făceau parte din rândurile creștinilor aveau motive la fel de demne precum cei care, cu multă jertfelnicie, înțelegeau să-L slujească în acest mod pe Domnul Hristos.

Vom observa că spre sfârșitul secolului al II-lea și începutul celui de al III-lea, creștinii sunt organizați în cvasi-comunități de către episcopi, având reguli stricte și bine definite. Toate erau îndeplinite cu scopul de a-i proteja de pericolul lumii exterioare. Între recomandările pe care le primea un asemenea creștin, menționăm pe acelea care se refereau la ținuta vestimentară, rugăciunea din timpul zilei și faptele de caritate care trebuiau să fie îndeplinite în acord cu principiile evanghelice. Chiar dacă unii mai trăiau împreună cu familiile lor, erau sfătuiți să-și ducă viața în sărăcie, feciorie/castitate și supunere.

Căsătoria și fecioria în viziunea Părinților Bisericii

Chiar dacă monahismul creștin nu a luat ființă odată cu întemeierea Bisericii văzute, creștinii din Biserica primară au avut dorința să-și petreacă viața în curăție și feciorie. Unii dintre creștini au ales, spre desăvârșire, calea căsătoriei, iar alții, fecioria.

Cei care alegeau fecioria ca și cale spre împlinire, se bucurau de șederea în permanență alături de Dumnezeu. Așa explică Atenagora Atenianul dorința unora dintre creștinii Bisericii primare de a nu se căsători. El spune, ca unul ce a fost un creștin împlinitor al poruncilor Domnului că, la creștini, sunt mulți bărbați și femei „care, de dragul nădejzii că pentru o astfel de jertfă mai mare vor ajunge să fie cu Dumnezeu, au îmbătrânit fără să se căsătorească”¹.

Învățătura lăsată de Mântuitorul nu a rămas fără ecou în sufletul primilor creștini. Așa că, potrivit Sfântului Iustin Martirul și Filosoful, mulți dintre bărbați și femei „care au ajuns la vârsta de șaiszeci de ani sau șaptezeci de ani și care din pruncie au fost ucenici ai lui Hristos, au rămas curați, iar eu doresc să se arate în tot neamul oamenilor niște astfel de ființe. Pentru ce am mai aminti aici de mulțimea nenumărată a celor ce și-au schimbat viața lor de desfrâu, când au aflat această învățătură?...”².

Ascetismul își are temeiul în exemplul dat de Iisus Hristos, atât timp cât și-a desfășurat activitatea pe pământ. Diferiți cercetători au căutat să explice originile monahismului. Potrivit unuia dintre aceștia³, monahismul este un fenomen complex aflat în strânsă legătură cu condițiile religioase, sociale și politice existente în perioada când a luat naștere. Adevăratul motiv, însă, pentru care creștinii renunțau la lume era iubirea pe care o nutreau față de Domnul Hristos, dublată de dorința de a-l urma îndeaproape și de a intra în posesia darurilor promise celor care-L urmau.

Sfânta Taină a Cununiei aduce curăție celor care trăiesc în viața familială. Unirea dintre bărbat și femeie nu trebuie să aibă loc după poftă carnale, ci aceasta să fie împlinită în Domnul⁴. Viața de familie îl ajută pe cel care alege această cale, spre a gusta din bucuriile împărăției lui Dumnezeu dacă va păstra legământul căsătoriei fără prihană⁵.

Sfântul Iustin Martirul și Filozoful recunoaște în Taina Căsătoriei o posibilitate⁶ de a ajunge spre desăvârșire. Aceasta fără a exclude calea ascetică, pe care foarte

¹ Atenagora Atenianul, **Solie în favoarea creștinilor**, XXXII, traducere, introducere, note și indici de pr. prof. dr. Teodor Bodogae, în **Apologeți de limbă greacă**, Editura IBMBOR, București, 1980, p. 501.

² Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia I*, XV, PSB, 2, p. 34.

³ F. Martinez, **L'ascetisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église**, Paris, 1913, p. 12.

⁴ Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Policarp*, 4, 2 în PSB, 1, p. 188.

⁵ *Idem*, *Epistola către Smirneni*, XIII, 1, PSB, 1, p. 186.

⁶ Sfântul Iustin Martirul și Filozoful, A.I., XXIX, p. 44.

mulți din Părinții Bisericii au considerat-o că este superioară spre atingerea desăvârșirii.

Pentru Clement al Alexandriei, căsătoria este sfântă⁷. Este locul unde cei căsătoriți împlinesc poruncile Domnului. Împlinirea poruncilor divine duce implicit la mântuire. Căsătoria este unirea firească dintre un bărbat și o femeie. Desfrâul este un lucru împotriva firii precum „*diavolul este departe de Dumnezeu*”⁸.

În ce privește raportul dintre căsătorie și feciorie, Ambrozie dă întâietate fecioriei. Părintele latin nu disprețuiește căsătoria pe care o socotește benefică, întrucât se asigură urmași ai neamului omenesc. Cu toate acestea, castitatea sau „*fecioria este mai bună, fiindcă prin ea se dobândește moștenirea împărăției cerești*”⁹. Totuși, în alt loc, același Părinte menționează faptul că jugul sau „*calea fecioriei este bună, dar este grea și cu urcuș înalt, cerând puteri mari pentru a merge pe ea. Este bună și văduvia și nu este atât de grea ca cea de mai înainte, dar cere și ea atenție la cotituri și coaste. Bună este și calea căsătoriei, mai întinsă dar mai ocolită, pe care merg cei mai mulți până ce ajung în tabăra Sfinților. Există așa-dar, premii pentru feciorie, există răsplată pentru văduvie, este loc chiar și pentru meritele căsătoriei. Treptele lor sunt și creșteri ale virtuților*”¹⁰.

În epistola cu numărul XXII¹¹, trimisă discipolei sale, Fericitul Ieronim face trimiteri la viața petrecută în deșert, cu scopul de a o întări pe evlavioasa femeie pentru a se dedica vieții ascetice. Deșertului, Fericitul Ieronim i se adresează cu următoarele cuvinte: „*O, deșertule, smălțuit cu florile lui Hristos, singurătate în care se formează pietrele cu care se clădește cetatea marelui Împărat! O, deșertule în care te împărtășești mai mult decât orice de intimitatea cu Dumnezeu! Ce faci tu în lume, fratele meu, tu care ești mai mare decât lumea? Cât timp vei mai rămâne încă cufundat în umbra caselor? Cât timp vei mai rămâne încă prizonier în temnița orașelor pline de fum?... Te temi să-ți ucizi mădularele extenuate prin posturi, întinzându-le pe pământul gol?... Te înspăimântă oare imensitatea deșertului? Să faci încă sufletul tău o plimbare în paradis! Ori de câte ori te înalți cu cugetul, încetezi de-a sălășlui în deșert*”¹².

În deșertul Egiptului există trei feluri de monahi. Cei care trăiesc în viața chinovială, în comun, sunt datori cu ascultarea totală față de mai marele lor. Anahoreții, constituie o a doua categorie de monahi și stau cât mai departe de

⁷ Clement Alexandrinul, *Stromata*, III, 12, 84.2, traducere, cuvânt înainte, note și indici de pr. dr. D. Fecioru, în Clement Alexandrinul, *Scrieri*. Partea a doua, col. PSB, 5, Editura IBMBOR, București, 1982, p. 224.

⁸ *Idem, ibidem*, III, 12, 84. 4.

⁹ Sfântul Ambrozie al Milanului, *Scrisoarea a XLII-a*, 3, traducere și note prof. David Popescu, col. PSB, 53, p. 202.

¹⁰ *Idem, Scrisoarea a LXIII-a*, 40, PSB, 53, p. 255.

¹¹ PL, XXII, col. 394-425.

¹² Fericitul Ieronim, *Epistola XIV-a*, 10, PL, XXII, col. 353, *apud* Mitropolit Nicolae Corneanu, *Farmecul pustiului*, în vol. *Patristica Mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creștine*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1987, p. 168.

oameni. În fine, cea de a treia categorie cu totul neindicată o formează grupările a doi sau trei oameni de mănăstire care au totul în comun. Fericitul Ieronim consideră periculoase întrunirile lor, întrucât ei locuind „*câte doi sau trei împreună, nu în număr mai mare, după placul lor și trăiesc din câștigul muncii lor, din care pun o parte la un loc, cât e de lipsă pentru întreținerea lor. Ei locuiesc cea mai mare parte în orașe și târguri și ca și când meșteșugul (ars), dar nu viața lor ar fi sfântă, tot ce vând are un preț mai ridicat. Între ei e multă ceartă, pentru că ei, trăind din proprietatea lor, nu vor să se supună nimănui. Ei fac concursuri de post (solent certare jejuniis) și fac ceea ce ar trebui să exercite numai în ascuns, obiectul unui concurs, ori a unor întreceri. Totul la ei este afectat: mânecele largi, sandalele zdrențuite, haina aspră, suspinurile dese, cercetarea fecioarelor, bârfirea preoților și când vine o sărbătoare mănâncă până vomiază*”¹³.

Fericitul Ieronim, așadar, aprobă doar viața monahală chinovială și cea anahoretă. Într-o scrisoare către Rusticum, afirmă următoarele: „*Mie îmi place să fii în comunitatea sfinților, să nu te înveți singur și să nu intri fără conducător pe calea pe care n-ai intrat niciodată, ca să nu te abați îndată în altă parte și să te expui greșelii; ca să nu faci mai mult sau mai puțin decât e de trebuință; ca să nu obosești alergând, sau să întârzi și să adormi. În singurătate repede se furizează mândria. Și dacă cel ce petrece în ea postește puțin și nu vede om, își dă oarecare importanță. Uitând de sine, de unde și pentru ce vine, rățăcește cu inima înăuntru și cu limba afară. Judecă, împotriva voinței Apostolului, pe servii străini. Unde vrea pofta; doarme cât vrea; nu se teme de nimeni; face ce voiește; pe toți îi socotește inferiori; e mai des în orașe decât în chilie. Între frați simulează modestia cel ce se ciocnește cu mulțimile în piețe. Deci ce? Osândim viața solitară? Cătuși de puțin nu. Căci am lăudat-o adeseori. Dar din îngustimea mănăstirilor și a acestui mod de viață vrem să iasă ostași pe care asprimea pustiului nu-i înspăimântă; care au dat mult timp proba viețuirii lor; care au fost cei mai mici dintre toți, ca să fie cei dintâi dintre toți; pe care nici foamea, nici săturarea nu i-a biruit vreodată; care se bucură de sărăcie; a căror purtare, grai, privire, mers, învățătură, e virtuoaasă; care nu știu să se arate, asemenea unor oameni inepti, plini de putere împotriva dracilor, ce luptă contra lor, ca să uimească pe oamenii neexperimentați și de rând și prin aceasta să adune câștiguri*”¹⁴.

Preocuparea pentru cinstea fecioarelor și modul cum să se poarte femeile a fost și în atenția Sfântului Grigorie Teologul. Femeile, înainte de toate, trebuie să se îngrijească de felul în care trebuie să placă Mirelui Ceresc¹⁵.

Ieronim tratează problema fecioriei mai ales în scrisoarea către Eustochium, cu numărul XXII și în cea către Demetrius cu numărul CXXX¹⁶. Modul cum

¹³ *Idem, Epistola XXII-a*, PL, 22, col. 419, apud pr. prof. D. Stăniloae, *Temeiuri dogmatice și duhovnicești pentru viața monahală de obște*, în „ST”, nr. 7–8, 1952, p. 379.

¹⁴ PL, 22, col. 1097, apud pr. prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, pp. 381–382.

¹⁵ Sfântul Grigorie din Nazianz, *Epistola 244*, PG, 37, col. 338 AB.

¹⁶ PL, 22, col. 1107–1124.

trebuie să se comporte o femeie înaintea lui Dumnezeu pentru a-I bineplăcea a fost o preocupare constantă a Fericitului Ieronim. Într-o epistolă către Marcela despre boala Blesilei, Fericitul Ieronim arată că, în permanentă, „ochiul creștinului să se scandalizeze văzând pe acele femei care își pictează ochii și obrajii cu rumeneală și nu mai știu cu ce alt fard, ale căror fețe sulemenite, pocite din pricina prea multului alb, se aseamănă unor idoli, cărora dacă le scapă din întâmplare câteva lacrimi involuntare, își lasă pe obraji urma și dungile. Astfel de femei nu pot afla nici măcar de la alții că au îmbătrânit; ele își așează pe cap un etaj de păr fals; ele vreau să lase impresia că fruntea lor plină de riduri mai păstrează încă o tinerețe ce a dispărut; clătinându-se deja, ele își dau aere de fete tinere înaintea unei mulțimi de fetițe și imberbi. O femeie creștină ar trebui să roșească de rușine dacă, spre a părea frumoasă, ar violenta natura...”¹⁷.

Fericitul Ieronim, într-o altă epistolă către Furia, continuă aceeași idee: „Desfrânata de care vorbește Evanghelia care a fost botezată în lacrimile ei, care a șters picioarele Domnului cu părul capului ei, cea care mai-nainte duse în rătăcire atâtea suflete, această desfrânată a fost mântuită. Dar ea nu purta nici păr ondulat, nici pantofi care fac zgomot, nu-și înnegrea sprâncenele cu fard, nici nu-și descoperea grațiile printr-un fel neglijent de a se purta. Ce efect produc rujul și creta asupra feței unei creștine? Una își așează pe obraji și pe buze o roșeață înșelătoare, cealaltă pe față și pe gât un alb mincinos. Și într-un caz și în altul avem de-a face cu un mijloc de a atâta inimile tinere, de a întreține focul pătimitor; este semnul unui suflet nerușinat. Aceste podoabe nu vin de la Dumnezeu, ci sunt o perdea după care se ascunde Antihrist. Cu ce încredere ai putea întoarce spre cer o față pe care Creatorul n-o cunoaște?”¹⁸. Îndemnuri asemănătoare sunt trimise de către Părintele latin către o mamă și fiica ei, care locuiau în Galia: „Cu toată simplitatea și culoarea închisă a îmbrăcămintei tale, totuși simțăminte tale nu sunt un secret ci iată: te îngrijești ca haina să nu-ți aibă vreo îndoitură; o desfăci într-adins pentru ca să se vadă ceva de dinăuntru; acoperind ceea ce e rușinos, descoperi ceea ce e frumos; porți încălțăminte neagră și strălucitoare a cărei scârțâitură doar, atrage după tine tineri; îți înfășori sânii cu panglici, îți strângi pieptul cu un corset îngust; părul îți cade pe frunte sau peste urechi; manteluța o lași uneori să se desfacă spre a-ți dezgoli umeri albi și apoi imediat, ca și când s-ar fi întâmplat totul fără voia ta, îți acoperi ceea ce într-adins ai lăsat să se descopere; și când apari în public, îți acoperi fața ca din pudoare și după exemplul curtezanelor nu lași să se vadă decât ceea ce ar putea place mai mult...”¹⁹. Orice dorință de împodobire nejustificată, este un prilej de pierdere a

¹⁷ Fericitul Ieronim, *Epistola XXXVIII*, 3, PL, XXII, col. 464, *apud* Mitropolit Nicolae Corneanu, *Sfinții Părinți și unele aspecte ale societății vremii lor. Cenzura luxului feminin*, în vol. **Patristica Mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creștine**, Editura Mitropoliei Banatului, 1987, pp. 278–279.

¹⁸ *Idem*, *Epistola LIV*, 7, PL, XXII, col. 553 *apud* Mitropolit Nicolae Corneanu, *op. cit.*, p. 279.

¹⁹ *Idem*, *Epistola CXVII*, 7, PL, XXII, col. 957–958, *apud* Mitropolit Nicolae Corneanu, *op. cit.*, pp. 279–280.

mântuirii, spune Fericitul Ieronim creștinei Laeta: „*Ferește-te de a îngăuri urechile fiicei tale, de a-i farda cu pudră și ruj fața închinată lui Iisus Hristos, de a-i acoperi gâtul cu aur și perle, de a-i încărca capul cu pietre prețioase ori de a-i roși părul, de teamă ca această culoare să nu prevestească focul Gheenei*”²⁰. Nu fără rezultat a fost îndemnul făcut de către Fericitul Ieronim acestor femei. Spre pildă, Blesila „*văduva noastră nu părăsise oglinda căutând în fiecare zi să-și adauge ceea ce-i lipsea pentru a place; acum încă grăiește cu credință: «Toți cei care contemplăm mărirea Domnului fără a avea vâlul pe față, suntem transformați în chipul său și înaintăm din lumină în lumină prin darul Duhului Domnului». Oarecând femeile îi aranjau părul cu artă și capu-i inocent era presat sub frizura încârlionțată; acum își neglijează coafura și știe că îi este suficient să-și acopere capul cu un voal. Atunci saltelele de puf îi păreau prea dure și numai cu greu se culca pe un pat delicat; acum se scoală cu grabă la rugăciune, și cu o voce sonoră, intonând aleluia înaintea celorlalte, ea începe cea dintâi să laude pe Domnul ei. Ea îngenunchiază pe pământul gol, iar șiroaie de lacrimi spală fața pe care oarecând a mănjit-o cu psimitium. După rugăciune cântă psalmi și, cu capul obosit, genunchii tremurând, ochii toropiți de somn, de abia își îngăduie puțină odihnă, atât de mare îi este ardoarea. Cu o haină de culoare închisă, nu-i mai pasă prosternându-se la pământ că se va murdări. Încălțăminteia îi este modestă, iar prețul pantofilor auriți l-a împărțit săracilor. Centura nu-i mai lucește de aur și de pietre scumpe; acum are un cordon de lână simplă și obișnuită care poate să-i strângă îmbrăcămintea mai degrabă decât să i-o taie*”²¹.

Sfântul Vasile cel Mare consideră călugăria o curajoasă imitare a vieții Domnului care, din dragoste pentru noi oamenii, și-a luat trup omenesc²². Cel care îmbracă haina monahală, acuzând „*deșertăciunea vieții acesteia, convins că plăcerile veacului își găsesc încă de aici de pe pământ pieirea, întrucât ele nu pregătesc decât o hrană a focului veșnic și că de altfel și trecerea lor este repede*”²³, caută a bineplăcea lui Dumnezeu. Plăcerile vieții lumești, în comparație cu bucuriile duhovnicești, nu pot fi catalogate decât mijloace prin care se ajunge la pieire. Cei care au devenit insensibili la ispita acestei lumi, vor avea posibilitatea să dobândească bunapăcere a Domnului.

Candidatul, la marea chemare a Domnului de a-I fi supus urmaș, va trebui să aibă în vedere că drumul ascezei este extrem de greu. Monahul pe calea desăvârșirii nu este singur. Dumnezeu va fi de partea sa și jugul călugăriei va fi asemenea jugului blând al Domnului²⁴.

²⁰ *Idem, Epistola CVII, 5, PL, 22, col. 872, apud Mitropolit Nicolae Corneanu, op. cit., p. 279.*

²¹ *Idem, Epistola XXXVIII, 4, PL, 22, col. 464–465, apud Mitropolit Nicolae Corneanu, op. cit., p. 281.*

²² Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 23, PG, 32, col. 293C–296 B.*

²³ *Idem, ibidem, col. 293 C.*

²⁴ *Idem, ibidem, col. 296 A.*

Monahul și, de altfel, orice creștin, este dator să se îndeletnicească și cu studiul. El va trebui să aibă în atenție, mai ales, citirea Sfintei Scripturi pentru a bineplăcea lui Dumnezeu²⁵ întru toate. În drumul său spre desavârșire, monahul va trebui să aibă sprijinul unui frate mai mare sau, mai exact, al unui duhovnic. Scriind unui călugăr, în acest sens, Sfântul Vasile cel Mare, despre dorința unui creștin de a deveni monah, consemna următoarele: „*Eu l-am amânat pentru mai târziu, cu toate că râvna pe care o are de a lua aici cununa dragostei celei după Dumnezeu, întrucât doream ca împreună cu Cuvioșia Ta să-l ungem în vederea unor astfel de lupte și să-i dăm ca dascăl pe unul dintre voi, tocmai pe cel pe care l-ar fi cerut el, ca să-l deprindă deplin și ca să facem din el, după dorința lui vie și fericită, un luptător încercat, în stare să rănească și să culce la pământ pe căpetenia întunericului și, împreună cu el, și pe duhurile răutății, cu care avem de luptat, după cum ne spune Apostolul*”²⁶.

Cel care îmbracă chipul îngeresc nu devine inutil în raport cu lumea, chiar dacă ni se pare că am putea considera lucrurile în acest fel. Înălțimea chemării monahale este așa de frumos conturată de Sfântul Vasile cel Mare în epistolarul său. Bunăoară, într-o scrisoare²⁷ în care mustră pe un călugăr căzut în grave păcate, Sfântul Părinte îi arată dulceața viețuirii evanghelice de care s-a îndepărtat. Astfel, viața monahală reprezintă o cale înțeleaptă de viațuire a unui om, o rânduială cât se poate de precisă pentru a ajunge la bunătățile nesfârșite promise de Dumnezeu.

Depunătorul voturilor monahale strălucește mai mult ca aurul. El este un punct de referință pentru întreagă natură și pentru pietrele nesimțitoare²⁸ și, poate, chiar pentru dușmanii cei mai înverșunați care ar putea dori un rău oarecare aparținătorilor cinului monahal. Călugării sunt asemenați de Sfântul Vasile cu neamul cel de cinste al Sionului. Tăriile cerului, întreaga oaste cerească și ceata fericitorilor viețuitori după poruncile lui Hristos îl cinstesc pe cel care, cu adevărat, se leapădă de mocirla acestei lumi. Cel care duce viața îngerească încă fiind aici pe pământ, păstrând legământul neștirbit al fecioriei²⁹, va trebui să lupte neîncetat, până la victoria finală împotriva patimilor³⁰.

Efortul susținut, pe care orice om trebuie să-l depună pentru a ajunge la îndumnezeire, se regăsește în aceea că noi încă nu am scăpat de grosișul materiei. Potrivit unui teolog român, prin înrobirea în felurite patimi, omul ajunge să constate că a ajuns la „*cel mai coborât nivel la care poate cădea ființa omenească*”³¹. În acest sens, Sfântul Vasile cel Mare spunea călugărului Urbikos că „*după cum dintre valuri, unul coboară, altul se ridică, pe când un al treilea se frânge înnegrindu-*

²⁵ *Idem, Epistola 22*, PG, 32, col. 288 B–293 B, [PSB, 12, p. 154].

²⁶ *Idem, Epistola 23*, PG, 32, col. 296 B, [PSB, 12, p. 160].

²⁷ *Idem, Epistola 44*, PG, 32, col. 360 D–364 D.

²⁸ *Idem, ibidem*, col. 361 A.

²⁹ *Idem, Epistola 117*, PG, 32, col. 533 C.

³⁰ *Idem, Epistola 123*, PG, 32, col. 544 AC.

³¹ Preot profesor dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica**, Editura IBMBOR, București, 1992, p. 55.

se din pricina izbiturilor, tot așa și din patimile noastre omenești unele s-au oprit, altele sunt în curs de desfășurare, pe când altele se formează din nou, încât, după cât s-ar părea, ar exista o singură scăpare din răutăți: ori să ne facem cu timpul una cu ele, ori să ne smulgem din calea celor ce ne urmăresc³².

Pentru cel căzut din înălțimea făgăduințelor vieții monahale, Sfântul Părinte nu simte altceva decât dezgust și rușine. Iată ce-i spune unui călugăr căzut în patimi de necinste: „O teamă îndoită a cuprins cutele cugetului meu din pricina simțămintelor pe care le nutresc față de tine. În primul rând mă copleșește o stare de scârbă lipsită de milă, care mă duce la răutate; în al doilea rând, dimpotrivă, dacă aș vrea să privesc lucrurile mai cu milă, starea aceasta m-ar sili să mă schimb în chip nedrept, până a mă arăta prea îngăduitor față de păcat. Așa se face că, pe când mă pregăteam să compun epistola aceasta am ajuns ca, pe de-o parte, în urma unor anumite considerente, să-mi fac mai sprintenă mâna care-mi fusese amorțită până atunci; pe de altă parte, fața care-mi era nedumerită în urma încurcăturii în care tu m-ai pus, n-am avut puterea s-o schimb deloc: atât de tare mă copleșise rușinea, din pricina greșelii tale, încât trăsăturile gurii mi s-au slăbănogit dintr-o dată, iar buzele au început să tremure³³.

Monahul care, după ce a făgăduit că își va păstra viața în curăție, păcătuiește, nu face altceva decât să-L nesocotească pe Dumnezeu și să aducă un mare deserviciu cinului monahal înaintea oamenilor. Cel care păcătuiește grav înaintea lui Dumnezeu este acuzat că s-a folosit „de un jurământ fals³⁴ și, mai mult, a „făcut să se răsfrângă rușinea până la apostoli și la Mântuitorul însuși³⁵.

Cu câtă durere scria Sfântul Vasile cel Mare, celui căzut din cinstea călugăriei, următoarele rânduri: „Ai făcut de râs mândria fecioriei, ți-ai bătut joc de votul cumpătării. Noi înșine ne-am transformat într-un teatru de prizonieri: iudeii și păgânii râd în comedii lor de noi. Ai împărțit cinstea călugărilor în două cete: pe cei mai conștiincioși i-a dus la spaimă și la lașitate, făcându-i să se mai și mire de puterea diavolului; din cei căldicei tu ai făcut oameni care se iau la întrecere cu desfrânații. Ai nimicit pe cât ți-a stat în putere mândria lui Hristos, Care a zis: «Îndrăzniți, Eu am biruit lumea». Pentru patria ta tu ai umplut până sus vasul necinstei. Ai împlinit într-adevăr ceea ce se spune în cartea pildelor: «ca un cerb rănit cu săgeata la ficat»³⁶.

Celui care a devenit rob propriilor patimi, Sfântul Vasile îi mai dă o șansă, în încercarea sa de a se îndrepta. Nimic nu va fi pierdut dacă cel căzut în diferite patimi va dori cu sinceritate să se întoarcă la Dumnezeu. Păcătosul trebuie să aibă puterea de a-și reveni în sine: „Drept aceea, dacă ți-a mai rămas vreo nădejde de mântuire, – asigură Sfântul Părinte pe călugărul căzut n.n. – dacă te mai gân-

³² Sfântul Vasile cel Mare, PG, 32, col. 544 C.

³³ *Idem*, Epistola 45, I, PG, 32, col. 365 A, [PSB, 12, pp. 200–201].

³⁴ *Idem*, *ibidem*, II, col. 368 B.

³⁵ *Idem*, *ibidem*.

³⁶ *Idem*, *ibidem*, col. 368 BC.

dești cât de puțin la Dumnezeu, dacă te mai dorești cât de cât după bunurile ce vor să vină, dacă mai păstrezi ceva din frica de pedepse care îți așteaptă pe cei nepocăiți, atunci întoarce-te din nou la viața de înfrânări, înalță-ți privirile către cer, revino în sineți, scutură-ți amorțeala simțurilor; lasă-te de patimi, scutură-te de amețeala care te-a cuprins, ridică-te împotriva celui care te-a doborât. Adună-ți toate puterile și ridică-te de jos. Adu-ți aminte de Păstorul cel bun, Care te va însoți și te va ridica. Și de te-ar ține cel rău de amândouă mâinile sau chiar de te-ar prinde și de urechi, tu saltă-te și fugi din preajma celui ce te-a rănit. Adu-ți aminte de ceea ce stă scris: «au doară cel ce cade nu se mai scoală?» Or, cel ce a fost bătut iată că poate fi îngrijit, cel atacat de fiare le poate îmblânzi, cel care mărturisește nu-i respins. Într-adevăr: «Domnul nu vrea moartea păcătoșului, ci ca să se întoarcă și să fie viu». Nu fii nepăsător la gândul că ai căzut și că de acuma ai rămas în prăpastia relelor. A venit vremea să te ridici, ai avut destulă vreme și de îndelungă răbdare, e vremea să te vindeci, vremea să te îndrepti. Ai alunecat? Trezește-te! Ai păcătuit? Ușurează-te! Nu mai umbla pe calea păcătoșilor, ci sari afară din ea! După ce te vei fi întors și-ți vei fi plâns păcatele, atunci vei fi mântuit, căci sănătatea ne-o dă truda, iar mântuirea, sudorile³⁷.

Alături, îi stau și ceilalți oameni în ceea ce privește efortul pe care va urma să-l depună cel care a căzut în mrejele păcatului. Sfântul Vasile cel Mare este încredințat că nu poate exista lege „care să osândească la moarte, ci o iertare care amână pedepsirea, care așteaptă îndreptarea”³⁸. Prin urmare, cel care s-a îndepărtat de Dumnezeu, este îndemnat să revină. Iată ce sfătuiește Marele Capadocian: „Ușile nu s-au închis încă, mirele așteaptă, nu păcatul e stăpân. Începe lupta din nou, nu mai sta la îndoială, fie-ți milă de tine însuși și de noi toți în Hristos Iisus Domnul nostru”³⁹.

Într-un alt loc, aceeași încurajare și dragoste părintească din partea Marelui Capadocian pentru cel păcătos: „Și ce-i de făcut acum? Fortăreața principală a vieții n-a căzut cu atâta frate; leacurile care pot însănătoși din nou nu și-au pierdut puterea, n-a fost zăvorâtă încă cetatea de adăpost. De aceea nu te situa mai jos decât toate răutățile, nu te duce cu gândul până la a te face ucigaș! Domnul știe cum să ridice pe cei care au căzut. Nu fugi departe, ci întoarce-te iar spre mine. Reia-ți din nou lucrările din tinerețe și nimicește prin fapte virtuozitate lipicioasă care se târâște pe jos. Îndreaptă-ți privirile spre ziua sfârșitului, cea atât de apropiată de viața noastră, înțelege cum au ajuns de acum fiii lui Israel și păgânii să fie duși spre închinarea ce se cuvine lui Dumnezeu și nu te îndepărta cu totul de Mântuitorul lumii. Nu te lăsa să ți se potrivească această hotărâre înfricoșătoare: «Nu vă cunosc pe voi»”⁴⁰.

³⁷ *Idem*, Epistola 44, II, PG, 32, col. 364 AB, [PSB, 12, pp.199–200].

³⁸ *Idem*, *ibidem*, col. 536 C.

³⁹ *Idem*, *ibidem*, col. 536 CD.

⁴⁰ *Idem*, Epistola 45, II, PG, 32, col. 368 C–369 A, [PSB, 12, p. 203].

Călugărului nu-i este îngăduit să uite de dulcele jug al comuniunii cu Mirele Ceresc⁴¹, de faptul că, prin pocăință sinceră, va reuși să se bucure de darurile cerești, încă de aici de pe pământ, și, la modul plener, când va fi făcut părtaș sau moștenitor al Împărăției lui Dumnezeu.

Căsătoria oprește omul din alunecarea spre patimi⁴², îndreptându-l spre Dumnezeu, nu spre vicii și nelegiuiri. Sfântul Ambrozie spune că „*cel ce nu-L urmează pe Domnul Dumnezeu său se îneacă în poftă și în desfrânare, patimi nimicitoare ale trupului. Iar cine s-a înecat și s-a scufundat în vârtejuri de acest fel a intrat în capcana necredinței [...]* De aici Domnul ne învață că acela care și-a dat sufletul său acestor feluri de nelegiuiri se dezbracă nu de hainele de lână, ci rămâne gol, adică fără virtute, care nu este îmbrăcăminte vremelnică, ci veșnică”⁴³. Bărbatul și femeia sunt egali înaintea lui Dumnezeu – spune Sfântul Părinte atunci când face o comparație între unirea dintre Adam și Eva și legământul dintre Hristos și Biserică – în sensul că toți creștinii „*suntem mădulare ale trupului lui Hristos, os din oasele Lui și carne din carnea Lui*”⁴⁴.

Copiii sunt o binecuvântare pentru familie, ei având datoria de a-și asculta părinții întru toate⁴⁵, dar și părinții, la rândul lor, arătându-le copiilor înțelegere. Sfântul Părinte nu consideră scopul căsătoriei nașterea de prunci, ci mai degrabă dragostea sau unirea dintre soți⁴⁶. Acolo unde nașterea de copii nu este posibilă, aceștia pot deveni membri ai familiei prin adopție. Propunem în cele ce urmează, pentru deplină edificare, un fragment din scrisoarea episcopului milanez către un părinte pe nume Sisinnius care a dat dovadă de multă înțelegere, dragoste și iertare pentru fiul său. Iată ce scria la vremea aceea Sfântul Părinte: „*Ai făcut bine că te-ai arătat ca adevărat tată, mai ales că supărarea ți-a fost îndreptățită. Este mai bine să se recunoască vina, pentru ca să fie mai mult lăudată îngăduința părintească. Dar a fost și o ocară față de tine ca părinte, fiindcă ar fi trebuit să alegi, după judecata ta, pe cea care ți-a devenit fiică și căreia i-ai devenit tată. Dacă avem copii fie prin naștere, fie prin alegere, la naștere vorbește întâmplarea, iar la alegere judecata. Și avem mai multă răspundere în adopțiune decât în nașterea fiilor: Căci dacă fii din naștere nu sunt buni, este vina firii, dar dacă sunt răi cei prin adopțiune, aceasta se socotește o greșeală a noastră. Ai avut, așadar, de ce să te superi pe fiu, dar ai avut și ce să-i ierți că și-a ales singur soția. Ai dobândit o fiică fără primejdia alegerii. Dacă a luat o soție bună, ți-a câștigat dragostea, iar dacă a greșit, să facă în viitor lucruri mai bune, să le respingă pe cele rele*”⁴⁷.

⁴¹ *Idem, Epistola 46, I, PG, 32, col. 372 A.*

⁴² Sfântul Ambrozie al Milanului, *Scrisoarea XLV-a*, 17, PSB, 53, p. 216.

⁴³ *Idem, Scrisoarea a LVIII-a*, 16, PSB, 53, pp. 242–243.

⁴⁴ *Idem, Scrisoarea a LXXVI-a*, 4, PSB, 53, p. 302.

⁴⁵ *Idem, Scrisoarea a LXXXIII-a*, 2, PSB, 53, p. 317.

⁴⁶ *Idem, Scrisoarea a XIX-a*, 7, PSB, 53, p. 101.

⁴⁷ *Idem, Scrisoarea a LXXXIII-a*, 2, PSB, 53, pp. 317–318.

Facem precizarea că, în vremea aceea, în Imperiul Roman, căsătoria copiilor se încheia de către șefii de familie, ca o consecință a autorității pe care aceștia o aveau asupra persoanelor ce se aflau în puterea lor familială (*patria potestas*); în dreptul clasic, pe lângă consimțământul capilor de familie, se cerea și cel al persoanelor ce urmau să se căsătorească. Treptat, va prevala în fapt voința acestora din urmă, drept urmare a slăbirii autorității lui *pater familias*⁴⁸.

Sfântul Părinte, jurist de excepție, cu o deschidere mare pentru epoca în care a trăit, dând dovadă de tact pastoral, respectă liberul consimțământ al celor doi care au devenit soț și soție. El mângâie așa pe tatăl îndurerat: „*Printr-o chibzuință mai matură este dată o față fiului de către părinte. Dar printr-o mai mare chează-șie de supunere este dusă de fiu la tată și intră în casa socrului dacă este dusă de bărbat. Fiindcă și fiul se teme că judecata sa nu place părintelui și nora că place socrilor serviciul ei de gospodină. Alegerea părintelui înlătură teama fiului, ca și umilința norei. Fiul nu va avea ce spune împotriva soției, fiindcă nu e vina lui, dacă s-a petrecut ceva rău, cum se mai întâmplă, ci mai mult se va strădui să se poată dovedi și la unul și la altul ceea ce este al său și în judecata lui față de soție și în supunerea ei față de el*”⁴⁹.

Pentru că am amintit de adopție în cele de mai sus, vom zăbovi și asupra termenului și felului cum cetățenii Imperiului Roman înțelegeau această instituție de drept roman. „Prin adopțiune înțelegem un artificiu juridic de menținere a puterii părintești și se materializează prin trecerea unui fiu de familie de sub supunerea celui care deținea titlatura de *pater familias* sub ascultarea altui *pater familias*”⁵⁰. Căile prin care se putea realiza adopția erau diferite, menționându-se contractul de vânzare-cumpărare, dezrobirile etc. Până în epoca imperială, soarta copiilor din afara căsătoriei era destul de dificilă, însă odată cu această perioadă apar unele proceduri specifice legitimării. Așa stând lucrurile, dacă părinții naturali se căsătoreau posterior nașterii copilului (*per subsequens matrimonium*), acesta devenea legitim, iar dacă o astfel de căsătorie nu era posibilă, deoarece mama murise sau își dedicase viața ascetismului religios, legitimarea se putea face printr-o hotărâre imperială (*per rescriptum principis*).

Dintre impedimentele pe care trebuie să le reținem cu privire la Taina Sfântă a Cununiei, în scrisorile ambroziene se insistă asupra opririi căsătoriei celor care sunt rude consagvine⁵¹, deoarece asupra acestor legături nu poți avea o altă părere sau un „*alt răspuns decât cel cuvenit legăturilor sfinte*”⁵². De fapt, Sfântul Părinte crede că a gândi la asemenea uniri care pot fi catalogate ca și „*lucruri de care ne este șfială să vorbim*”⁵³, este un lucru de necinste.

⁴⁸ Cristinel Murzea, **Drept roman**, ediția a II-a, Editura All Beck, București, 2003, p. 81.

⁴⁹ Sfântul Ambozie al Milanului, *Scrisoarea a LXXXIII-a*, 3, PSB, 53, p. 318.

⁵⁰ Cristinel Murzea, *op. cit.*, p. 84.

⁵¹ Sfântul Ambozie al Milanului, *Scrisoarea a LXXXIV-a*, 1, PSB, 53, p. 319.

⁵² *Idem, ibidem*.

⁵³ *Idem, ibidem*, 2.

Biserica interzice legăturile de unire chiar și între verii primari care sunt rude de gradul al IV-lea, înțelegându-se de aici că dacă „*interzice pe cele mai ușoare nu le îngăduie pe cele mai grave, ci le leagă unele de altele*”⁵⁴. Deși unele fapte sunt prevăzute expres în legile civile sau bisericești ca interzise, trebuie ținut seama și de lucrurile care „*sunt interzise de vocea naturii*”⁵⁵, care chiar dacă pune unele lucruri în categoria celor îngăduite nu le putem totuși eticheta ca fiind constructive⁵⁶. Răul vine din interiorul nostru. Gândurile de unire între rudele consagvine au fost și sunt considerate ca o fărâdelege și, prin urmare, sancționate ca atare. Sfântul Părinte arată că „*împăratul Teodosie a interzis chiar și căsătoria între verii primari și verii de-al doilea și a hotărât pedeapsă foarte aspră celui care va îndrăzni să pângărească sfințele legături dintre frați. Ei sunt egali unul față de celălalt. Sunt legați prin datoritiile de rudenie și de frăție și trebuie să respecte aceste legături*”⁵⁷.

Cei care se căsătoresc, atât bărbatul cât și femeia, trebuie să țină seama de podoaba virtuții, trăind în dragoste și în unire. Sfântul Părinte îndeamnă așa: „*Femeia să fie tovarășă, nu roabă a bărbatului; să fie condusă, nu constrânsă. Este nevrednică de căsătorie cea vrednică de sfadă. Iar bărbatul să-și conducă soția ca un cârmaci, s-o cinstească fiindu-i ea tovarășă de viață, să fie amândoi părtași la moștenirea harului*”⁵⁸.

Soții trebuie să aibă conștiința că vor deveni părinți ai copiilor lor. Cât de frumos sfătuia Ambrozie pe soțiile, mai ales pe cele care erau sau erau pe punctul de a deveni mame. Să-l ascultăm îndeaproape. Spunea așa: „*Mamelor, alăptați-vă copiii, iubiți-i. Rugați-vă pentru ei să fie ani mulți pe pământ, nu în pământ, ci pe pământ – cu toate că nimic n-are viață lungă pe acest pământ. Chiar ceea ce este îndelungat este de fapt scurt și repede trecător. Îndemnați-i să ia mai degrabă crucea Domnului decât să iubească această viață*”⁵⁹.

În căsnicie, atât bărbatul cât și femeia trebuie să se poarte potrivit cu firea lor, ne iubind luxul care poate duce la atâtea pagube sufletești. De asemenea, nu este permis ca soții să-și împrumute urâte obiceiuri unii de la alții, deoarece este așa „*de urât ca un bărbat să facă treburi femeiești. N-au decât să se opintească și să nască, dacă poartă plete ca femeile. Și totuși ele poartă voal pe cap, iar ei merg la război. Pot avea pricină de iertare cei care urmează obiceiurile lor patriotice, dar să-i urmeze pe barbari... Ce să zicem despre alții, care fac acest lucru din desfrânare, luându-și în serviciu din cei cu părul încrețit și cu brățări, fiind unii cu barbă mare și ceilalți cu părul lung? Cu adevărat nu este păzită cinstea acolo*

⁵⁴ *Idem, Scrisoarea LX-a, 4, PSB, 53, p. 244.*

⁵⁵ *Idem, ibidem, 5, p. 245.*

⁵⁶ *Idem, ibidem.*

⁵⁷ *Idem, ibidem, 8.*

⁵⁸ *Idem, ibidem, 107.*

⁵⁹ *Idem, ibidem, p. 108.*

*unde nu se ține deosebire între sexe, deși firea ne învață să păstrăm aceste deosebiri*⁶⁰.

Într-una din epistolele sale, Grigorie Teologul vorbește despre sfințenia căsătoriei creștine arătând că, dacă în dreptul roman căsătoria putea fi oricând desfăcută și repudierea era o măsură legală, în Biserică divorțul este cu totul străin de legile creștinești⁶¹.

Concluzii

Având în vedere cele menționate, se constată că nu puțini au fost aceia care au găsit că viața alături de familie ar constitui o piedică în calea idealurilor lor. Iată de ce, am întâlnit în curgerea istoriei și creștini care se retrag departe de lume. Aici, în liniște, se vor dedica practicii rugăciunii și penitenței. În acest sens, credem că este demnă de menționat personalitatea Sfântului Antonie – fondatorul monahismului eremit și a Sfântului Pahomie – fondatorul monahismului cenobit.

Pe de altă parte, tot Sfinții Părinți au apărut și tainica legătură dintre bărbat și femeie. Este un mister prin care totul se adună în Hristos, potrivit cuvintelor Sfântului Apostol Pavel. Relația dintre bărbat și femeie se desăvârșește în cadrul Bisericii. Ceea ce este firesc devine transfigurat, prin binecuvântarea Bisericii care dăruiește indisolubilitate căsătoriei celor doi.

⁶⁰ *Idem, Scrisoarea a LXIX-a, 6–7, PSB, 53, p. 281.*

⁶¹ Sfântul Grigorie din Nazianz, *Epistola 144, PG, 37, col. 245.*

SCRIERILE SFÂNTULUI IOAN CASSIAN

Preot COSTEL BURLACU

Deși nu a fost un scriitor fecund în ceea ce privește cantitatea scrierilor, a compensat numărul mic al volumelor prin calitatea duhovnicească a acestora. Trei scrieri, toate trei în limba latină, însă de o incomensurabilă valoare apreciată atât de Apus cât și de Răsărit. Operele sale au fost folositoare multor părinți și Scriitori Bisericești care s-au inspirat fie pentru organizarea vieții de obște la mănăstirile în care viețuiau, fie pentru a se îmbogăți spiritual. Astfel, nume precum: Sfântul Cezar de Arelate, Sfântul Benedict de Nursia, Sfântul Euheriu, Sfântul Casiodor, Ignațiu de Loyola, etc. mărturisesc prin cuvinte sau prin fapte cercetarea operelor marelui sfânt din Scytia¹. Titlurile volumelor sale vorbesc parcă de la sine:

• **Despre așezămintele mănăstirești cu viață de obște și despre remediile contra celor opt păcate capitale – „*De Institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*“.**

• **Convorbiri cu părinții – „*Conlationes Sanctorum Patrum*“.**

• **Despre Întruparea Domnului contra lui Nestorie – „*De incarnatione Domini contra Nestorium Libri*“.**

1. Despre așezămintele mănăstirești cu viață de obște și despre remediile contra celor opt păcate capitale – „*De Institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*“

Lucrarea aceasta este alcătuită din 12 cărți, împărțite în două părți, precedate de o scrisoare a episcopului Castor către sfântul autor și de răspunsul acestuia la scrisoarea primită. Se pare că această operă a ieșit de sub penița autorului la dorința episcopului de Apta Iulia² din Galia Narboneză, din sudul Franței de astăzi – Castor – după cum aflăm din cuvintele lui „tu dorești să pui temelii unui așezământ în felul celor din Orient și mai ales din Egipt... îmi ceri și mie... să iau parte cu

¹ Cf. pr. prof. Popa Ioasaf, *Sfinții Pahomie, Vasile cel Mare și Ioan Cassian*, în „MMS“, nr. 3, pp. 26–27.

² Pr. dr. Marcu Bănescu, *Sfântul Ioan Cassian* în vol. **Sfinți români și apărători ai dreptei credințe**, Editura IBMBOR, București, 1989, p. 226.

puținele mele cunoștințe la împlinirea dorințelor tale³. Redactarea lucrării a avut loc între anii 417–418.

Partea I este alcătuită din patru capitole și tratează pregătirea pentru lupta cea duhovnicească:

1.1. Despre veșmintele monahale

În acest capitol vorbește despre veșmintele călugărilor și arată că ele sunt chipul frumuseții lăuntrice a monahilor. Călugărul este reprezentat ca un ostaș al lui Hristos, gata fiind mereu de luptă, având mijlocul încins aidoma unor personalități din Vechiul Testament, precum Ilie, Enoh sau regii care plecau la luptă. Sfântul Părinte tratează fiecare piesă a veșmintelor monahului, astfel potcapul reprezintă starea de nevinovăție asemeni pruncilor spre care trebuie să tindă, coloviul arată că „ei sunt morți pentru viața pământească”⁴. Cordeaua sau analoboiul este „o bucată de pânză îndoită... care strânge îmbrăcămintea ca s-o lipească de trup să-l ajute astfel pe călugăr să facă fără lenevire toate lucrările lui”⁵. Mafrotul sau tunica este veșmântul prin care monahul își arată smerenia⁶ acest simbolism vine și de la denumirea ei „pera” care înseamnă desagă de cerșetor⁷ iar cojocul alcătuit din piele de capră sugerează omorârea tuturor pornirilor trupești din vârtoarea tinereții, când sângele este năvalnic și înfierbântat. Cârja simbolizează arma duhovnicească a celui ce s-a înrolat în războiul cu patimile iar sandalele arată că Dumnezeu a lăsat în grija omului și trupul pe care monahul trebuie să nu-l neglijeze.

Sfântul Ioan are grijă ca atunci când tratează fiecare parte a veșmintelor să se folosească și de citate din Sfânta Scriptură tocmai pentru a da greutate cuvintelor sale și pentru a-și argumenta temeinic fiecare idee.

1.2. Despre norma canonică a rugăciunilor și a psalmilor zilnici

În acest capitol se arată numărul de 12 psalmi care se obișnuiește a fi citit în Egipt și Tebaida, faptul că acest număr a fost descoperit prin minune îngerească, este amintit Sfântul Marcu al Alexandriei. De asemenea se prezintă disciplina care domnește în părțile Egiptului în ceea ce privește rugăciunea, deoarece frații stau cu multă atenție și ascultă textul psalmilor citit la strană. Apoi se prezintă tot

³ Ioan Cassian, *Așezăminte...*, în col. PSB, nr. 57, Editura IBMBOR, București, 1990, p. 109.

⁴ *Ibidem*, p. 116.

⁵ Rânduiala Cuviosului Ioan Casian, p. 346.

⁶ Cf. Ioan Cassian, *Așezăminte...*, în col. PSB, nr. 57, Editura IBMBOR, București, 1990, p. 117.

⁷ *Ibidem*, p. 117.

felul de reguli: când se face plecarea genunchilor și când este interzisă, faptul că este interzis unui frate de a se ruga cu cel ce a fost oprit de la rugăciune etc..

1.3. Despre rânduilele celor ce renunță la lume

Acest capitol este dedicat în totalitate celor care doresc să îmbrățișeze viața îngerească, viața monahală. Se arată rânduiala care trebuie urmată, ascultarea de care trebuie să dea dovadă, faptul că trebuie să renunțe la orice bun lumesc și să caute un monah bătrân care să-l povățuiască ca „să urce pe cele mai înalte culmi ale desăvârșirii”⁸. Capitolul acesta este deosebit din punct de vedere a sfaturilor care îi vizează direct pe monahi, este o comoară de învățături de care trebuie să țină seama orice om care dorește să intre în cinul monahal.

Partea a II-a arată „începutul descrierii luptei” și conține opt capitole dedicate fiecărui păcat capital în parte:

1. *Despre duhul lăcomiei* – duh care chinuie adesea pe eremiți și trebuie știut că „monahul întocmai ca la luptele olimpice nu va putea termina victorios luptele spirituale dacă nu va fi ieșit biruitor în luptele cărnii”⁹.

2. *Despre duhul desfrânării* – prin care ni se arată clar că la „postul spiritual nu se poate ajunge fără înfrânarea trupească”¹⁰.

3. *Despre duhul iubirii de arginți* – filarghia „este un război străin de natura noastră care la monah pornește ori din lânzezeala unei minți bolnave și amorțite ori dintr-o hotărâre greșită de a renunța la lume”¹¹.

4. *Despre duhul mâniei* – „care trebuie alungat din inimă pentru otrava ei ucigătoare”¹².

5. *Despre duhul tristeții* – „care nu-i mai îngăduie monahului să-și mai facă rugăciunile în bucuria de până atunci... nici să fie blând cu frații”¹³.

6. *Despre duhul neliniștii* – care odată ajuns stăpân pe bietul suflet „îi stârnește monahului silă de chilie, dispreț și desconsiderație față de frați...”¹⁴.

7. *Despre duhul slavei deșarte*, cenodexia care „îl asaltează pe monah nu numai trupește, ci și duhovnicește”¹⁵.

8. *Despre duhul trufiei* – „acest monstru foarte crud și mai mare decât toate păcatele de mai înainte, îi pierde cu o mușcătură îndeosebi pe cei desăvârșiți, aproape de ultima treaptă a virtuților”¹⁶.

⁸ *Ibidem*, p. 145.

⁹ *Ibidem*, p. 163.

¹⁰ *Ibidem*, p. 163.

¹¹ *Ibidem*, p. 198.

¹² *Ibidem*, p. 211.

¹³ *Ibidem*, p. 222.

¹⁴ *Ibidem*, p. 227.

¹⁵ *Ibidem*, p. 240.

¹⁶ *Ibidem*, p. 248.

Această lucrare este deosebită, este un adevărat tratat duhovnicesc, este un manual de medicină spirituală în care se arată simptomele fiecărui păcat în parte dar și tratamentul fiecărei patimi care ne depărtează de împărăția lui Dumnezeu. Poate fi socotită în același timp „o lucrare de ecclesiologie, un amplu eseu literar o dezbatere psihologică cu analize sufletești nuanțate și precise, demonstrând o mare înălțime spirituală și o cuprinzătoare experiență de viață, precum și o incitantă dezbatere pe teme etice , morale și practice“¹⁷.

2. Convorbiri cu părinții – „*Conlationes Sanctorum Patrum*“

Opera aceasta este o completare a „Așezămintelor“ și datorită conținutului ei de mare valoare este scrierea definitorie pentru marele scit. A fost scrisă între anii 426–429. Cititorului i se descoperă douăzeci și patru de dialoguri cu marii părinți ai pustiei în care sunt dezbătute diferite teme. Lucrarea este împărțită în trei părți după cum urmează:

1. *Convorbirile I–X*; această prima parte tratează ca temă principală contemplarea lui Dumnezeu, însă atinge și subiecte precum nestatornicia gândurilor, dreapta judecată, despre post, (avva Moise) pofta trupească (avva Serapion) păcatele duhovnicești, desăvârșirea prin rugăciune, problema antropomorfismului (avva Isaac) etc.

2. *Convorbirile XI–XVII* îi au ca protagoniști pe părinții Cheremon, Nestor și Iosif. Aceste convorbiri ne aduc în vedere problema desăvârșirii, harismele divine, știința duhovnicească cu cele trei ramuri ale ei – tropologia, alegoria și anagogia¹⁸ etc.

3. *Conlațiunile XVIII–XXIV* cuprind instrucțiuni pentru viața de obște dar și pentru eremitism. Astfel avva Piamon vorbește despre mai multe feluri de monahi: chinoviți, anahoreți, sarabaiți și unii monahi care „preferau singurătatea dar erau departe de viața duhovnicească desăvârșită... un fel ciudat de sihaștri“¹⁹.

Dialogurile cu monahii Egiptului nu sunt doar simple convorbiri, ci sunt probleme ale trăirilor monahale. Aceste cuvinte reprezintă tezaurul lăsat moștenire de părinții pustiei prin penița marelui Ioan Cassian. În această lucrare se află „o complexă analiză psihologică și religioasă a aspirațiilor spirituale ale monahilor însetați de Dumnezeu“²⁰. Însă pe lângă valoarea lor dogmatică și spiritual duhovnicească sunt și de o mare importanță literară deoarece autorul, deosebit de educat, a folosit toate mijloacele scriitoricești pentru a prezenta „viu și colorat nu

¹⁷ Mihail Diaconescu, *Istoria literaturii daco-romane*, Editura Alcor Edimpex, București, 1999, p. 540.

¹⁸ Cf. Ioan Cassian, *Convorbiri...*, în col. PSB, nr. 57, Editura IBMBOR, București, 1990, p. 555.

¹⁹ Pr. dr. Bănescu Marcu, *op. cit.*, p. 229.

²⁰ Henri Bremond, *Les Pères du désert*, vol. I, Paris, 1927, p. XXIII.

numai oameni și locuri, ci și idei și fapte... folosindu-se de epitete metafore comparații atât cu rol didactic cât și ornamental, folosite nu numai pentru a reliefa, ci și pentru a împodobi²¹.

3. Despre Întruparea Domnului contra lui Nestorie – *De incarnatione Domini contra Nestorium Libri*

Despre întruparea Domnului conține șapte cărți și a fost scrisă la cererea Papei Leon cel Mare, în jurul anului 430, pentru a face față ereziei ce tulbura ortodoxia la acea vreme. Autorul se folosește în această lucrare de predicile lui Nestorie și Pelagiu, din care citează, dar și din Sfânta Scriptură și operele Sfinților Părinți precum Ilarie de Pictavium, Ambrozie, Fericitul Ieronim etc.

Sfântul Ioan Cassian are meritul de a fi pionierul Apusului în ceea ce privește combaterea ereziei lui Nestorie, fiind astfel primul pas făcut în restabilirea liniștii privind nașterea Fiului lui Dumnezeu după trup.

Despre Întruparea Domnului se împarte în șapte cărți în care prezintă ereticului Nestorie argumente împotriva ineptiei pe care o susținea. Interesant este modul în care se adresează Sfântul Ioan, ca și când acela ar fi de față: „pe tine te întreb ereticule, pe tine, zi, te chem...”²², astfel mustrarea i-o adresează direct chiar dacă o face prin intermediul condeiului. Pe lângă adresarea directă, de câte ori face vreo referire la persoana lui Nestorie, îl numește eretic, tocmai pentru a diferenția învățătura ortodoxă de cea greșită.

Cartea I aseamănă ereziile din biserică cu o hidră, căreia, la fiecare lovitură de sabie îi apăreau mai multe capete; nimicirea ei nu s-a putut face decât cu foc, tot la fel ereziile din biserică trebuiesc tăiate cu sabia de foc a Sfântului Duh, căci numai așa pot arde toate măruntaiele învățăturii greșite. Continuă apoi cu enumerarea ereziilor vremii: ebioniții, sabelienii, arienii, eunomienii etc.

Cartea a II-a atacă direct pe Nestorie căruia îi aduce argumente scripturistice atât din Vechiul Testament – Psalmul 32, 9; Isaia 7, 14; 9, 5; cât și din Noul Testament – Luca 1, 35; 2, 11; Faptele Apostolilor 15, 10–11; prin care dovedește divinitatea Domnului Hristos.

Cartea a III-a tratează același subiect al dumnezeirii Mântuitorului insistând cu citate pauline, arătând că dumnezeirea nu poate fi despărțită de Hristos căci „Hristos este Dumnezeu și, unde vezi că este nedespărțită substanța lui Hristos și a lui Dumnezeu, recunoaște că și persoana este nedespărțită”²³.

²¹ Prof. Popescu David, *Valoarea literară a „convorbirilor” Sfântului Ioan Cassian*, în rev. „Mitropolia Olteniei”, 1988, nr. 2, p. 65.

²² Ioan Cassian, **Despre întruparea Domnului**, în col. PSB, nr. 57, Editura IBMBOR, București, 1990, p. 787.

²³ *Ibidem*.

Cartea a IV-a conține 13 capitole care arată că Fiul lui Dumnezeu este Dumnezeu, încă înainte de a lua trup omenesc, astfel la „plinirea vremii Dumnezeu a trimis pe Fiul Său“ (a. 4, 4) care s-a făcut și Fiu al omului.

Cărțile V–VII analizează nestorianismul și legăturile lui cu alte erezii precum sabelianismul și discută formulele de bază ale ereziei „nimeni nu naște pe cineva mai vechi ca sine“ respectiv „cel născut trebuie să fie deoființă cu născătorul“ pe care le demontează folosindu-se de o argumentare patristică foarte bine organizată.

În ceea ce privește stilul său, acesta face „dovada unor aptitudini literare remarcabile. Latina sa este limpede, curgătoare, ritmică și retorică iar mesajul transmis este clar și impecabil...“²⁴, foarte ușor de înțeles pentru cel care dorește să descopere adevărurile divine pe care acesta le apără.

²⁴ Pr. Ioan Mircea Ieliciu, **Har și libertate, în viziunea Sfântului Ioan Cassian**, Editura Paralela 45, București, 2002, p. 256.

TAINA SFÂNTULUI BOTEZ ÎN MISIUNEA ACTUALĂ A BISERICII

Preot MIHAI OLARIU

1. PRELIMINARII

Dascălii Bisericii observă că „răscumpărarea omului se face în trei timpuri: la Golgota, la Botez și la Parusie. Pe Golgota ea se îndeplinește în drept, în principiu și în potențialitate; la Botez ea se face în act, deși încă nedesăvârșită, în ziua Parusiei, ea se desăvârșește și se consumă”¹.

Mântuitorul Iisus Hristos a așezat în Biserică harul sfinților izvorât din Jertfa Crucii, spre a fi împărtășit omului, spre sfințenia vieții, într-o formă vizibilă, potrivit naturii sale. Acestea sunt Sfintele Taine, ca „arvuna moștenirii noastre, spre răscumpărarea celor câștigați de El, spre lauda măriei Lui” (Efeseni 1, 14). Ele sunt forme materiale ale pregustării în această viață a comuniunii veșnice cu Hristos. Unirea spirituală cu materialul nu contrazice firea lucrurilor, fiindcă atât trupul cât și sufletul reprezintă opera atotputerniciei lui Dumnezeu. Nefiind rea în sine, materia „poate fi pusă în contact cu spiritul și poate fi străbătută de spirit, fără ca acesta să se denatureze”².

Se știe că Sfintele Taine de inițiere au constituit încă de la întemeierea Bisericii temelia vieții creștine. Prin Botez ne naștem din nou, prin Mirungere ne întărim în viața cea nouă, iar prin Euharistie ne unim cu Hristos, devenind fiii lui Dumnezeu după har, moștenitori ai Împărăției cerurilor și mădulare ale Trupului tainic al Domnului³.

Botezul este numit și „ușa tainelor”, fiindcă numai prin Botez devenim fii ai lui Dumnezeu după har și mădulare vii ale Trupului Său tainic și numai astfel, botezați fiind, putem primi și celelalte Taine. Prin urmare, Botezul este Sfânta Taină care, prin întreita cufundare în apă și invocarea numelui Sfintei Treimi, șterge celui botezat păcatul strămoșesc și celelalte păcate săvârșite până în acel moment (dacă cel botezat este adult), se naște la o viață nouă, spirituală, și devine membru al Bisericii lui Hristos și fiu al lui Dumnezeu⁴.

¹ Prof. dr. Nicolae Chițescu, **Despre îndumnezeirea omului**, București, 1931, p. 15.

² Prof. N. Chițescu, pr. prof. I. Todoran, pr. prof. I. Petreună, **Teologia dogmatică și simbolistică**, vol. 2, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 196.

³ Î.P.S. dr. Laurențiu Streza, **Tainele de inițiere creștină în Bisericile Răsăritene**, Editura Trinitas, Iași, 2002, p. 5.

⁴ Prof. N. Chițescu, și colab, *op. cit.*, p. 206.

2. EFECTELE SFÂNTULUI BOTEZ

Din definiția Tainei Sfântului Botez, enunțată mai sus, rezultă că această Sfântă Taină are următoarele patru efecte:

1. Ștergerea păcatului strămoșesc și a păcatelor personale (în cazul în care cel botezat este adult).

2. Nașterea la o viață spirituală.

3. Cel botezat devine membru al Bisericii.

4. Cel botezat devine fiu al lui Dumnezeu.

Această clarificare este importantă, deoarece misiunea Bisericii în viața credincioșilor are ca obiectiv tocmai actualizarea efectelor Sfintei Taine a Botezului.

Referindu-se la efectele Botezului, Sfântul Ioan Gură de Aur arată că neofitul este o făptură cu totul nouă, conform cuvintelor Sfântului Apostol Pavel, care evidențiază explicit faptul că „dacă cineva este în Hristos, este o făptură nouă” (II Corinteni 5, 17). „Harul lui Dumnezeu remodelează și toarnă din nou sufletele, făcând din ele altele decât cele dinainte, nu transformând natura, ci schimbând voința și luminând ochiul minții, pentru a vedea limpede urâciunea păcatului și frumusețea virtuții. Ei au devenit membri ai unei alte cetăți, ai Ierusalimului ceresc, noi ostași ai lui Hristos, ostași duhovnicești ai Bisericii. Neofiții sunt ca niște stele care strălucesc pe pământ mai mult decât stelele pe ceruri, acelea dispar la venirea zilei, pe când aceștia încep să strălucească o dată cu ziua cea neapusă a învierii lui Hristos și vor străluci și mai puternic în ziua cea înfricoșată a arătării Lui din urmă, când «dreptii vor străluci ca soarele în împărăția cerurilor»” (Matei 13, 43). Cei ce ieri erau robi, acum sunt liberi (Matei 8, 36) și cetățeni ai Bisericii; cei ce mai înainte erau în rușinea păcatelor, sunt acum în siguranță și în dreptate. Căci ei sunt nu numai liberi, ci și sfinți, nu numai sfinți (Romani 1, 7), ci și drepti (Romani 2, 13), nu numai drepti, ci și fii (Romani 8, 14), nu numai fii, ci și moștenitori (Romani 7, 17), nu numai moștenitori, ci și frați (Matei 12, 50) ai lui Hristos, nu numai frați ai lui Hristos, ci și împreună-moștenitori (Romani 8, 17), nu numai împreună-moștenitori, ci și mădulare (I Corinteni 6, 15), nu numai mădulare, ci și templu (I Corinteni 3, 16), nu numai templu, ci și organe ale Duhului⁵.

În continuare, același Sfânt Părinte arată că cea mai puternică armă pe care Duhul a dat-o noilor Săi atleți înrolați în oastea luptătorilor lui Hristos, în măsură să o folosească în lupta împotriva răului și a păcatului, este sângele lui Hristos, sângele Noului Legământ. Sângele și apa care au curs din coasta Domnului cea împunsă cu sulița pe Cruce, erau simbolul apei Botezului și al sângelui Sfintelor Taine. Din coasta Sa a făcut, deci, Hristos Biserica în timpul morții Sale cu trupul, după cum din coasta lui Adam o făcuse pe Eva în timpul somnului acestuia⁶.

⁵ **Cateheze baptismale**, traducere din limba greaca veche de pr. Marcel Hancheș, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 2003, p. 21.

⁶ *Ibidem*, p. 23.

Prin Botez se șterge păcatul strămoșesc și celelalte păcate, în cazul adulților, încât nu mai rămâne nici urmă de ele, ne spune explicit Nicolae Cabasila⁷. Botezul ne readuce în starea de „posse non mori“, fără însă a anula urmările păcatului, cum ar fi suferința și înclinarea spre rău, sau diferitele afecte naturale precum: oboseala, foamea, setea etc.

În felul acesta putem vorbi de afectele conforme firii sau împotriva ei. Primele sunt firești, dar ele pot devini nefirești atunci când se săvârșesc prin voința noastră liberă, precum îmbuibarea, lenea etc.⁸

Din cele de mai sus rezultă că mântuirea depinde deopotrivă de har și de voința noastră încât Dascălii Bisericii arată că dacă nu este de față voința, nici Dumnezeu nu face ceva, deși ar putea, pentru libertatea voinței. Deci în voința omului stă ca Duhul să săvârșească opera de mântuire. Prin faptul că Botezul așează în noi harul ca putere spre faptă, el ne eliberează, adică ne face capabili să nu mai săvârșim răul, ci să săvârșim binele. Nu se mai lucrează răul prin noi în chip necesar, ci numai dacă voim facem răul. Restaurați în libertate, prin Botez, putem alege binele, însăși posibilitatea acestei alegeri fiind dovada desăvârșirii harului primit.

Așa cum arată Sfântul Marcu Ascetul: „curățirea s-a făcut tainic prin Botez, dar efectiv se află prin porunci. Dacă, botezându-ne nu ne-am eliberat de păcatul strămoșesc, e vădit că nu putem săvârși nici faptele libertății! Iar dacă putem să le săvârșim pe acestea e limpede că în chip tainic ne-am eliberat de robia păcatului... Dar pentru neglijarea poruncilor Celui ce ne-a curățat pe noi, suntem stăpâniți de păcat. Prin urmare, sau arată-mi că cei botezați nu pot să împlinească poruncile libertății și deci Botezul nu este desăvârșit, sau arătând noi că aceia au primit o astfel de putere să mărturisească toți că s-au eliberat prin harul lui Hristos, dar s-au predat pe ei înșiși în robia relexor, prin faptul că n-au împlinit toate poruncile și de aceea s-au făcut iarăși robi...“⁹. Diadoh al Foticeii ne spune în acest sens că „două bunuri ne aduce nouă Harul cel Sfânt prin Botezul renașterii... Cel dintâi ni se dăruiește îndată, căci ne înnoiește în apa însăși și luminează «chipul» nostru, spălând orice zbârcitură a păcatului nostru. Iar celălalt așteaptă să înfăptuiască împreună cu noi ceea ce este asemănarea. Deci când începe mintea să guste întru multă simțire din dulceața Prea Sfântului Duh suntem datori să știm că începe harul să zugrăvească, așa zicând, peste chip, asemănarea. Căci precum zugravii desenează întâi cu o singură culoare figura omului, apoi înflorind puțin câte puțin prin culoare, scot la arătare chipul viu al celui zugrăvit, până la firele părului, așa și Sfântul Har al lui Dumnezeu readuce întâi prin Botez «chipul» omului la forma în care era când a fost făcut, iar când vede dorind cu toată hotărârea frumusețea «asemănării» și stând goi și fără frică în atelierul Lui, înflorește o virtute prin alta și înaltă chipul sufletului din strălucire, dându-i puterea asemănării“¹⁰.

⁷ **Despre viața în Hristos**, trad. pr. prof. Teodor Bodogae, Sibiu, 1946, p. 40.

⁸ Magistrand Sorin Cosma, *Efectele Sfântului Botez din punct de vedere dogmatic*, în „Mitropolia Banatului“, nr. 9–10, anul 1964, p. 515.

⁹ **Despre Botez, Filocalia**, vol. I, trad. pr. prof. dr. D. Stăniloae, Sibiu 1946, p. 226.

¹⁰ *Cuvânt ascetic*, cap. 89, *op. cit.*, pp. 384–385.

Pe de altă parte s-a remarcat că Taina Sfântului Botez, ca lucrare a Duhului Sfânt, implică începutul și lucrarea credinței prin libera alegere a celui botezat, sub trei aspecte: convertirea, creșterea în credință, mărturisirea credinței în lume.

În primul rând: convertirea. În cazul pedobaptismului ea apare odată cu Taina Botezului, iar la adulți odată cu dorința de a fi membri ai Bisericii și fiii lui Dumnezeu. Prin Botez ne naștem din nou, omul cel vechi, subjugat păcatului moare, iar cel nou în Hristos învie, ceea ce înseamnă că fiind expresie autentică a credinței creștine, convertirea implică o moarte și o înviere, mai bine zis o „imitare“ a morții și învierii lui Hristos prin Botez. În acest sens trebuie înțelese și cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „omul nostru cel vechi a fost împreună răstignit cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, așa încât să nu mai fim robi păcatului... Și dacă am murit împreună cu Hristos, *credem* că vom și învia împreună cu El, știind că Hristos, după ce a înviat din morți, nu mai moare...“ (Romani 6, 8, 9)¹¹.

În al doilea rând, despre creșterea în credință putem spune că dacă prin actul convertirii baptismale credința în Hristos a fost sădită în noi ca dar prin lucrarea Duhului Sfânt, creșterea noastră în credință nu se înfăptuiește fără participarea noastră. Sfântul Botez este desăvârșit față de noi, dar noi suntem nedesăvârșiți față de el. Sfinții Părinți spun că credința nu stă numai în a ne fi botezat în Hristos, ci și în a împlini poruncile Lui. Așa cum prin Botez suntem din nou cu Dumnezeu, împăcați prin Jertfa lui Hristos pe Cruce, trebuie să rămânem în El prin împlinirea poruncilor, și împlinindu-le ne desăvârșim, iar dacă nu, ne arătăm robiți de păcat și nevrednici

În al treilea rând, mărturisirea credinței în lume. Fiind convertit prin Taina Botezului, crescând în credință, inevitabil mărturisirea noastră urmează faptelor după îndemnul Mântuitorului: „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri“ (Matei 5, 16). Astfel, toate faptele noastre trebuie să strălucească în Lumina lui Hristos și așa vom mărturisi că suntem după chipul Lui.

3. ACTIVITATEA MISIONARĂ A BISERICII PRIVIND VIAȚA CREȘTINĂ A CELUI BOTEZAT

Dacă aceasta este situația celor care prin Taina Sfântului Botez devin cu adevărat creștini și participă la viața Bisericii ca membri activi, conștienți și integrați în misiunea creștină în lume, din nefericire și cu regret ne vedem în situația de a constata și recunoaște că în lumea secularizată și desacralizată în care trăim, mulți din cei încreștinați prin Botez suferă de criza de identitate, încât auzim că se vorbește tot mai mult de „creștini numai după botez“, în sensul că indiferentismul

¹¹ Pr. Gheorghe Popa, *Teologie și demnitate umană – Studii de teologie morală contextuală*, Iași, 2003, pp. 225–229

în care se cufundă și se îneacă îi detașează tot mai mult de viața Bisericii, respectiv de învățatură, de harul și de misiunea pe care Biserica are mandatul divin s-o îndeplinească în lumea păcatului.

Pierzând conștiința că formează poporul lui Dumnezeu, râvnitor să facă vie roadele împărăției lui Dumnezeu, pe față, sau fără s-o spună explicit, mulți din cei care au primit prin Taina Sfântului Botez harul înfierii ca membri ai Trupului tainic al Mântuitorului, rămân în afara Bisericii, sau cel mult depun o mărturisire formală de apartenență confesională, încadrându-se sporadic în tradiționalismul ritualistic sau festivist pe care îl cer diferitele ocazii sau împrejurări ale vieții.

De aici rezultă necesitatea și imperativul ca Biserica să-și intensifice activitatea misionară de învățare și educație creștină a propriilor credincioși, începând tocmai cu Taina Sfântului Botez.

În acest scop considerăm oportun să determinăm obiectivele esențiale ce trebuie avute în atenția activității noastre pastoral-misionare legate de Taina Sfântului Botez. Concret vorbind, Taina Sfântului Botez se cuvine a fi abordată făcând vie convertirea la credința mărturisitoare și roditoare primită prin harul divin odată cu Taina Sfântului Botez.

Întucât Părinții Bisericii ne atenționează că cei care au primit de prunci Botezul și au dus o viață nevrednică de el, au mai mare osândă decât cei nebotezați, misiunea preotului constă în a conștientiza pe credincioși de gravitatea nevredniciei față de Sfânta Taină a Botozului primită în pruncie. Acest fapt ne obligă să reflectăm mai atent și să adâncim aspectul misionar al Tainei Sfântului Botez, pe care Biserica îl are ca obiectiv principal în activitatea ei de permanentă actualizare a vieții Mântuitorului în viața de sfințenie a fiilor ei.

Privind mai îndeaproape activitatea misionară a Bisericii, se cuvine să precizăm că noțiunea de „misiune creștină“ înseamnă trimiterea Bisericii în lume, în vederea extinderii împărăției lui Dumnezeu inaugurată de Iisus Hristos pe pământ. Misiunea se întemeiază deopotrivă pe porunca explicită a Mântuitorului de a propovădui Evanghelia, de a chema la pocăință și de a boteza în numele Sfintei Treimi, și mai ales, pe trimiterea văzută a Fiului și a Duhului Sfânt, voită și inițiată de Tatăl (Ioan 20, 21).

Cu referire specială la Taina Sfântului Botez, misiunea Bisericii implică mai mulți factori, după cum vom vedea în cele ce urmează :

1. Implicarea preotului. Misiunea săvârșită de preot în numele lui Hristos, ca lucrare a Lui în lume, are un întreit aspect: sacramental, de sfințire a vieții credincioșilor, catehetic sau didactic, de învățare și trăire a vieții creștine, și pastoral, de conducere pe drumul mântuirii. În acest sens implicarea noastră, a preoților, în viața credincioșilor nu trebuie privită exclusiv prin prismă materială, deși există așa numita „taxă de botez“, sau alte taxe mai mult sau mai puțin justificate, ci se cuvine să primeze totdeauna aspectul spiritual. Acesta este în fond decisiv și determinant în misiunea Bisericii, ca responsabilitate în care noi preoții suntem implicați ca trimiși ai Mântuitorului, spre a săvârși însăși misiunea Lui în lume.

În primul rând se cuvine să fim cu luare aminte la săvârșirea Tainei Sfântului Botez, ca temelie a vieții creștine, pe care se structurează întregul edificiu al vieții liturgice și duhovnicești, iar bogăția sfintelor slujbe nu poate fi înjumătățită, deoarece noi am primit-o întregă, și tot așa trebuie s-o împărtășim credincioșilor. În acest context, trebuie să precizăm că efectele Sfântului Botez sunt lucrătoare, în funcție de săvârșirea lui corectă și completă. De pildă, o importanță deosebită o au rugăciunile de exorcizare și lepădările, prin care preotul îl roagă pe Dumnezeu să alunge de la cel ce se botează pe satana, cu toate puterile lui, cu toată lucrarea lui, cu trufia lui și cu toți slujitorii lui. De aceea este foarte important ca ele să fie rostite în întregime, cu luare aminte, iar nu pe jumătate sau deloc, ca nu cumva prin a noastră delăsare satana să rămână ascuns și încuibat în inima celui ce urmează să fie „...oaiie cuvântătoare a turmei celei sfinte a lui Hristos, membru cinstit al Bisericii, fiu și moștenitor al Împărăției...”¹². În vechime rugăciunile de exorcizare se citeau șapte zile la rând, iar în a opta zi, cea a Botezului, se rosteau încă odată¹³.

Se impune apoi ca Botezul să se facă prin întreita afundare, și doar în cazuri speciale prin turnare.

Desigur, după săvârșirea Tainei urmează cuvântul de învățătură, sau convenita alocuție, deși misiunea noastră nu se oprește aici, ci se continuă. În aceste zile de criză spirituală și materială este nevoie ca noi slujitorii Sfintelor Altare să sporim activitatea misionar-pastorală nu doar prin întâlnirile restrânse din preajma bisericii, ci și prin vizitele la domiciliul celui de curând botezat, apoi la grădinițe, la școală unde întâlnim un grup mai mare de preșcolari și elevi, dar mai ales unde ne întâlnim cu formatorii lor pe care îi vom sensibiliza asupra relației pe care aceștia trebuie să o întrețină cu Biserica, recunoscând calitatea lor de membri ai Bisericii.

În continuare, misiunea pastorală trebuie să ne angajeze în **consolidarea relației tinerilor cu Biserica prin Tainele însănătoșirii sufletești și trupești, adică prin Taina Spovedaniei și Împărtășaniei**. Spovedania, considerată ca al „doilea botez”, sau ca „botezul lacrimilor”, este Taina prin care ne recunoaștem vinovăția păcatului, și prin iertare primim înapoi nevinovăția și curăția datorite la Botez, iar prin Împărtășanie, ca Taină care ne unește cu Hristos și cu Biserica, devenim mădularele lui Hristos, spre a îndeplini misiunea Lui în lumea păcatului.

2. De o importanță deosebită în privița modului de abordare a Tainei Sfântului Botez, este catehizarea și pastorația părinților, ei fiind implicați deopotrivă în viața copiilor lor și a educației de care se fac răspunzători în fața lui Dumnezeu. Cunoaștem în acest sens că ierurgiile dinaintea Sfintei Taine a Botezului sunt pregătitoare atât pentru neofit, cât și pentru familia lui. De fapt preotul își începe activitatea misionară prin Taina Sfântului Botez în viața celui ce o va primi. Astfel prima slujbă care se săvârșește de către preot pentru viitorul fiu al Bisericii este

¹² **Molitifelnic**, Editura IBMBOR, București, 2006, p. 28.

¹³ Pr. prof. dr. Ene Braniște, **Liturgica specială**, Editura Nemira, 2002, p. 284.

rânduiala sfințirii apei pe care o aduce moașa la biserică. Având un scop curățitor și vindecător, această rânduială are și rolul de a ne pune în legătură cu familia, de a observa care este trăirea duhovnicească a părinților și a celor din jur, care pot influența în bine sau rău viața viitorului membru al Bisericii. Este știut faptul că după rugăciunile ce se citesc la femeia lăuză, urmează rugăciunea la însemnarea pruncului, unde se va pune și numele. Prin rugăciunea de punere a numelui, părinții vor fi îndrumați să aleagă un nume creștin, așa cum era datina creștină statornicită în istoria poporului nostru. Din păcate, mulți părinți, în momentul în care se gândesc la un nume pentru pruncul rânduit lor de Dumnezeu, ajung să pună copilului nume auzite prin vreo melodie „la modă“, sau prin vreo telenovelă, sau chiar numele unei mărci de mașină...

În altă ordine de idei, părinții pruncului trebuie îndrumați, cu tact pastoral, să aleagă nași de Botez credincioși ortodocși. Desigur, întâmpinăm aici multe greutăți, datorită unor obiceiuri deja statornicite de a urmări interesele materiale, sau chiar familiale, legate de tradiția ca cel botezat să devină finul nașului de cununie al părinților sau al bunicilor... Totodată părinții vor fi înștiințați de importanța Tainei Botezului precum și a ritualului ce trebuie săvârșit după rânduiala Bisericii, înlăturându-se astfel unele tradiții impregnate chiar de superstiții. Putem cita în acest sens diverse obiceiuri îndătinat în popor când mama este oprită să participe la Botezul fiului, fiind îndrumată să săvârșească anumite practici, care fiind lipsite de orice teme al sfințeniei, degradează însăși înțelesul Tainei Botezului...

3. Un alt aspect privind misiunea Bisericii legată de Taina Sfântului Botez se referă în mod special la catehizarea nașilor, întrucât nașii îndeplinesc funcția de părinți spirituali, și ca urmare, ei trebuie să fie conștientizați de rolul lor în viața fiului duhovnicesc, care începe odată cu mărturisirea credinței la Botez. Nașul are îndatorirea să mărturisească cu dragoste și cu bună știință credința finului, așa cum făcuse mai înainte femeia cananeancă pentru fiica ei și sutașul pentru sluga lui.

În continuare, datoria nașului este să se îngrijească de viața sufletească a finului său, învățându-l, la vremea cuvenită, adevărurile drepte credințe spre a face din el un bun credincios, mădular sănătos și vrednic al Sfintei Biserici. Implicarea nașilor în misiunea Bisericii cu privire la Taina Sfântului Botez, impune ca aceștia să cunoască învățătura pe care o mărturisesc prin rostirea Simbolului de credință, ca și întregul ritual al săvârșirii acestei Sfinte Taine.

Apoi, în calitate de părinți spirituali, nașii trebuie să fie instruiți în privința datoriilor duhovnicești ce le revin în această calitate. Vor fi depășite unele obiceiuri formale, încetățenite deja, potrivit cărora se urmărește doar partea materială, interesele personale, sau îndeplinirea unor forme tradiționale legate de anumite soroace sau evenimente festive...

4. Un alt aspect în misiune actuală a Bisericii privind Taina Sfântului Botez se referă în special la comunitatea credincioșilor care îl primesc pe cel botezat ca membru al ei. E momentul să remarcăm faptul că în această situație, cel ce primește

Botezul rămâne de cele mai multe ori doar cu nașii și cu cei invitați la festivitate, întrucât majoritatea credincioșilor părăsesc locașul de cult după săvârșirea Sfintei Liturghii. Considerăm necesar să reflectăm mai adânc asupra acestui aspect, din dorința de a reabilita și reactiva ambianța creștinismului primar, când Taina Sfântului Botez era nu numai o festivitate familială, ci sărbătoarea Bisericii, care recunoștea lucrarea Duhului Sfânt prin înmulțirea mărturisitorilor și trăitorilor credinței creștine, ca o împlinire a poruncii Mântuitorului de a face ucenici din toți oamenii, fiindcă toți au fost restabiliți prin jertfa lui Hristos, așa cum am văzut că se pronunță Părinții și Dascălii Bisericii noastre.

Pentru a reflecta asupra necesității respectării rânduielilor stabilite de Biserică, privind săvârșirea Tainei Sfântului Botez, propunem în continuare, câteva studii de caz, privind unele aspecte negative legate de abordarea și săvârșirea Tainei Sfântului Botez, cu care mi-a fost dat să mă confrunt și să le fac față în cei câțiva ani de activitate pastoral misionară, pe care o desfășor în cadrul Episcopiei Caransebeșului.

O tânără elevă și-a exprimat dorința de a se împărtăși cu Trupul și Sângele Domnului. Surprinderea mea a fost că tânăra în cauză și-a exprimat la spovedanie și dorința de a fi botezată. Explicându-i că mai întâi trebuie să fie botezată și apoi împărtășită, mi-a mărturisit că înainte de mine un preot duhovnic a împărtășit-o, deși nu a fost botezată, motivând că dacă este împărtășită nu mai este nevoie să fie botezată...

Am întâlnit, apoi, mai multe cazuri legate de săvârșirea Tainei Sfântului Botez, când se folosea apa sfințită de la Bobotează, motivându-se că nu este nevoie de sfințirea specială a apei când se săvârșește Taina Sfântului Botez.

Cu referire la ierurgiile care se săvârșesc după Botez am remarcat confuzia cu referire la slujba de îmbisericire care se săvârșește după Sfânta Taină a Botezului. Rânduiala din Molitfelnic ne îndrumă ca să fie adus la biserică pruncul împreună cu mama, „de față fiind și nașul ce l-a primit din Botez”. De aici rezultă că pruncul a fost deja botezat și urmează să fie îmbisericit. Se precizează în acest sens că „îmbisericirea trebuie să urmeze botezului, iar nu să-l preceadă căci este nelogic și absurd să introduci în sfântul locaș și în obștea creștină un nebotezat”¹⁴. La fel, rugăciunile de la 40 de zile, care se rostesc pentru mamă, că se pot rosti separat de cele de îmbisericire a pruncului, iar cele din urmă se vor împlini după Sfânta Taină a Botezului¹⁵.

Un alt caz se referă la un copilul nou născut, care a fost împărtășit înainte de a fi botezat, de unde rezultă deopotrivă confuzie și ignoranță în cunoașterea și săvârșirea Sfințelor Taine ale Bisericii.

Vom mai aminti și cazul a doi tineri care s-au prezentat la spovedanie înainte de botezul fiului lor. În urma discuțiilor avute în scaunul spovedaniei, s-a constatat că tânărul soț nu era botezat, deși a mărturisit aceasta la preotul care i-a cunu-

¹⁴ Pr. prof. dr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 347.

¹⁵ *Ibidem*, p. 347.

nat. Tânărul mărturisea că înainte de cununie preotul i-a citit o rugăciune, spunându-i că este suficientă chiar fără a fi botezat după rânduiala Bisericii. Ca urmare, tinerilor li s-a explicat că în această situație cununia nu este validă, iar pentru a împlini rânduiala Bisericii, tânărul a fost mai întâi botezat, după care din nou s-a săvârșit Taina Sfintei Cununii, și apoi a urmat botezul fiului lor.

Desigur, aceste cazuri sunt rare, aproape unice, dar faptul că există, ne atrage atenția că trebuie să fim cu luare aminte la împlinirea rânduielilor stabilite de Biserică, fiindcă numai așa Taina Sfântului Botez va fi cu adevărat ușă ce deschide primirea celorlalte Sfinte Taine și va avea puterea de transmitere a harului care îi este propriu.

Din cele până aici tratate reținem că mesajul misionar al Tainei Sfântului Botez rezidă în faptul că orice om botezat, devenit membru al Trupului lui Hristos, are obligația morală și spirituală de a transmite lumii păcatului în care el se află, credința vie mărturisită la Botez, devenind un misionar creștin, asemenea femeii samarince, sau a femeilor mironosițe. Așa cum femeia samarineancă a devenit un misionar creștin după întâlnirea și cunoașterea lui Mesia, tot astfel și cel botezat va trebui să facă dovada că este „îmbrăcat în Hristos“ (Galateni 3, 27), activând în lume prin arătarea roadelor împărăției lui Dumnezeu, făcându-se „lumină lumii“. Dar în împlinirea acestui deziderat misionar trebuie să ne implicăm în primul rând noi preoții care am săvârșit Sfânta Taină a Botezului și care ne face răspunzători în fața lui Dumnezeu de viața celui pe care l-am încreștinat.

RECUNOAȘTEREA ACORDURILOR TEOLOGICE DINTRE BISERICA ORTODOXĂ ȘI BISERICILE VECHI ORIENTALE (I)

Preot MARIUS FLORESCU

Început cu mare entuziasm, în anii de deschidere ecumenică, din deceniile 4–6 ale secolului trecut, dialogul teologic bilateral dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi (Ortodoxe) Orientale a trecut prin mai multe etape. S-a dezvoltat cu fiecare etapă, culminând prin redactarea unor documente comune de acord teologic, la finele dialogului, între anii 1990–1993¹. Aceste acorduri, însoțite de recomandări, au fost trimise tuturor Bisericilor aflate în dialog, cu precizarea de a fi alcătuite rapoarte și eventuale opinii, privind desfășurarea ulterioară a dialogului. Vom analiza, în cele ce urmează, care Biserici s-au pronunțat până acum și care este punctul de vedere al acestora.

Punctul de vedere al Patriarhiei Române

Una dintre primele Biserici, care au răspuns documentelor acordului dialogului teologic bilateral, a fost Biserica Ortodoxă Română.

Urmare întâlnirii dintre cei doi co-președinți de atunci ai Comisiei Mixte² și Comisia de Relații Externe a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, acesta din urmă a decis la 25 octombrie 1994, „să ia notă și să aprobe concluziile dialogului dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Ortodoxe Orientale. Să ia în considerare, pe de o parte, contextul special în care anatemele au fost aruncate în trecut, perioadă de timp caracterizată prin diviziuni, lipsă de consens în formularea mărturisirii de credință, de asemenea absența iubirii frățești. Pe de altă parte, contextul actual, în care ridicarea anatemei se discută, este unul caracterizat printr-un duh al reconcilierii, iertării reciproce și mărturisirea comună a aceluiași conținut de credință”³.

¹ Preot Marius Florescu. **Etapele unui dialog uitat. Spre comuniunea sacramentală deplină dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Ortodoxe Orientale**, Editura Eurostampa, Timișoara, 2007, 187 p.

² Este vorba despre mitropoliții Damaskinos al Elveției și Bishoy de Damietta.

³ „Temei nr. 7582/1994, al Cancelariei Sfântului Sinod”, **Arhiva Sfântului Sinod**, accesată 06.05.2006.

Sinodul considera, totodată, că „echivalentul de astăzi al autorității canonice a Sinodului ecumenic de la Calcedon este reprezentat de consensul Bisericilor reunite în Sinoadele locale (naționale, autocefale sau autonome) aparținând Bisericilor Răsăritene și, de asemenea, celor Vechi Orientale”⁴.

În concret, documentul subliniază că, ridicarea anatemei s-ar putea face prin consensul Sinoadelor locale, exprimat prin semnăturile acestora, puse pe un document comun, citit ulterior, în cadrul unei celebrări euharistice solemne, ale tuturor întâistătorilor Bisericilor de ambele părți. Sinodul a mai hotărât să dea în lucru Facultăților de Teologie chestiunea dialogului teologic bilateral și rezultatele acestuia. De asemenea, s-a convenit asupra revizuirii textelor cuprinse în manualele de Istorie bisericească universală, referitoare la Bisericile Vechi Orientale. De menționat că majoritatea acestor manuale calificau Bisericile menționate ca fiind „monofizite”. S-a mai hotărât că rezultatele dialogului trebuie prezentate conferințelor cu preoții, pentru crearea unei opinii favorabile. Se speră, în final, că deciziile luate de Sfântul Sinod vor ajuta Bisericile să ajungă în curând la o comuniune sacramentală deplină.

Se observă deci, că Biserica Ortodoxă Română a primit cu mare interes rezultatele dialogului, devenind una dintre primele Biserici care au receptat pozitiv încheierea dialogului teologic bilateral.

Pentru a înțelege mai bine deschiderea B.O.R., e necesar să arătăm că, în lumina primelor întâlniri oficiale dintre cele două familii de Biserici, în anii 1960–1970, Patriarhia Română a instituit un „Grup permanent de studiu pentru promovarea dialogului cu Bisericile Ortodoxe Orientale”⁵, format din mai mulți renumiți teologi. A fost singurul grup de acest fel creat vreodată de către o Biserică Ortodoxă locală. Grupul a început curând să organizeze seminarii cu participare internațională, pe teme de actualitate pentru relațiile dintre cele două familii de Biserici. Prima întâlnire s-a intitulat „Perspective privind dialogul dintre Bisericile Ortodoxe și Bisericile Vechi Orientale”⁶ și s-a ținut la București, în luna martie a anului 1970. Aceasta a reunit teologi aparținând ambelor familii de Biserici și a luat în discuție următoarele teme: hristologia, anatemele, recepția Sinoadelor ș.a. În luna mai a aceluiași an, s-a ținut seminarul cu titlul „Recepția ca proces în chestiunea Sinodului ecumenic de la Calcedon”⁷. S-a convenit că unitatea dintre cele două familii va fi numai una „în diversitate”, pe de o parte împărtășindu-se aceeași credință, iar pe de alta, având tradiții și moduri individuale de slujire.

Trebuie să menționăm aici un fapt cu totul remarcabil. În aceeași perioadă de timp (1960–1970), patriarhul de atunci al României, Justinian Marina (1948–1977), a vizitat o parte dintre Bisericile Vechi Orientale. În India și Etiopia, patriarhul României a fost primit cu multă simpatie, mai ales că aceasta era prima vizită din

⁴ *Ibidem*.

⁵ „Biserica Ortodoxă Română”, an 34, 1966, nr. 9–10, p. 859.

⁶ „Ortodoxia”, an 22, 1970, nr. 1–3, p. 45.

⁷ *Ibidem*, p. 47.

istorie a unui patriarh aparținând Bisericilor Ortodoxe Răsăritene⁸. O completă informare asupra relațiilor dintre Biserica Ortodoxă Română și Bisericile Vechi Orientale a fost realizată de P.C. Părinte prof. dr. Alexandru Moraru, de la Facultatea de Teologie din Cluj-Napoca.

În luna noiembrie a anului 1969, tema conferințelor preotești la nivelul întregii Patriarhii a fost „Relațiile dintre Biserica Ortodoxă Română și Bisericile Vechi Orientale – contribuție la restabilirea unității creștine”⁹.

Din punct de vedere istoric, se cuvine menționat că o importantă comunitate armenescă trăiește în România de secole, în bune relații cu românii majoritari¹⁰. Chiar unul dintre foștii întâistătători ai Bisericii Armeniei, Vasken I, s-a născut în România, a studiat și a ajuns episcop aici, înainte să fie chemat la demnitatea de patriarh¹¹. Mai recent, a fost tradusă în română cartea **Libertatea duhului**, scrisă de patriarhul copt Shenouda III¹². În decembrie 2005, asociația ortodoxă coptă „Sfântul Mina” a fost fondată în București, cu binecuvântarea patriarhului Teoctist Arăpașu (1986–2007), care, de asemenea, a consimțit ca întâlnirile asociației să aibă loc în biserica „Sfânta Ecaterina” din București¹³.

Din punctul de vedere al relațiilor bilaterale, după anul 1990, Biserica Ortodoxă Română a vizitat, prin delegații la nivel înalt, mai multe Biserici Vechi Orientale și a fost vizitată la nivel de ierarhi, teologi, clerici și credincioși, în mai multe rânduri¹⁴.

Referitor la hotărârea Sfântului Sinod, care cerea reanalizarea pasajelor referitoare la Bisericile Vechi Orientale, trebuie observat că, în ultimii ani, s-a exclus procedura de trecere la Biserica Ortodoxă, prevăzută de **Molitfelnic**, pentru un credincios provenit din Bisericile Vechi Orientale. Ediția sinodală a **Molitfelnicului**¹⁵, cartea de slujbă, prin excelență, a Bisericii, retipărită în mai multe ediții, după anul 1994, nu mai conține procedura în cauză¹⁶, pe când ediția tipărită la mănăstirea Petru Vodă, „neoficială”, cuprinde în continuare ritualul de trecere la Ortodoxie¹⁷.

⁸ „Biserica Ortodoxă Română”, an 38, 1970, nr. 3–4, pp. 311–312.

⁹ **Arhiva Mitropoliei Banatului**, accesată la 23.04.2006

¹⁰ Adrian Frățilă, **Armenii din țara noastră**, București, Editura RAO, 1992, p. 35.

¹¹ **Orthodoxia, 1992–1993**, Regensburg: Ostkirchliches Institut, 1992, p. 43.

¹² „Vestitorul Ortodoxiei”, an 15, nr. 359–360, p. 11.

¹³ *Idem*, an 16, nr. 371–372, p. 12.

¹⁴ „Biserica Ortodoxă Română”, buletinul oficial al Patriarhiei Române, varii articole în anii 1994, 1995, 2000 și 2002.

¹⁵ **Molitfelnic**, Editura IBMBOR, București, 1998, pp. 323–326.

¹⁶ În periodicul Patriarhiei Române s-a dezbătut anul trecut acest subiect. Un preot întreba, de ce procedura revenirii „ereticeilor” la Ortodoxie a fost omisă din ultimele ediții ale **Molitfelnicului**. A răspuns Părintele prof. dr. Nicolae Necula, care este și membru în Subcomisia liturgică a dialogului bilateral: „Legat de aceasta, aș reaminti că suntem în plin proces de apropiere față de Bisericile Vechi Orientale, cu care Ortodoxia a semnat un acord de recunoaștere a credinței ortodoxe și cu care vom con-celebra în curând” („Vestitorul Ortodoxiei”, an 16, nr. 357–358, 31 mai 2005, p. 7).

¹⁷ **Molitfelnicul cel mare**, Editura „Credința strămoșească”, fără an, 820 pp.

Legat de decizia Sfântului Sinod de corectare a textelor din manualele de Istorie bisericească universală, s-ar putea spune că nu s-a făcut prea mult. Ultima ediție, republicată în anul 2001, menține apelativul de „monofizite“ la adresa Bisericilor Vechi Orientale¹⁸. Totuși, P.C. Părinte prof. dr. Vasile Muntean, de la Facultatea de Teologie din Timișoara, notează în **Istoria creștină generală (1054–până azi)** (Editura IBMBOR, București, 2008) că acești creștini (vechii orientali) sunt „necalcedonieni“ (pp. 363–365), pentru ca apoi să dezvolte ideea că „precalcedonienii sunt mai apropiați de Biserica Ortodoxă, având întâi de toate tradiție apostolică, apoi diferențele dovedindu-se mai mult de ordin terminologic“ (pp. 393–394).

Pentru poziția sa de deschidere, Biserica Ortodoxă Română a fost criticată de către Comunitatea monahală a Muntelui Athos, printr-un document în care se afirmă că: „Biserica României este străină de părerea Bisericii, întrucât consideră că Sinoadele ecumenice s-au ținut într-un climat lipsit de dragoste, iar acum, când dragostea există, unirea poate fi realizată, prin ridicarea anatemei aruncate asupra ereticilor. Un astfel de mod de gândire este o blasfemie contra Sfântului Duh, sub autoritatea Căruia deciziile de anatemizare au fost luate, este împotriva Sfinților Părinți ai Bisericii etc. În plus, propunerea substituirii autorității Sinoadelor ecumenice de către Sinoadele locale, este prima de acest fel în istorie. Aprobarea dată de a organiza acțiuni prin care rezultatele dialogului să fie făcute cunoscute clerului și credincioșilor români este nulă, fără o decizie pan-ortodoxă. Acestea de mai sus sunt fapte care dăunează poporului dreptcredincios din România. Iată motive care ne fac să ne gândim cu întristare la Biserica României“¹⁹. Pe același ton, câțiva teologi români publică, în anul 2008, o lucrare în care sunt analizate, mai mult decât critic, toate etapele dialogului, inclusiv documentele de acord rezultate în urma acestuia²⁰.

Reacția athoniților este mult mai lungă. Ea vizează întreg dialogul și nu mai puțin rezultatele lui. Dar, despre aceasta, mai pe larg la finalul capitoului. Biserica Ortodoxă Română nu a răspuns oficial criticilor athonite. Reținem însă punctul de vedere al Înaltpreasfințitului Mitropolit Nicolae al Banatului, exprimat prin intermediul unui editorial al publicației „Învierea“: „Iată deci, Comunitatea călugărilor athoniți, situându-se peste Sinoadele majorității Bisericilor Ortodoxe – pentru că și ele, și nu numai Biserica Ortodoxă Română, s-au declarat de acord cu rezultatul lucrărilor Comisiei Mixte de dialog ortodox-necalcedonian – și, totodată, condamnăm ierarhi, teologi și Biserici care au «cedat» în fața anti-cal-

¹⁸ Părintele prof. dr. Ioan Rămureanu, **Istoria bisericească universală**, ed. 2, Editura IBMBOR, București, 2001, pp. 78–82.

¹⁹ „The Ecumenism, a Heresy“,

http://www.orthodoxinfo.com/ecumenism/mono_athos.aspx, accesat 26.04.2005.

²⁰ Ion Vlăducă, drd. Dumitru Popescu și drd. Gheorghe Fecioru, **Acceptăm unirea cu monofiziții? Românii ortodocși între optimism, dezinformare și apostazie** (Editura Predania, Sfântul Munte Athos, 2008, 376 p.).

cedonienilor! Asemenea situație – evident – e greu de acceptat, oricât de mare ar fi respectul nostru față de Sfântul Munte Athos²¹.

Punctul de vedere al Patriarhiei greco-ortodoxe a Antiohiei și al Patriarhiei ortodoxe siriene

La 12 noiembrie 1991, Preafericitul Ignatie IV Hazim, patriarhul greco-ortodox al Antiohiei, a adresat o scrisoare clericilor și credincioșilor acestei Biserici, în legătură cu stadiul dialogului teologic bilateral dintre cele două familii de Biserici.

În lumina documentelor bilaterale semnate între anii 1989–1990, scrisoarea patriarhală proclama că „a sosit timpul pentru instituirea unui respect total și mutual pentru moștenirea spirituală a Sfinților Părinți ai ambelor Biserici (Patriarhia ortodoxă greacă antiohiană și Patriarhia siriană a Antiohiei, necalcedoneană, n.r.). Acestea ar trebui să se abțină de la a racola membri una de la cealaltă. Întâlniri la nivel de Sinoade se vor organiza, ori de câte ori va fi nevoie. În localitățile unde există numai un preot al vreuneia dintre Biserici, acesta va celebra slujbele pentru credincioșii ambelor Biserici, inclusiv Sfânta Liturghie și Sfintele Taine și va rezolva alte necesități pastorale. Dacă într-un loc se vor afla doi preoți, aparținând celor două Patriarhii, ei vor celebra împreună, iar cel al comunității mai numeroase, va avea protia. Dacă vreun episcop al uneia dintre Biserici și preotul celeilalte vor con-celebra, evident că episcopul va avea protia, chiar dacă majoritară în acel loc este comunitatea preotului. Nașii de botez se pot alege și dintre membrii Bisericii surori. Dacă episcopi ai celor două Biserici vor sluji la botezuri, cununii, înmormântări sau alte slujbe particulare, va prezida cel al cărui credincioși sunt subiecții serviciilor religioase. Moștenirea Sfinților Părinți ai ambelor Biserici se va studia în școlile de Teologie. Hirotoniile și hirotesiile se vor oficia de către ierarhia fiecărei Biserici în parte pentru membrii proprii. Ar fi indicat ca la astfel de evenimente, ca și la toate evenimentele deosebite din cadrul comunităților locale, aparținând Bisericilor, reprezentanții Bisericii surori să fie, de asemenea, invitați să participe. (...) Ambele Biserici vor face schimb de vizite și vor colabora sub diferite aspecte sociale, culturale și educaționale²².

Scrisoarea se încheie cu o rugăciune adresată lui Dumnezeu, pentru ca Acesta să întărească relațiile dintre cele două Biserici surori, astfel încât ele să devină o comunitate unită, în jurul Aceluiași Păstor.

²¹ Mitropolit dr. Nicolae Corneanu, **Pe baricadele presei bisericești**, vol. 1, Editura Învierea, Timișoara, 2000, p. 567. Vezi de asemenea și relatarea evenimentului încheierii dialogului bilateral în „Important eveniment ortodox“ (mitropolit Nicolae Corneanu, *op. cit.*, pp. 445–448).

²² Christine Chaillot, Alexander Belopopsky, **Towards Unity** (Geneva: Inter-Orthodox Dialogue, 1998, pp. 40–41). Este într-un fel neobișnuit ca titlul oficial al Bisericii, care a emis această scrisoare, să fie „Patriarhia greacă“, atâta timp cât clericii și credincioșii sunt arabi. Însă, s-a adoptat acest apelativ, pentru a se evidenția moștenirea spirituală bizantină a acestei Biserici, în ciuda faptului că ea este reprezentanta singurei ortodoxii arabe din cadrul Bisericii Ortodoxe.

Istorică scrisoare, însușită și de Biserica Ortodoxă Siriană necalcedoneană din Antiohia, a fost primită în lumea creștină, deopotrivă cu simpatie și aversiune. De exemplu, publicația „Proche Orient Chretien“ publica la vremea respectivă articolul cu titlul *Importantă declarație ortodoxă*, în care sunt menționate opinii teologice pro și contra declarației. Unii au descris-o ca pe „cea mai importantă realizare teologică a ultimului deceniu a acestui secol“. Alții, dimpotrivă, au crezut că aceasta „niciodată nu va putea fi pusă în practică, datorită aberațiilor cuprinse în ea, și nu servește, câtuși de puțin, înaintării pe calea spre o deplină comuniune euharistică între cele două Biserici“²³.

Creștinismul este divizat în Antiohia (aproximativ teritoriul de astăzi al Siriei) de multe secole²⁴. Dintre toate Bisericile creștine de aici, singurele Biserici foarte apropiate canonic și dogmatic sunt cele două Patriarhii ortodoxe: bizantină siriană și siriană necalcedoneană. Altă jurisdicție importantă este a melkiților sau greco-catolicilor. Patriarhul răsăritean sirian Ignatie Hazim IV a întreținut bune relații și cu aceștia din urmă, iar în luna martie 2005, el a participat chiar, împreună cu patriarhul greco-catolic sirian, la sfințirea unei biserici ce se va folosi de către ambele comunități de credincioși²⁵. Acest eveniment excepțional a făcut înconjurul lumii și a fost privit ca un contra exemplu, față de relațiile tensionate dintre ortodocși și greco-catolici în țări precum Ucraina și România²⁶. De aceea, contextul de deschidere, manifestată între creștinii din Orientul Mijlociu, pare incredibil, în multe părți ale lumii.

În lumina acestei deschideri, trebuie analizate și prevederile amintite în scrisoarea citată a patriarhului Ignatie IV.

De cealaltă parte, patriarhul sirian ortodox al Antiohiei, Ignatie Zakka I declara la universitatea Humboldt din Berlin în mai 1995: „Divizarea Bisericii creștine este o mare greșeală, blasfemie împotriva Duhului Sfânt și ignorarea lui Hristos care a spus că *porțile iadului nu o vor birui* (Matei 16, 18). Unitatea creștinilor poate fi realizată numai în și în jurul lui Hristos, Care este capul Bisericii, în timp ce noi suntem mădularele trupului Său“²⁷.

Mai este important de amintit faptul că Biserica Siriană Ortodoxă (necalcedoneană) este membră cu drepturi depline a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, încă din anul 1961 și membră fondatoare a Consiliului Bisericilor din Orientul Mijlociu. Această Biserică, cu rangul de Patriarhie, participă totodată activ la Conferința comună a Bisericilor Ortodoxe Orientale din Orientul Mijlociu, împreună cu Biserica Coptă și Catolicosatul armean al Ciliciei. Toate aceste „specifitate“, explică deschiderea deosebit de largă a acestei Biserici, pe calea spre unitatea deplină cu Bisericile Ortodoxe Răsăritene.

²³ „Proche Orient Chretien“, nr. 16, 1991, pp. 424–426.

²⁴ **The Sign of God. The Orthodoxy**, Athens – Greece: Zoi, 1964, pp. 265–266.

²⁵ „Service orthodoxe de presse“, SOP, March 2005, nr. 296, p. 6.

²⁶ Marius Florescu, „Exemple bune de urmat“, în suplimentul „Filocalia“, nr. 76/2005, p. 2.

²⁷ „Orthodox News“, no. 124, June 1995, p. 5.

Încercările pentru obținerea unei unități bisericești ortodoxe în Antiohia au început în anul 1988, când s-au înregistrat mai multe inițiative pentru o reunire a celor două Patriarhii. În august același an, s-a ținut o întâlnire de lucru la Geneva²⁸, unde sub președinția patriarhului grec ortodox Ignatie IV, mai mulți clerici și laici au discutat diferite aspecte privind Patriarhia și lumea ortodoxă, la modul general. Principala chestiune discutată a fost unitatea canonică pe teritoriul Antiohiei. Mitropolitul Philip Saliba, primatul de la acea vreme al Arhiepiscopiei ortodoxe antiohiene din America de Nord, a participat la această întâlnire și întors acasă, a acordat un interviu periodicului eparhial. În acesta, el a arătat că, s-a pus foarte serios problema uniunii dintre calcedonienii și necalcedonienii antiohieni: „Problema a fost discutată în sensul dacă ea poate fi rezolvată de către un Sinod ecumenic sau numai de către o Biserică autocefală. Majoritatea participanților au susținut că, întrucât problema privește situația explicită din Antiohia, teologii de aici trebuie să ia o decizie care, mai apoi, să fie comunicată Bisericilor Ortodoxe surori”²⁹. Mitropolitul a mai sesizat, în cadrul interviului, că anumite chestiuni pot crea probleme „serioase” inițiativei de reunire, cum ar fi „existența a două Patriarhii cu două Sinoade, diferențele de rituri liturgice, calendarul etc.”³⁰, dar părerea sa personală este că acestea nu sunt suficient de majore pentru a determina separarea actuală.

Este adevărat că principiul canonic ortodox stipulează existența unui singur episcop, pentru un anumit teritoriu canonic, aflat sub jurisdicția unei Biserici. În Diaspora însă situația este alta. Aici rezidează atâția episcopi câte etniile, potrivit Dreptului bisericesc, ce dă dreptul fiecărui cleric și ierarh să țină de „cel mai mare din neamul său”. Altfel s-ar pune însă problema în Antiohia, unde credincioșii celor două Patriarhii sunt arabi, chiar dacă una dintre ele pretinde oficial apelativul de „greacă”.

Care să fie rezolvarea unei asemenea situații? Am reținut propunerea unui teolog nord-american, pe nume C. A. Abraham: „Dacă grecii (calcedonienii) ortodocși și sirienii (necalcedonienii) ortodocși din Antiohia ar fi uniți, ar exista doi patriarhi în deplină comuniune sacramentală, ocupând același scaun, ca până atunci și având propriile lor Sinoade. Episcopii vor continua să prezideze peste eparhiile proprii. Chiar dacă o asemenea situație ar fi anormală, ea n-ar fi cu atât mai puțin intolerabilă, câtă vreme menținem fără moderație și situații similare în multe părți ale lumii. Având ierarhie paralelă în Antiohia, s-ar ocoli fricțiunile inutile pe tema delimitărilor jurisdicționale și s-ar recunoaște realități istorice, care nu pot fi schimbate sau anulate. Pe lângă aceasta, chiar dacă bizantinii și sirienii necalcedonieni, vor avea fiecare patriarh și Sinod propriu, pentru chestiuni de administrație, n-ar fi imposibil ca, din timp în timp, să avem un Sinod reunit, prezidat alternativ de către cei doi patriarhi”³¹.

²⁸ „Actual Perspectives in Our Church”, în rev. „Our Faith”, nr. 56, January 1989, p. 9.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ C. A. Abraham, „Chalcedonian and non-Chalcedonian Churches”, în rev. „Sobornost”, nr. 19, 1959, p. 373.

Pot fi aceste propuneri privite ca o soluție de a ieși din impas? În orice caz, totul ar trebui hotărât în perfect acord cu celelalte Biserici Ortodoxe surori, pentru că, altfel, s-ar naște reacții greu de controlat și îndreptat. Trebuie menționat că scrisoarea patriarhului Ignatie IV, menționată la început, cuprinzând propunerile de refacere a unității sacramentale cu orientalii, a fost aspru criticată de către Patriarhiile din Georgia și Ierusalim. Principala cauză: „luarea unilaterală a hotărârilor, fără o consultație și un acord pan-ortodox, în prealabil”³².

Cât despre aspectele liturgice ale eventualei uniri dintre cele două Patriarhii, problema rămâne a fi discutată de către teologi. Nu trebuie uitat că, în Biserica timpurie, au existat mai multe rituri liturgice³³ și aceasta n-a fost o barieră în calea atingerii comuniunii sacramentale, atâta timp cât credința era una. Subcomisia liturgică a Comisiei Mixte de dialog bilateral, probabil va lua în considerare aceste aspecte, de ordin practic. În acest sens însă, cineva observa, că nu trebuie să existe tendința de a „omogeniza” cele două tradiții liturgice, căci „prin menținerea particularităților, în totalitatea lor, cele două tradiții vor fi reciproc îmbogățite”³⁴.

Credincioșii de rând ai Bisericilor, sunt în general preocupați de aspectele practice ale eventualei uniri. Ei simt durerea despărțirii de frații de care se simt atât de apropiați și contrar așteptărilor teologilor, de cele mai multe ori se arată interesați de soarta discuțiilor teologice. Iată una dintre opiniile exprimate: „Când noi (ortodocșii bizantini din Antiohia și sirienii ortodocși din Antiohia) vom fi reuniți, vom continua să existăm ca Biserici distincte și doi patriarhi în comuniune, sau va fi o adevărată reunificare a celor două venerabile Patriarhii, cu un singur patriarh, cu drept de jurisdicție asupra ambelor tradiții? Chiar și așa, ce se va întâmpla cu pomenirea numelor episcopilor în cadrul Sfintei Liturghii?”³⁵. Răspunsul l-ar putea da un teolog vechi oriental din S.U.A.: „Din câte știu, fiecare vom avea patriarhul propriu. Oricum, aceasta nu anulează încercările ulterioare de a avea un patriarh unic. De fapt, se cunoaște că și în trecut Antiohia avea doi patriarhi. După ce Sfântul Petru a părăsit Antiohia, Sfântul Evodius a devenit patriarh și a păstorit populația greacă, iar Sfântul Ignatie a devenit patriarh unic al Antiohiei. Aceasta este o situație similară astăzi. Antiohienii sunt, unii bizantini, în forma de cult, iar alții, sirieni, după rit. Există și elemente grecești și elemente

³² Conform documentului adoptat la cea de-a treia Conferință pan-ortodoxă de la Chambesy, din anul 1986, „decizia pan-ortodoxă referitoare la succesul unui dialog teologic încheiat, trebuie să se bazeze pe unanimitatea Bisericilor Ortodoxe locale” (mitropolit dr. Damaskinos Papandreou, **Sfântul și Marele Sinod al Ortodoxiei, Tematică și lucrări pregătitoare**, Editura Trinitas, Iași, 1998, p. 103).

³³ Preot prof. dr. Ene Braniște, **Liturgica generală**, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002, pp. 23–38.

³⁴ C. A. Abraham, *op. cit.*, p. 376.

³⁵ **Arhiva Secretariatului Comisiei Mixte**, Chambesy, Elveția, accesat 22.03.2005.

autohtone. Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur este una antiohiană, iar liturghia Sfântului Iacob este ierusalimiteană. Ambele aparțin însă Bisericii Antiohiene³⁶.

Dincolo de toate aceste „frământări” teologice, inevitabile, survenite ca urmare a scrisorii pe care și-au însușit-o cei doi patriarhi, textul acesteia trebuie considerat ca un profund act de bunăvoință și respect reciproc. Întâlnirea celor doi patriarhi în Damasc, în iulie 1991³⁷, a fost un eveniment excepțional, care a dus la semnarea unui document de o maximă importanță, nu numai pentru dialogul dintre cele două familii ortodoxe, dar și pentru întreaga mișcare ecumenică. Menționându-se explicit că niciuna dintre Biserici nu trebuie să mai facă prozești din rândul celeilalte, se confirmă că în ambele Biserici există toate premisele pentru obținerea mântuirii. Se confirmă astfel sacralitatea și validitatea reciprocă a Sfintelor Taine³⁸.

Cea mai importantă și de reținut propunere din cadrul scrisorii amintite, este aceea de „*communicatio in sacris*”³⁹, care specifică termenii în care se va face conslujirea clericilor celor două Patriarhii. Introducerea acestui concept, întâia oară după inaugurarea și, respectiv, finalizarea dialogului teologic bilateral, este o adevărată provocare la adresa tuturor Bisericilor implicate în dialog.

Având în vedere că la nivel pan-ortodox răsăritean, comuniunea euharistică n-a fost permisă orientalilor, propunerea amintită e de natură să producă o oarecare confuzie. Ce implică aceasta, pentru dialogul teologic bilateral și pentru relațiile dintre Biserici? „Suntem teoretic foarte aproape unii de alții, în sensul deplinei comuniuni sacramentale și cred că, singurul motiv pentru care ajungem foarte greu la aceasta, este cel legat de relațiile pe care le avem cu Bisericile noastre surori. Trebuie spus că, noi nu suntem singurii care aprobă comuniunea sacramentală sub o anumită formă sau alta. Coptii și grecii din Egipt aprobă mariajele mixte, iar copiii care provin din acestea, au dreptul să se împărtășească în ambele Biserici. Este doar o chestiune de timp până ce comuniunea euharistică va veni și ea”⁴⁰, spunea părintele John Servtans din cadrul eparhiei ortodoxe siriene antiohiene din America. El face referire directă la faza practică a ceea ce propunea textul scrisorii celor doi patriarhi antiohieni: „*communicatio in sacris*”.

³⁶ Father John S. Vonder, „Theological misunderstanding”,

<http://www.orthodoxchristianity.net/newboard/index.php/topic.5870.from1113520686/topicseen.html>, accesat 21.04.2005

³⁷ „Service Orthodoxe de Presse”, SOP, no. 162, Novembre 1991, p. 13.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ „*Communicatio in sacris*” este termenul tehnic, care se oferă la participarea creștinilor la slujbele altor Biserici, decât a lor. Decretul catolic asupra ecumenismului, adoptat de Vatican II, folosea termenul pentru a indica „participarea membrilor unei Biserici la cultul altei Biserici, în special la Euharistie” (...). „Participarea aceasta trebuie înțeleasă, în sens deplin, ca dorință a cuiva, de a se bucura temporar, de dreptul pe care îl au membrii altei Biserici” (Methodios Fouyas, **Orthodoxy, Roman Catholicism and Anglicanism**, Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 1984, p. 8).

⁴⁰ Father John Servants, **The Church of Christ in America**, New York, 1997, p. 82.

Problema inter-comuniunii a fost amplu discutată, mai ales după recomandările celor doi patriarhi antiohieni. Din punct de vedere răsăritean ortodox, inter-comuniunea cu altă Biserică presupune „deplină mărturisire a aceleiași credințe și aceeași înțelegere a tuturor Tainelor. Euharistia este expresia liturgică a unității de credință”⁴¹. Din perspectiva documentelor semnate la încheierea dialogului, credința este aceeași, dar pentru ratificarea acestui fapt, e necesar un consens pan-ortodox. Dacă Euharistia este forma văzută a comuniunii pan-ortodoxe, atunci, poate una dintre Biserici să se declare în comuniune cu o alta, din afara comuniunii de până atunci, fără acordul celorlalte? Părerile sunt împărțite. Unii ortodocși spun că nu, alții dimpotrivă, spun că, întrucât credința este aceeași, nu se încalcă principiul inter – comuniunii. Un lucru este însă cert. Urmare criticilor pan-ortodoxe, Patriarhia Antiohiei (calcedoneană) a decis că e mai bine să nu pună în practică prevederile scrisorii convenite cu cealaltă Patriarhie, necalcedoneană.

Pe lângă cele până aici menționate, trebuie să observăm că nu s-a rezolvat mai întâi chestiunea ridicării anatemelor, fie la nivel local sau la nivelul Bisericilor ambelor părți. Cum deci se pot lua hotărâri, care privesc con-slujirea, de către Biserici aflate încă în faza de anatimizare reciprocă?

Dincolo de aceste nedumeriri, este clar că Bisericile Antiohiei, atât de apropiate și, totuși, atât de îndepărtate, au făcut pașii cei mai curajoși pe calea spre o unitate deplină întreolaltă. Recomandările pastorale liturgice, catehetice și administrative au fost dintre cele mai pozitive înregistrate vreodată, după încheierea dialogului teologic.

În final, se pune întrebarea: „spre ce să extindem preocupările noastre? Spre găsirea unor modalități practice de colaborare și inter-comuniune. Temerea mea este că, atâta timp cât unitatea rămâne la nivel teologic și dogmatic, nu poate fi vorba de nicio unire. Dar, printre noi vor fi întotdeauna fricoși și pesimiști care nu vor vrea să înainteze pe calea spre o unitate deplină. Aceștia vor folosi mai curând Teologia ca pe un mijloc de divizare perpetuă”⁴², afirma preotul Emanuel Darat, teolog din Patriarhia răsăriteană a Antiohiei, nemulțumit de rezultatele încheierii dialogului teologic oficial.

Punctul de vedere al Patriarhiei ortodoxe copte

În scrisoarea oficială, semnată în noiembrie 1990, de către mitropolitul Bishoy de Damietta, unul dintre cei doi co-președinți ai Comisiei Mixte de dialog, adresată mitropolitului Damaskinos al Elveției, se spune că: „Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Copte, prezidat de Preafericitul Papă și Patriarh Shenouda III al

⁴¹ Father Symeon Metalinos, „The Eucharist as the Sacrament of Unity“, în rev. „Sobornost“, nr. 11, 1964, p. 640.

⁴² Father Emanuel Darat, „The Theological Dialogues“, în rev. „El Keraza“, nr. 234/1999, p. 29.

Alexandriei și al scaunului Sfântului Marcu, în ședința din Cairo din 12 noiembrie 1990, a decis să aprobe documentele semnate de membrii Comisiei Mixte, la ultimele întâlniri ale acesteia⁴³. Biserica Ortodoxă Coptă este deci prima care ia o astfel de decizie, după încheierea dialogului bilateral.

Trebuie subliniat că această străveche Biserică a participat în mod activ la toate întâlnirile de dialog neoficiale și oficiale. Aparte de acestea, în 1972, în Liban, Biserica Ortodoxă Coptă a organizat prima consultație asupra unității ortodoxe din Orientul Mijlociu. A doua a avut loc în Grecia, în același an, tot la inițiativa acestei Biserici⁴⁴. Nu putem trece cu vederea că, multe dintre consultațiile bilaterale ale Comisiei Mixte s-au ținut la renumita mănăstire Anba Bishoy din Egipt. În anii din urmă, mitropolitul Bishoy de Damietta,⁴⁵ unul dintre cei mai influenți ierarhi copti, a fost ales co-președinte al Comisiei Mixte, calitate în care s-a îngrijit de bunul mers al dialogului și a vizitat mai multe Biserici locale, pentru a le prezenta rezultatele dialogului.

Trecând în revistă și alte preocupări ale acestei venerabile Biserici, pentru unitatea dintre orientali și răsăriteni, părintele Tadros Malaty, teolog copt renumit, spunea: „Cel puțin în fiecare lună, patriarhul Shenouda publică articole în favoarea unității. Multe reviste copte publică știri despre stadiul dialogului. Cărți și publicații diverse aparținând celeilalte familii ortodoxe sunt traduse și răspândite printre credincioși. Unele se folosesc chiar și în lecturile școlilor catehetice duminicale. Biserica Coptă trimite periodic studenți la studii în universități grecești. În 1994, patriarhul Shenouda a vizitat mai multe Biserici Ortodoxe Răsăritene din Europa și America și, pentru prima dată după schismă, numele său a fost pomenit în cadrul unei Sfinte Liturghii bizantine⁴⁶.

În cursul anului 2000, a avut loc un schimb de scrisori între patriarhul copt Shenouda III și patriarhul rus Alexei II, care exprima disponibilitatea Bisericii Ortodoxe Ruse de a începe un dialog particular cu Biserica Ortodoxă Coptă⁴⁷. La rândul său, aceasta din urmă s-a declarat în favoarea dialogului, dar a menționat

⁴³ **Arhiva Secretariatului Comisiei Mixte**, Chambesy, Elveția, accesat 22.03.2005.

⁴⁴ **Towards Orthodox Unity**, MECC Publications, fără an, pp. 3–13.

⁴⁵ În raportul său, intitulat „Interpretarea hristologică a documentelor oficiale semnate între Biserica Ortodoxă și Bisericile Ortodoxe Orientale“, datat 3 februarie 1998, acesta spunea că „cele două familii sunt chemate să se întărească reciproc în lupta împotriva ereziilor și racilelor contemporane și să se completeze ca un singur trup al lui Iisus Hristos, Domnul și Mântuitorul nostru“ (**Arhiva Secretariatului Comisiei Mixte**, Chambesy, Elveția, accesat 23.04.2005).

⁴⁶ „Practical Steps towards Unity of the two Families“, **Arhiva Secretariatului Comisiei Mixte**, Chambesy, Elveția, accesat 23.04.2005. În timpul vizitei sale în România, patriarhul Shenouda a menționat: „În primul rând, textele documentelor oficiale ale Comisiei Mixte trebuie semnate de întâistătătorii din fiecare familie. Apoi, trebuie ridicate anatemele. Clericii și credincioșii trebuie informați cu privire la unitatea de credință dintre noi. În fine, trebuie să proclamăm unitatea de credință, fiindcă a trăi separați unii de alții este dăunător pentru credință“ (preot prof. dr. Constantin Coman, **Ortodoxia sub presiunea istoriei**, Editura Bizantină, București, 1995, p. 297).

⁴⁷ „The bilateral relations between the Russian Church and the Oriental Churches“,

<http://www.britishorthodox.org/russian.php>, accesat 20.03.2005.

că Biserica proprie s-a angajat ca, în ceea ce privește dialogurile teologice, să participe numai împreună cu Biserica Ortodoxă Siriană și Catolicosatul armean al Ciliciei pentru protejarea unității Ortodoxiei orientale din Orientul Mijlociu⁴⁸. Prin urmare, Biserica Rusă a acceptat să participe la un dialog teologic, cu toate cele trei Biserici și astfel a inaugurat un alt dialog teologic, aparte de cel coordonat de Comisia Mixtă de dialog teologic.

La cea de-a șaptea întâlnire a întâistăătorilor ortodocși orientali din Orientul Mijlociu, ținută între 20–21 octombrie 2004 la Cairo, Egipt⁴⁹ s-a discutat, printre altele, și despre stadiul dialogului teologic cu ortodocșii calcedonieni. S-a luat notă de recenta întâlnire dintre mitropolitul Bishoy și călugării mănăstirii Grigoriu din Muntele Athos. De asemenea, s-a apreciat că prima întâlnire de dialog dintre cele trei Biserici și Patriarhia Moscovei, ținută la Moscova în septembrie 2001, n-a adus prea multe acorduri pe teme de credință și nu a avansat pe calea înlăturării obstacolelor. Participanții și-au exprimat totuși convingerea că mitropolitul Bishoy și noul co-președinte al Comisiei Mixte, mitropolitul Emanuel al Franței, vor continua eforturile pentru susținerea procesului de reunificare a celor două familii ortodoxe.

O altă întâlnire a întâistăătorilor orientali din Orientul Mijlociu (patriarhul copt, Shenouda III, cel sirian, Ignatie I și cel armean, Aram I) a avut loc între 9–10 decembrie 2005 la Damasc, Siria. Încă odată, s-a luat în discuție stadiul dialogului teologic cu Bisericele Ortodoxe. Cei trei întâistăători au declarat: „Teologii care până acum ne numeau *monofiziți*, încep să înțeleagă că noi suntem în fapt *miafiziți* (o singură fire compusă), conform teologiei Sfântului Chiril al Alexandriei. Acest fel de a gândi este înrudit cu înțelegerea ortodoxă a celor două firi ale lui Hristos, întrucât *mia phisis* presupune existența celor două firi în Hristos. Oricum, recepția documentelor comune semnate necesită timp și răbdare. Noi reafirmăm, încă odată, opțiunea noastră spre un dialog deschis, spre binele relațiilor noastre frățești⁵⁰.

Acordul pastoral dintre Patriarhia ortodoxă coptă și Patriarhia greco-ortodoxă a Alexandriei și a întregii Africi

Scrisoarea datată 14 decembrie 1999, a Preafericitului Patriarh Petru al Alexandriei și al întregii Africi, către Înaltpreasfințitul Mitropolit copt Bishoy de Damietta, menționează că „am aprobat schița de proiect a Înaltpreasfinției Voastre,

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ „The Seventh meeting of the heads of the Oriental Orthodox Churches in the Middle East“, <http://www.stmarkcocleveland.org/orientalorthodoxymtg10-04.html>, accesat 26.04.2005.

⁵⁰ „Vestitorul Ortodoxiei“, an 16, nr. 374, 28 februarie 2006, p. 8.

privind un acord între cele două Patriarhii, referitor la Taina Cununiei, având în vedere stadiul dialogului teologic bilateral dintre cele două familii ortodoxe⁵¹.

Deși încă restaurarea unității de cult între cele două familii de Biserici nu s-a produs, s-a decis că este mai bine pentru credincioșii de rând, care au încheiat căsătorii mixte, să se legalizeze această practică. Observându-se statistic, o anumită creștere numerică a acestor căsătorii, s-a considerat că, interzicerea mariajelor mixte ar afecta viața multor oameni, cu consecințe chiar și asupra comunităților locale. De aceea, în anul 2001, Sfintele Sinoade ale celor două Patriarhii au decis să accepte reciproc validitatea Tainei Cununiei, atunci când ea este oficiată pentru parteneri care nu aparțin aceleiași Patriarhii. Atât mirele, cât și mireasa trebuie să posede un certificat valid de la Patriarhia proprie, în care se arată permisiunea de a păși la Taina Cununiei și datele personale. Fiecare Patriarhie va oficia și celelalte Sfinte Taine noii familii, formate prin căsătoria mixtă. Patriarhia care va oficia cununia, va fi răspunzătoare și pentru problemele pastorale ale cuplului. În fine, fiecare Patriarhie își rezervă dreptul de a nu oficia cununia acelei persoane, care nu îndeplinește calitățile morale și canonice⁵². În textul convenit, se subliniază faptul că, acordul teologic dintre cele două Sfinte Sinoade, vine ca urmare a acordurilor teologice bilaterale, semnate între anii 1990–1993, recomandându-se și celorlalte Biserici să procedeze de urgență, la fel.

Întâistătătorii Bisericilor Vechi Orientale din Orientul Mijlociu menționați anterior, s-au întâlnit pentru o ședință informală în Cilicia – Liban, între 4–9 mai 2000. Printre altele, ei au salutat acordul pastoral semnat între cele două Patriarhii alexandrine, referitor la Sfânta Taină a Cununiei. Mai mult, ei au opinat că și alte Biserici ar trebui să adopte această atitudine, nu numai în cazul căsătoriilor mixte, dar și în acela al altor Sfinte Taine⁵³.

Pentru a avea o imagine clară asupra punctelor de convergență dintre cele două Patriarhii, trebuie spus, în primul rând, că acestea co-există în nordul Africii, de mai multe secole. Dezbaterile calcedoniene și decizia de a-l depune pe patriarhul Dioscor al Alexandriei, au complicat soarta creștinismului egiptean. În consecință, egiptenii și-au ales patriarh propriu, în timp ce bizantinii au ales un succesor pentru Dioscor. Din secolul 5 avem, așadar, doi patriarhi alexandrini, unul grec-ortodox și celălalt egiptean ortodox. De secole, cei doi patriarhi încearcă să se legitimeze ca reprezentanți legali ai creștinilor ortodocși în fața autorităților isla-

⁵¹ „Letter exchange between the two Patriarchs of Alexandria“, <http://www.britishorthodox.org/petros.php>, accesat 20.03.2006.

⁵² „The on-line Archives of The Greek Orthodox Patriarchate of Alexandria“, www.greece.org/archives/gopatalex.html, accesat 23.03.2005.

⁵³ „The Joint Meeting of the three Oriental Orthodox Patriarchs in the Middle East“, <http://sor.cua.edu/Ecumenism/20000311OODDeclaration.html>, accesat 25.04.2005.

mice⁵⁴. Aceasta apare mai evident, datorită apartenenței formale a ambilor patriarhi la succesiunea Sfântului Marcu, cel care a încreștinat Alexandria⁵⁵.

În această situație frământată, orice pogorământ al Bisericii poate duce la detensionarea relațiilor dintre cele două Biserici. Recunoașterea reciprocă a validității cununiilor și, mai departe, oficierea botezurilor pentru familiile mixte, sunt două hotărâri semnificative în această direcție.

Acordul pastoral convenit, parte a formulei „*communicatio in sacris*“ de care am amintit deja, a fost considerat de către unii teologi ca fiind un fapt pozitiv, pe calea spre reunificarea celor două familii de Biserici, ca un răspuns practic la documentul oficial de acord pastoral semnat în 1990, de reprezentanții Bisericilor aflate în dialog⁵⁶.

Cunoscutul teolog ortodox american, John Meyendorf, foarte atent la progresul acestui dialog, considera acordul ca pe un punct de plecare în relațiile ulterioare dintre orientali și răsăriteni. Într-un articol anterior acordului, el sugera că proclamarea unirii de către un Sinod extraordinar poate fi o soluție de rezolvare a impasului, mai cu seamă că istoria mai cunoaște inițiative regionale de reunificare bisericească. „O unire, chiar în materie de câteva elemente minore, trebuie comunicată oficial Bisericilor din cadrul ambelor familii. Răspunsul pozitiv presupune, în mod logic, pași mai departe pe calea spre unire. Dimpotrivă, răspunsul negativ, implică însă o opțiune clară: fiecare Biserică trebuie să decidă care comuniune este cea cu Biserica, Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească“⁵⁷.

Adevărul este că întregul proces al recepției Bisericilor ia timp. Căsătoriile mixte și botezurile din cadrul acestora sunt o problemă importantă a societății contemporane. Poate că ar trebui așteptată hotărârea Sfântului și Marelui Sinod al Ortodoxiei, care are incluse aceste teme pe ordinea de zi. Dar, până atunci, cine să le rezolve? Poate fi decizia celor două Patriarhii o soluție canonică și, deci, legitimă?

⁵⁴ Otto F. A., **Two Thousands Years of Coptic Christianity**, The American University in Cairo Press, 1999, p. 127.

⁵⁵ S. Brock, „The Oriental Orthodox Tradition“, **Sophia**, vol. 1, Manchester Polytechnics, 1991, p. 64.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ John Meyendorf, „Chalcedonians and Non-Chalcedonians: the last Steps to Unity“, în rev. „St. Vladimir's Theological Quarterly“, vol. 4, no. 4, 1989, p. 325.

OMILIA CELUI ÎNTRU SFINȚI PĂRINTELE NOSTRU ATANASIE LA NAȘTEREA DOMNULUI¹

1. Taină străină văd, în loc de soare pe Soarele dreptății, care vine în chip necircumscriș în Fecioara. Și nu caut anume cum! Căci unde vrea Dumnezeu se biruiește rânduiala firii. Fiindcă a voit a putut, a coborât și a mântuit. Alergați toate! Astăzi Dumnezeu, Cel ce este și preexistă se face ceea ce nu era. Căci fiind Dumnezeu se face om neieșind din faptul de a fi Dumnezeu. Fiindcă nu prin ieșire din sine s-a făcut om Dumnezeirea, nici iarăși nu s-a făcut Dumnezeu progresând dintre oameni, ci s-a făcut om fiind Cuvânt, și de aceea nepătimitor, firea Sa rămânând neschimbată, și umblând pe cale străină și necălcată a ieșit dintr-un pântec ca o țarină nelucrată, nici pe îngerii Lui lăsându-i lipsiți de ocârmuire, nici ieșind din Dumnezeirea proprie prin înomenirea Sa pentru noi. Ci împărați au venit ca să se închine Împăratului cerului, Celui născut în chip negrăit din Tatăl, iar astăzi născut pentru mine din Fecioara; dar atunci S-a născut după fire, iar astăzi pentru natura Sa însăși. Căci născut fiind mai înainte de veci din Tatăl, cum știe Cel ce L-a născut, astăzi S-a născut din Fecioara mai presus de fire, precum știe harul Duhului. Cel vechi în zile s-a făcut prunc; Cel ce șade pe Scaunul cel mai înalt se pune iesle; Cel neatins și netrupesc se înfășoară de mâini omenești; Cel ce dezleagă lanțurile păcatelor se înfășoară în scutece, fiindcă voiește aceasta. Pe cine, deci, naște Fecioara? Pe Stăpânul firii. Chiar dacă ai să taci, firea strigă. Căci Fecioara Maria a născut cum a vrut să se nască Cel ce S-a născut. Fiindcă nu s-a întors de la fire, ci ca un Stăpân al firii a introdus un mod străin al nașterii. Însă, și făcându-se om, nu se naște ca un om. Căci dacă ar ieși dintr-o însoțire comună, cum am ieșit eu, ar fi socotit mincinos de cei mulți. De aceea însă, acum, Cel ce se naște, se naște din Fecioară și o păstrează pe maica sa și-i păzește nedezlegată fecioria, pentru ca modul străin al sarcinii să nu se facă pricinuitor al unei mari necredințe. De aceea, un elin sau un iudeu m-ar întreba, dacă Hristos s-a făcut după fire sau împotriva firii Lui, drept martor al cuvântului voi chema pe cea neatinsă a fecioriei: căci astfel biruiește Dumnezeu rânduiala firii.

2. Și dacă vei întreba pe fericitul Evanghelist Luca și îți va răspunde ție despre Iconomia Întrupării lui, căci el își începe cuvântul astfel: „Iar în luna a șasea de la zămislirea Elisabetei fost-a trimis îngerul Gavriil de la Dumnezeu într-o cetate a Galileii al cărei nume era Nazaret, către o fecioară logodită cu un bărbat care se numea Iosif, iar numele fecioarei era Maria. Și venind îngerul la ea a zis:

¹ Omilie atribuită Sfântului Atanasie cel Mare († 373). Traducere după PG (col. 960–972).

Binecuvântată ești tu între femei. Iar ea văzându-l s-a tulburat de cuvântul lui și cugeta în sine. Ce înseamnă această salutare? Și îngerul i-a zis: Nu te teme Marie, căci ai aflat har la Dumnezeu. Și iată vei lua în pântece și vei naște fiu și vei chema numele lui Iisus. Acesta este mare și Fiul Celui Preaînalt se va chema și Domnul Dumnezeu Îi va da Lui tronul lui David, părintele Lui. Și va împărăți peste casa lui Iacov în vecii vecilor și împărăția Lui nu va avea sfârșit. Și a zis Maria către înger: Cum va fi mie aceasta, de vreme ce nu cunosc bărbat? Și a răspuns îngerul și a zis: Duhul Sfânt Se va pogori peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri“ (Luca 1, 26–35). Și va fi pus în dificultate.

A venit fără trup și a fost purtat timp de nouă luni în pântecele Fecioarei. A venit cum a voit și a fost purtat cum a binevoit. A ieșit cum a vrut. A intrat fără de trup, s-a făcut om, Dumnezeirea fiind unită prin Iconomie. Și nu spunem că sunt doi fii, ci Unul și Același. Îl înțelegem a fi Cuvântul lui Dumnezeu și Domnul nostru Iisus Hristos. S-a făcut și a fost om, fiind om prin fire. S-a făcut ceea ce nu era și a rămas ceea ce era. Căci „la început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul“ (Ioan 1, 1, 2). S-a făcut trup, nelepădând ceea ce era. „Și s-a sălășluit între noi“ (Ioan 1, 14). Faptul că s-a sălășluit între noi, înseamnă că a petrecut cu noi, potrivit Sfântului Ieremia sau mai degrabă slujitorului acestuia, Baruh: „Acesta este Dumnezeul nostru. Nu este altul lângă El. El a aflat toată calea cunoștinței și a dat-o lui Iacov, copilul lui. Pentru aceasta pe pământ s-a arătat și cu oamenii a petrecut“.

3. Ascultă, deci, glasul Evangheliei, că o mare întărire ne aduce glasul îngerului rostit către Sfânta Fecioară: Iată, a zis, vei lua în pântece și vei naște Fiu și vei pune numele lui Emanuil, care se tâlcuiește: „Cu noi este Dumnezeu“. Aceasta, concordă cu cuvântul profetului „și cu oamenii a petrecut“ și acela că „s-a sălășluit între noi“. Deci, încă mai înainte de zămislire, pruncul este numit Dumnezeu. Cum deci Sfânta Fecioară Maria nu a fost Născătoare de Dumnezeu? Fiindcă acest nume nu are nicidecum înțelesul de om, Dumnezeu este pruncul care s-a născut, nedezlegând fecioria cea după fire a Fecioarei, ci, născându-se astfel din Născătoarea de Dumnezeu, este Dumnezeu și om. Dumnezeu după fire, iar om prin bunăvoință. Făcându-se om este și Dumnezeu, și cele două firi sunt unite. Dar, poate va spune unul dintre potrivnici: dacă Fecioara e Născătoare de Dumnezeu, atribui un început Cuvântului lui Dumnezeu cel din Fecioară. Nu zic că a început din Sfânta Fecioară. Doamne ferește! Căci era mai înainte de veci, pentru că El a făcut veacurile și el este Ziditorul întregii făpturi, precum zice Evanghelistul: „Toate prin El s-au făcut și fără de El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut“ (Ioan 1, 3). Acesta prin care toate s-au făcut, s-a făcut timp de nouă luni în pântece și de sânurile părintești nu s-a înstrăinat. Fiind El în pântecele Fecioarei, a fost laudat și închinat de poporul puterilor celor de sus. Fiind El în pântecele Fecioarei, umplea cerul și pământul, Cel ce și cerul și pământul le poartă nu cu puterea, ci ca un semn al său. Acesta a fost purtat în pântece ca un om, dar lucra ca un Dumnezeu fără a fi circumscris în pântecele Fecioarei, ci toate ținându-le și con-

ducându-le Cel ce s-a născut din Fecioară ca un Dumnezeu, potrivit chemării numelui: Dumnezeu este cu noi. Iar dacă zici că cel ce s-a născut e un simplu prunc și nu Dumnezeu, ascultă pe marele vestitor Isaia care strigă și zice către adunarea (sinagoga) nemulțumitoare, sau mai degrabă către scoaterea afară (exagoga) iudeilor, că „un Prunc s-a născut nouă, un Fiu s-a dat nouă, a Cărui stăpânire este pe umărul Său. Și se cheamă numele Lui Înger de mare Sfat, Sfetnic minunat, Dumnezeu puternic, tare, Domn al păcii, Părinte al veacului ce va să fie. Amin“ (Isaia 9, 5). Un prunc după fire s-a făcut oare cândva Dumnezeu puternic ca și Pruncul acesta? „Cu noi este Dumnezeu“?

4. Dar, dacă Pruncul acesta născut din Fecioară este Dumnezeu tare, puternic, stăpânitor al păcii și părinte al veacului ce va să vie, atunci cum nu este Fecioara Născătoare de Dumnezeu, ci Găzduitoare de Dumnezeu, dacă ea a zămislit și a născut și Dumnezeu era ceea ce s-a născut? Și iarăși îi zic lui: cum a vrut a intrat, cum a binevoit a fost purtat în pânțece, cum a voit a ieșit Cel ce s-a născut. De ce iscodești voința Lui? De ce cercetezi bunăvoința Lui? De ce urmărești să descoperi voia Lui? Ascultă la Pavel, sau mai bine zis, cunoaște de la el: „Căci voinței Lui cine i-a stat împotrivă?“ (Romani 9, 19). Așadar, omule, cine ești tu cel care iscodești și cercetezi nașterea Lui, atunci când Profetul zice: „Și neamul Lui cine-l va spune?“ (Isaia 53, 8). Profetul evită să spună neamul Lui, iar tu cercetezi cu de amănuntul și cu curiozitate firea Lui? Evanghelistul Luca, relatând nașterea Lui de jos, zice așa: „Păstori erau în timpul acela stând pe câmp și făceau de strajă împrejurul turmei lor. Și iată îngerul Domnului a stat cu ei și slava Domnului a strălucit împrejurul lor și s-au înfricoșat cu frică mare. Și a zis lor îngerul: Nu vă temeți, căci iată vă binevestesc vouă bucurie mare care va fi pentru tot poporul, că vi s-a născut vouă azi Mântuitor, care este Hristos Domnul în cetatea lui David“ (Luca 2, 8–11). Binevestind păstorilor, îngerul numește Hristos și Domn pe cel născut din Fecioară.

Dacă, deci Domn este Cel ce s-a născut, cum nu este atunci Fecioara Născătoare de Domn? Iar eu, potrivit cu glasul îngerului care a binevestit păstorilor și Fecioarei o numesc pe Sfânta Fecioară Născătoare de Hristos și Născătoare de Domn și Născătoare de Mântuitor și Născătoare de Dumnezeu. Dacă îngerii Îl propovăduiesc și vestesc Mântuitor, Hristos, Domn și Dumnezeu, noi ce vom spune mărturiei lor? A intrat în Fecioara fără de trup, a fost purtat în pânțece în chip trupesc și cum a binevoit Dumnezeu Cuvântul în Iconomia Sa prin firea maternă, nu S-a unit (cu trupul) prin iconomie, după ce acesta s-a născut.

A venit fără schimbare la fire (omenească), făcându-se ceea ce nu era și rămânând ceea ce era. S-a golit pe Sine nu schimbându-și ființa, ci precum „a luat chip de rob“ nu fiind golit de altcineva, nu fiind golit de dumnezeire, potrivit fericitului Pavel care zice: „Care fiind în chipul (forma) lui Dumnezeu n-a socotit o răpire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci s-a golit pe Sine Însuși, chip de rob luând“ (Filipeni 2, 6), s-a golit pe Sine Însuși, făcându-se ceea ce nu era și iarăși, zice, rămânând ceea ce era, căci Dumnezeu era Cuvântul. Acesta făcându-se ca un

prunc, s-a preamărit ca un fiu. A intrat netrupesc, a îmbrăcat trup, precum a voit și ceea ce era muritor a fost înghițit de viață.

5. Numește, deci, pe Fecioara Născătoare de Dumnezeu (Theotokos) și nu Găzduitoare de Dumnezeu (Theodochen), iar mai degrabă Găzduitoare și Născătoare de Dumnezeu, și dacă este Găzduitoare de Dumnezeu, atunci este și Născătoare de Dumnezeu; sau Dumnezeu Cuvântul n-a luat din ea trup? însă într-acolo mă forțează Evanghelistul care strigă cu mare glas: Cuvântul s-a făcut trup (Ioan 1, 14). Iar la alt evanghelist zice așa: A întrebat Iisus pe ucenicii Lui, zicând: Cine spun oamenii că este Fiul Omului? Iar Apostolii i-au răspuns, zicând: Unii zic că Ilie, alții Ieremia sau unul din profeți. A zis Iisus: Dar, voi cine ziceți că sunt Eu? Iar, Petru răspunzând a zis: Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu celui viu“ (Matei 16, 13–16). Și nu zice: Tu ești Cel care Te-ai făcut prin har Fiul lui Dumnezeu, ci „Tu ești Hristos“ sau cu o rostire clară: „Fiul lui Dumnezeu Celui viu“ și Marcu evanghelistul iarăși folosește aceeași rostire, grăind în acord cu fericitul Petru: „Începutul Evangheliei lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu“ (Marcu 1, 1).

Iar în Evanghelia după Matei, la învierea Mântuitorului nostru Iisus Hristos se zice că suteașul și cei care-l păzeau pe Iisus, văzând cutremurul și semnele făcute s-au temut foarte tare, zicând: Cu adevărat, Fiul lui Dumnezeu a fost acesta (Matei 27, 54); iar îngerul zice păstorilor: Iată, vă binevestesc vouă bucurie mare care este pentru tot poporul, că s-a născut vouă astăzi Mântuitor, care este Hristos Domnul în cetatea lui David (Luca 2, 10–11).

Așadar, dacă cel născut este Domn, Fecioara e Născătoare de Domn, iar acolo unde este Domnul, acolo e și Dumnezeu, căci nu este separat Domnul de Dumnezeu sau Dumnezeu de Domnul – precum se zice în Vechiul Testament: „Și Domnul a trimis ploaie și foc, de la Domnul“ (Facerea 19, 24); Și iarăși: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău“ (Deuteronom 6, 5). Și din nou: „Ascultă Israele, Domnul, Dumnezeul Tău este unul“ (Deuteronom 6, 4); și iarăși Psalmistul zice: „Doamne, Dumnezeul puterilor, ascultă rugăciunea mea“ (Psalmul 83, 9); iarăși „Dumnezeu este Domnul și s-a arătat nouă“ (Psalmul 117, 27) și iarăși același: „Domnul, Dumnezeul puterilor, cine este asemenea Ție? (Psalmul 88, 9). Și Pavel în Epistola către Tit, scrie astfel: „Harul lui Dumnezeu cel mântuitor ce s-a arătat tuturor oamenilor, învățându-ne pe noi să lepădăm fărădelegea și poftele lumești și în veacul de acum să trăim cu înțelepciune, cu dreptate, cu cucernicie; și să așteptăm fericita nădejde și arătarea slavei marelui Dumnezeu și Mântuitorului Iisus Hristos“ (Tit 2, 11–13). Hristos Domnul este Cel ce s-a născut din Sfânta Fecioară. Pe acest Hristos și Domn, fericitul Pavel îl vestește Dumnezeu mare, zicând: „a marelui Dumnezeu și Mântuitorului Iisus Hristos“.

6. Astfel, este dovedit că Domnul este și Dumnezeu și că Dumnezeu este și Domn. Iar, dacă nu suferi pe aceștia, o să te convingă demonii, care din ținutul Gherghesenilor strigă: „Pleacă! Ce ai cu noi, Fiule al lui Dumnezeu? Ai venit mai înainte de vreme, ca să ne chinuiești?“ (Luca 4, 34). Demonii să te convingă. Dacă

respingi mărturia lor și a lui Petru te întorci de la glasul Evangheliei. Cinstește pe cea după Marcu! Teme-te de îngerul care a numit Mântuitor și Hristos și Domn pe Cel ce s-a născut din Fecioară. Nici pe acesta nu-l crezi? Înfrânează-ți pornirea blasfemiei tale și mărturisește glasul îngerului din Evanghelie, care zice: „Emanuel“, adică, „Dumnezeu este cu noi“. Înainte de zămislire este numit Dumnezeu, iar pentru faptul că s-a zămislit prin iconomie, iar nu după fire în pântecul Fecioarei, tăgăduiește că e Dumnezeu? Iar, dacă mărturisești că El este Dumnezeu în pântecul Fecioarei, ceea ce și este, și că Dumnezeu Cuvântul Însuși s-a unit cu trupul în iconomie, eviți să numești pe Fecioara Născătoare de Dumnezeu. Dacă nu este Născătoare de Dumnezeu, nu este nici Fecioară după naștere. Iar eu zic, că fiind El în zămislirea pântecului fecioresc, ședea nefiind circumscris în sânurile Tatălui. Căci, firea dumnezeiască e simplă, necompusă și necircumscisă. Firea e neschimbată și ființa neînstrăinată. Și pe Acesta care este în sânurile Tatălui, pe Acesta Îl naște acum prin iconomie Fecioara. Cum a voit, a ieșit și cum a binevoit s-a zămislit în pântecul Fecioarei. Cum a vrut a ieșit născându-se. Tu însă, de ce cercetezi nașterea Lui? Sau teme-te de El ca un Dumnezeu, sau te rușinează de El ca de un Stăpân, sau tremură de El ca de un Domn, sau înfricoșează-te de El ca de un judecător, cinstește-L pe El ca pe un Ziditor și Creator.

Te rușinează demonii care au fost izgoniți în turma de porci pe care au înecat-o în adâncul mării. Aceia, cunoscând pe Stăpânul, au zis: „Ce ai Tu cu noi, Fiule al lui Dumnezeu? Ai venit mai înainte de vreme să ne chinuiești?“ Aceia n-au fugit de primejdia și amenințarea chinului, iar tu însuși îți atragi judecata chinului, pe Cel ce aceia au cunoscut că s-a născut din Domn și Judecător și văzându-L s-au cutremurat mai înainte de judecată, iar tu având înaintea ochilor această judecată disprețuiești și nu te minunezi?

Și iarăși zic aceasta, și nu încetez zicând: înălbindu-vă curat tema cuvântului, astfel ca în conștiința sigură să aveți credință neclintită și să țineți temelia credinței care este mărturisirea sigură.

7. Și iarăși venim la subiect, înfățișând, dreaptă și neclintită, calea credinței. Căci pentru mine a vorbi nu e o povară, iar pentru voi e ceva sigur. Acest Dumnezeu a intrat prin auzul Fecioarei cum a fost purtat în pântec, cum a binevoit, a ieșit născându-se după cum a vrut; a intrat fără trup, precum a voit a fost purtat. Cel necuprins ca într-un vas cuprins prin iconomie în pântecul Fecioarei, precum a binevoit. A ieșit născându-se Dumnezeu și om, precum însuși a vrut, S-a făcut ceva ce nu era, având neschimbată ființa ce era. Căci, Dumnezeu era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu, chiar dacă zice Apostolul: „A trimis Dumnezeu pe Fiul Său, născut din femeie“ (Galateni 4, 5). Pe acest Fiul L-a trimis Dumnezeu născut din femeie, pe Cel născut din firea cea neprihănită, pe Cel care a venit din ființa cea negrăită, pe Cel ce nu s-a înstrăinat de sânurile Tatălui și nu s-a despărțit de scaunul împărațesc, ci Care împreună împărățește și împreună șade cu Tatăl, nu prin har, ci prin firea dumnezeiască și prin ființa părintească.

Căci cum ar fi despărțit, spune-mi, atunci când El însuși zice: „Eu sunt în Tatăl și Tatăl este în Mine“ (Ioan 14, 10); și iarăși „Tatăl Meu rămâne în Mine, El face lucrările Sale“ (Ibidem). Pe acesta care s-a născut din Sfânta Fecioară, pe Acesta mai înainte de zămislire, îngerul l-a numit Emanuil, adică „Cu noi este Dumnezeu“, despre care profetul Isaia a zis: „Pruncul acesta care a ieșit din Fecioară, este Dumnezeu, tare și puternic, Domn al păcii, Părinte al veacului ce va să vină. Care prunc s-a născut după fire și s-a făcut Dumnezeu, tare și puternic? Care prunc a atras o stea, invocând sălașul strămtorat al copilului sau mai degrabă al Stăpânului căutat? Care prunc născut a chemat magi de la Răsărit, să se închine Lui?”

Cărui prunc născut după fire i s-au adus vreodată daruri de la niște magi? Iar, darurile știm că au fost aduse ca unui om neputincios, nu ca unui Dumnezeu și unui împărat și om? Aur, ca unui împărat, tămâie, ca unui Dumnezeu, iar smirnă, ca unui om spre îngropare.

Aur, ca unui împărat! „Dumnezeule, judecata Ta dă-o împăratului și dreptatea Ta fiului împăratului“ (Psalmul 71, 1). Această rostire a grăit-o David. După acestea însă, la salutarea Mariei, îngerul a zis: „Și-i va da Lui Domnul Dumnezeu, scaunul lui David, părintele Lui, și va împărăți peste casa lui Iacov, în veci, și împărăția Lui nu va avea sfârșit“ (Luca 1, 32). A Lui fie slava și puterea în vecii vecilor. Amin.

Traducere de preot dr. CORNEL TOMA

CONTRIBUȚIA „FOII DIECEZANE“ LA PROMOVAREA STUDIILOR BIBLICE ÎN BANAT (1886–1900)

Preot dr. IONEL POPESCU

Deși avea rol de organ eparhial, cu un program bine definit, „Foaia Diecezană“ de la Caransebeș a dovedit de-a lungul apariției sale (începând cu anul 1886) că „a avut o deschidere și spre alte orizonturi culturale, atât în plan religios [...], în orientarea învățământului [...], cât și ținând la curent cititorii cu felurite evenimente petrecute în Europa și în lume. Gazeta a fost dornică să lărgescă orizontul cititorilor, să nu-l îngusteze la propria individualitate națională“¹.

Abordând problematica națională, această tematică a fost exprimată „permanent cu moderație, fără stridente de limbaj, șovine, ori xenofobe“². Ba dimpotrivă, nu de puține ori a inserat în paginile sale o serie de note, articole, studii, scurte eseuri despre viața culturală, spiritual-religioasă a poporului evreu sau referitoare la evenimentele comunităților evreiești. În paginile acestei publicații au apărut (sub formă de serial) o bună parte din studiile vizând conținutul Vechiului Testament semnate de profesori de Teologie, preoți, teologi și profesori de Religie, precum: Iosif Iuliu Olariu, Petru Barbu, Petru Bizerea, Sinesiu Bistrean, B. Biro Herendescianul, Aurel Iana, Nicolae Ionescu, Ioan Velovan, Zeno Munteanu, Mircea Chialda, Ioan David ș.a. Un asemenea serial poartă titlul *Scurtă privire în istoria T[estamentului] V[echi]*³, semnat probabil de dr. Petru Barbu, cititorilor gazetei oferindu-li-se prețioase cunoștințe despre viața și faptele lui Moise în istoria poporului evreu; istoria semințiilor componente ale urmașilor lui Israil și raporturile lor istorice; o serie de celebre personaje biblice (regii, profeții, judecătorii etc.).

Un alt serial, purtând genericul *Prelegere practică din Religie*, înfățișează, sub forma planurilor de lecție, diferite episoade din Vechiul Testament (apoi și din Noul Testament), precum: crearea lumii (pornind cu primele capitole din Geneză)⁴, raiul cu relatarea săvârșirii primului păcat de către Adam și Eva⁵, des-

¹ Petru Călin, **Tiparul românesc din Caransebeș**, vol. II, Editura Ionescu, Caransebeș, 2003, p. 54.

² *Ibidem*.

³ „FD“, nr. 35/1893, p. 3, 4; nr. 36/1893, p. 3; nr. 37/1893, p. 2.

⁴ „FD“, nr. 41/1894, p. 1.

⁵ „FD“, nr. 42, 43/1894, p. 1.

pre potopul lui Noe⁶, patriarhii (chemarea lui Avraam⁷, Avraam și fiul său Isaac cel jertfit)⁸. Serialul planurilor de lecție cu subiecte din Vechiul Testament continuă cu *Lecțiuni de Istoria biblică pentru școlile medii*, publicate în anul 1897⁹ și după 1900, importante nu numai datorită cunoștințelor biblice pe care le pun la îndemâna elevilor, ci și datorită faptului că subliniază diferite învățături cu caracter religios-moral și oferă acestora elemente de natură exegetică, istorie și arheologie biblică.

Interesante sunt și notele sau știrile scurte de la rubrica *Varietăți* din cuprinsul gazetei, vizând statistici și fenomene demografice, ca nr. 41/1894, p. 6, unde se dau date despre „imensa populațiune a continentului după limbă și naționalitate“, la începutul anului 1894. Aflăm că „rasa semitică era de 6 milioane și o pătrime, anume: evrei (adecă jidanii poloni și seferazii sau jidanii spanioli, exceptând pe jidanii așa-numiți eleuropaisodatta) – 5 milioane; arabii (pe insula Malta și Creta, în Spania și Turcia) – 250 mii“ [...]. La aceeași rubrică se dau scurte știri conținând evenimente din viața comunităților evreiești, precum cea apărută în nr. 13/1886, p. 8, intitulată *Plecarea ovreilor*: „imediat după sărbătorile Sfintelor Paști (1886), un însemnat număr de familii israelite din Iași vor pleca în America. Comitete sunt instituite pentru acest scop și fac toate înlesnirile posibile ca cei săraci să poată pleca și cu puțin. Pe lângă aceasta, prețul drumului e redus la mai mult de jumătate [...]. Numărul familiilor care pleacă ar fi după „Opiniunea“, numai în orașul Iași, câteva sute“ [...].

„Foaia Diecezană“ a găzduit, în paginile sale, numeroase articole, comentarii, recenzii, traduceri, meditații și predici din domeniul Noului Testament, contribuții valoroase la elaborarea acestora având, pe lângă autorii menționați mai sus, și alți reprezentanți ai Bisericii bănățene, cum ar fi: Mihaiu Juica, Ilie Pepa, Terențiu Botta, Ioan Berariu, Nicolae Cojocariu ș.a. Remarcabile sunt, în acest sens, interesantul studiu comparativ asupra Epistolelor pastorale ale Sfântului Apostol Pavel¹⁰ și studiul eshatologic despre învierea morților, publicat în serial de preotul B. Biro Herendescianul pe tot parcursul anului 1888¹¹. Același preot se ocupă, în câteva numere din anul 1889, de „Județul (Judecata n.n.) general“¹², de Apostolul Toma și minunea vindecării orbului din naștere¹³.

⁶ „FD“, nr. 46/1894, p. 1.

⁷ „FD“, nr. 48/1894, p. 3.

⁸ „FD“, nr. 49/1894, p. 2.

⁹ „FD“, nr. 14/1897, pp. 2–3; 15/1897, p. 5; 16/1897, pp. 4–5; 18/1897, p. 7; 21/1897, pp. 5–6; 22/1897, pp. 5–6; 23/1897, pp. 5–6; 35/1897, pp. 3–5; 40/1897, p. 5; 44/1897, p. 5; 46/1897, p. 47; 47/1897, pp. 5–6; 48/1897, p. 6; 49/1897, pp. 4–5.

¹⁰ „FD“, nr. 1/3–15 ianuarie 1888; 2/10–22 ianuarie 1888 și 3/17–29 ianuarie 1888.

¹¹ „FD“, nr. 31/1888, pp. 2–3; 35/1888, pp. 4–6; 36/1888, pp. 4–6; 38/1888, pp. 5–6; 46/1888, pp. 5–6; 47/1888, pp. 4–5; 48/1888, pp. 3–4; 49/1888, p. 5–7.

¹² „FD“, nr. 5/1889, pp. 2–4; 11/1889, pp. 2–4; 13/1889, pp. 5–7; 15/1889, pp. 5–7; 16/1889, pp. 5–8; 48/1889, pp. 2–5.

¹³ „FD“, nr. 16/1889, pp. 2–4; 19/1889, pp. 2–3.

În anul 1891, periodicul caransebeșean publică materialul intitulat *Nazaretul*, în care prezintă date geografice despre această localitate biblică și rolul pe care l-a avut în istoria mântuirii neamului omenesc¹⁴, iar în anul 1892 se ocupă de o altă localitate importantă pentru istoria biblică, respectiv *Damascul*, traducere din lucrarea germană **Geographische Charakterbilder**, de A. W. Grube¹⁵, facilitând cititorilor cunoașterea istoriei orașului în care a luat ființă una din primele comunități creștine ale epocii apostolice. În același an, preotul Aurel Iana, din Măidan (azi Brădișorul de Jos, Oravița), publică articolul *Sentiința de moarte a lui Iisus*¹⁶, evidențiind acuzațiile nedrepte aduse lui Iisus de autoritățile religioase ale vremii, pe baza cărora Ponțiu Pilat a pronunțat sentința de condamnare la moarte a Acestuia.

La Paștile anului 1892, preotul profesor Iosif Iuliu Olariu, directorul Institutului teologic din Caransebeș, publica un ziditor material consacrat Prologului Evangheliei după Ioan¹⁷, în care făcea exegeza fiecărui verset în parte, fără a neglija explicarea termenilor grecești. Tot în anul 1892 este publicată o meditație la Epistola către Evrei, cap. 13, 16, traducere din limba greacă¹⁸, *Explicarea faptelor Sfinților Apostoli*, de Mihaiu Juică¹⁹, *Contemplațiuni asupra patimilor și morții lui Iisus*²⁰ și *Voi sunteți sarea pământului [...], voi sunteți lumina lumii*, comentariu de I. Georgiadis²¹.

Problemele neotestamentare se află în atenția redacției „Foi Diecezane“ și pe parcursul anului 1893, un material interesant intitulat *Cristos a Înviat!* ocupându-se de veridicitatea Învierii Domnului pe baza mărturiei apostolilor, a ostașilor care au făcut de strajă la mormânt și a iudeilor²². Preotul Mihaiu Juica, din Srediștea Mică, se ocupă de „Frații Domnului“, problematica aceasta fiind abordată exegetic și fundamentată cu citate din Părinții și scriitorii bisericești: Hegesip, Clement Alexandrinul, Origen, Eusebiu de Cesareea, Ieronim, Teodoret și Augustin. Nu mai puțin important este apoi articolul *Rugăciunea Domnească*, semnat de Ioan Georgiadis²³, în care autorul se ocupă de caracterul și scopul acestei rugăciuni, textul și cuprinsul ei, precum și momentul intrării în rândul Sfinței Liturghii. Alte numere din același an cuprind predici, meditații, cateheze și cuvântări pe marginea Evangheliilor duminicale, a unor minuni și sărbători din cursul anului

¹⁴ „FD“, nr. 1/1891, pp. 5–6.

¹⁵ „FD“, nr. 6/1892, pp. 2–3; 7/1892, pp. 5–7; 9/1892, pp. 2–4; 10/1892, pp. 4–6.

¹⁶ „FD“, nr. 11/1892, pp. 4–5.

¹⁷ „FD“, nr. 14/1892, pp. 1–3; nr. 15/1892, pp. 1–4.

¹⁸ „FD“, nr. 22/1892, pp. 1–2.

¹⁹ „FD“, nr. 23/1892, pp. 1–2; 24/1892, pp. 4–6; 25/1892, pp. 5–6; 26/1892, pp. 3–5; 27/1892, pp. 3–5; 35/1892, pp. 4–6; 36/1892, pp. 3–5; 37/1892, pp. 3–5.

²⁰ „FD“, nr. 33/1892, pp. 1–3; 34/1892, pp. 1–3.

²¹ „FD“, nr. 48/1892, pp. 1–2.

²² „FD“, nr. 12/1893, pp. 1–3; 13/1893, pp. 1–2.

²³ „FD“, nr. 31/1893, pp. 1–2; 8/1894, pp. 1–2; 11/1894, pp. 1–2; 17/1894, pp. 2–3; 25/1894, pp. 2–3; 25/1894, pp. 1–2; 33/1894, pp. 1–3; 34/1894, pp. 1–2.

bisericesc²⁴. Alte materiale despre înaintemergătorul lui Iisus, Sfântul Ioan Botezătorul, contemplațiuni asupra celor din urmă momente ale lui Christos, învierea lui Lazăr și Christos a înviat sunt publicate apoi și în alte numere ale „Foi Diecezană”²⁵.

„Foaia Diecezană” s-a străduit, de asemenea, să prezinte cititorilor săi și noile apariții editoriale în domeniul Studiului biblic al Vechiului și Noului Testament, cum sunt: **Morala Testamentului Vechiu**, de profesorul dr. Emilian Voiutschi²⁶ (de la Facultatea de Teologie din Cernăuți), Editura Librăriei Nicolae Ciurcu, Brașov, Istoria biblică a Vechiului și Noului Testament întocmită mai ales pentru tinerimea din școalele populare greco-ortodoxe, de G.Ludu, preot și I. Danciu, învățător, „ilustrată cu multe iconi”, Editura Nicolae I. Ciurcu, Brașov, 1891²⁷, **Manualul exegetic la Sfânta Scriptură a Testamentului Nou**, de Iosif Iuliu Olariu, „ce va umple un mare gol simțit în literatura noastră teologică”, notează recenzentul²⁸.

La fel de interesante sunt și știrile publicate în capitolul *Varietăți*, referitoare la istoria lui Iosif din Egipt, preluate din presa internațională ori din lucrările unor cercetători biblici²⁹, fapt ce evidențiază strădania colectivului de redacție de a fi la curent cu noutățile apărute în domeniul biblic, atât în țară, cât și în străinătate³⁰.

Odată cu instaurarea regimului comunist-ateu, apariția „Foi Diecezană” a fost întreruptă pentru aproape o jumătate de secol, reeditarea ei fiind reluată după reactivarea Episcopiei Caransebeșului. În cei zece ani de la reînființare, „Foaia Diecezană” s-a remarcat din nou în peisajul publicistic bănățean prin variatele materiale publicate, multe dintre ele abordând și teme biblice. Așadar, prin articolele, meditațiile, recenziile, știrile publicate de-a lungul vremii, periodicul eparhial de la Caransebeș a contribuit substanțial la promovarea și dezvoltarea studiilor biblice în părțile Banatului.

²⁴ „FD”, nr. 42/1893, pp. 1–2; 48/1893, pp. 1–4; 49/1893, pp. 1–4 și pp. 5–7; 51/1893, pp. 1–2.

²⁵ „FD”, nr. 2/1895, pp. 1–2; 9/1895, pp. 1–2; 10/1895, pp. 1–2; 12/1895, pp. 1–2; 13/1895, pp. 1–2; 14/1895, pp. 1–2.

²⁶ „FD”, nr. 42/1890, p. 6.

²⁷ „FD”, nr. 33/1891, p. 7.

²⁸ „FD”, nr. 36/1894, pp. 2–3.

²⁹ *La Bible et les decouvertes modernes en Palestine, en Egypte et en Assyrie*, cf. „FD”, nr. 6/1891, p. 1.

³⁰ „FD”, nr. 7/1894, pp. 6–7, publică o știre despre descoperirea sentinței de condamnare la moarte a Domnului Hristos în arhivele generale din localitatea Simancas (Valladolid, Spania), unde împăratul Carol Quintul a creat cel mai mare depozit arhivistic din Europa, închis multă vreme pentru cercetători. În anul 1844 s-a dat însă aprobare ca aceste arhive să fie cercetate.

O ARHIVĂ BISERICESCĂ BĂNĂȚEANĂ – IZVOR INEDIT PRIVIND ISTORIA DREPTULUI (1780–1886)

(continuare din numărul trecut)

Preot prof. dr. AL. STĂNCIULESCU-BÂRDA

3.2. Legislația privind statistica și politica demografică

Încă din vremea Mariei Tereza, Imperiul Habsburgic excelează prin ridicarea statisticii la nivelul politicii de stat. Recensămintele periodice generale erau completate de situațiile statistice anuale, ce trebuiau comunicate de către cler, în primul rând, ca deținător al actelor de stare civilă. Statistica era necesară pentru stabilirea obligațiilor fiscale, militare și sociale, pentru orientarea unor anumite aspecte ale politicii interne imperiale. Era interesată de datele statistice stăpânirea politică, dar și cea bisericească. Numai prin raportare și comparare statistică se poate înțelege fenomenul religios, situațiile confesionale, repartițiile profesionale etc.

Coborând mai mult în miezul documentelor în discuție, vom înțelege mai clar problemele statistice care se puneau la vremea respectivă. Menționăm, însă, cu părere de rău, că nu am deținut și datele raportate de către parohii și protoierii privind statisticile respective. Ele se găsesc, probabil, în arhivele centrale și vor fi utilizate, fără îndoială, de cercetători. De altfel, rezultatele generale ale recensămintelor populației din Banat sunt îndeobște cunoscute¹ dar, fără îndoială, interesante sunt și cele privind o zonă cu individualitate distinctă în configurația demografică a Banatului.

La recensămintele generale, făcute de către autoritățile civile și politice, preoții erau obligați să dea tot concursul². Erau și situații când cetățenii considerau

¹ Vezi Nicolae Bocșan, *op. cit.*, pp. 17–52; N. Dobrescu, *Câteva date statistice referitoare la Banat și românii bănățeni*, în „Transilvania”, 1905, pp. 137–145; Nicolae M. Popp, *Populația Banatului în timpul lui Iosif al II-lea*, în „Lucrările Institutului de geografie al Universității din Cluj”, 1942, 7, p. 351 sc.; Ilie Ghenadie, *Colonizările din Banat în secolele XVIII–XIX*, în „Analele Banatului”, III, 1930, p.16 sq.

² Arh. Prot. Mehadiiei, **Dos. I**, f. 12 r.–13 r.–v.; **Dos. III**, f. 22 v., 141 v.

recensământul ca un rău și încercau să se sustragă de la el³. Aceasta era valabil nu numai pentru recensământul din 1784, ci pentru toate celelalte ce aveau să urmeze. Preotul avea însă datoria să efectueze el însuși recensământul anual în parohia sa, conform datelor din registrele de stare civilă și să înainteze raport la protoierie, iar de aici protopopol să trimită situațiile centralizate organelor politice, militare și bisericești⁴. La începutul perioadei rapoartele preoților trebuiau să privească trei categorii: botezații, cununații și înmormântații⁵. Datele statistice raportate de preoți trebuiau să fie înaintate la începutul lunii noiembrie și ele priveau un an statistic (1 noiembrie–31 octombrie)⁶.

Urmărind circulare, prin care se cereau situații statistice, vom înțelege mai ușor și interesele stăpânirii cu privire la situația existentă pe teren. Poruncile privind înscrierea corectă în registrele *matricularnice*, adică de stare civilă, erau categorice și orice neglijență sau încercare de sustragere de la această obligație era aspru pedepsită⁷. Preotul trebuia să înregistreze în acele registre absolut toate botezurile, cununiile și înmormântările, chiar și ale celor care nu aveau domiciliul stabil în localitatea respectivă⁸. În 1787 se cerea, pe lângă datele obișnuite și situația terenurilor deținute, deci se urmărea cunoașterea forței economice a populației⁹. Registrele de stare civilă ale parohiilor erau controlate anual de delegați ai comandamentului militar, pentru a se verifica exactitatea datelor înscrise¹⁰. După războaie mai mari sau epidemii de ciumă, holeră sau variolă se făceau statistici mai amănunțite. Astfel, în 1830, se trimiteau formulare preoților pentru înscrierea în ele a unor date mult mai îmbogățite decât cele de până atunci¹¹. Se

³ *Idem*, **Dos. III**, f. 17 r.

⁴ *Idem*, **Dos. I**, f. 3 r.–v.; f. 14 r.–v.

⁵ *Idem*, **Dos. I**, f. 3 r.–v.; f. 14 r.–v.

⁶ *Idem*, **Dos. III**, f. 156 v.

⁷ *Idem*, **Dos. I**, f. 56 v.–57 r.

⁸ *Ibidem*, f. 37 v.

⁹ *Ibidem*, f. 50 r.–v.

¹⁰ *Ibidem*, f. 80 r.–v.

¹¹ În 1830 se cerea tuturor preoților să predea situația botezaților, cununaților și înmormântaților din parohiile lor pe anul 1829. Situațiile respective erau necesare pentru comandamentul militar al Banatului. Se trimiteau formulare pentru tabele statistice, care cuprindeau următoarele rubrici: a) *Botezați*: numele, regimentul sau comunitatul, partea (bărbătească, muierească), chipul nașterii (adică din nuntă legiuită, nelegiuită), religia (catolicească sau unită, grecească-neunită, lută-rănească sau calvinească, jidovească, suma tuturor); b) *Cununați*: numele regimentului sau a comunității, anul vârstei: bărbați (până la 24 de ani, de la 24 până la 30, 30–40, 40–50, 50–60, preste 60 de ani), femei (până la 20 de ani, de la 20 la 24, 24–30, 30–40, 40–50, preste 50 de ani), starea (amîndouă părțile cu o nuntă, amîndouă părțile văduve, mestecate), religia (rîmo-catolicească, lută-rănească și calvinească, mestecate, grecească neunită, jidovească), suma tuturor cununaților; c) *Morți*: însurați, neînsurați, vârsta (din ziua nașterii până la 1 an, de la 1 an la 4 ani, 4–20, 20–40, 40–60, 60–80, 80–100, preste 100 ani), pricina morții: boală (de boală obicinuită, de boală lipitoare (congioasă), de vărsatul bubatului; moarte silnică (de omorîrea pre sine, de mușcarea cî(i)nelui turbat, omorîți, de alte primejdioasă întîmplări, spînzurați și tăiați), religia (rîmo-catolicească și uniata, grecească neunită, lută-rănească și calvinească, jidovească, suma tuturor). Se cerea raportul dintre născuți și decedați, pentru a se stabili sporul de populație.

poate observa grija pe care o nutrea stăpânirea faţă de situaţia confesională¹². Din 1832 urmau a se introduce formulare tipărite, foarte ample în detalii statistice¹³. Remarcăm, cu acest prilej, notele explicative ce se dădeau la unele rubrici. Astfel,

¹² La 22 ianuarie 1831 se trimit preoţilor noi tabele pentru botezaţi, cununaţi şi decedaţi, în vederea realizării „*conscriptiilor statistice*“. Faţă de cele precedente mai prevedeau următoarele rubrici: a) Botezaţi: numărul născuţilor, născuţi din fărădelege (din afara căsniciilor); b) Cununaţi: numărul caselor, religia mărturisită (catolici şi armeni, uniţi, greco-neuniţi, protestanţi: luterani, calvini, alte secte, mesteceji, evrei, diferenţa dintre 1830–1831 (înmulţirea-scăderea); c) Decedaţi: religia (catolici şi armeni, uniţi, greco-neuniţi, protestanţi (luterani-calvini), alte secte, evrei, diferenţa dintre 1830–1832 (înmulţire-scădere), diferenţa dintre născuţi şi morţi (înmulţire-scădere).

¹³ Pentru anul 1832 urmau a se introduce formulare tipărite pentru înscrierea botezaţilor, cununaţilor şi decedaţilor. Pentru aceasta se dădeau încă din decembrie 1831 ample explicaţii privind folosirea acestor formulare. Ele cuprindeau următoarele rubrici: a) Botezaţi: 1. anul, ziua, luna şi numele satului sau oraşului în care s-a oficiat botezul; 2. Numele, sexul şi religia (în cazul în care a aparţinut unui alt cult); 3. Numele tatălui şi al mamei, caracterul lor, adică ocupaţia, religia şi domiciliul; 4. Numele naşului, porecla, ocupaţia, domiciliul (dacă ştie carte şi le va scrie cu mâna sa), cât şi numele moaşei cu porecla sa; 5. Numele preotului officiant, porecla, funcţia (paroh, administrator, capelan); 6. Numărul de ordine din protocol; 7. „*diferite întâmplări*“, adică observaţii. b) Decedaţi: 1. Anul, luna, ziua şi locul decesului; 2. Numele, porecla şi ocupaţia răposatului, „iară întâmplându-să ca preotul nostru să îngroape pre vreun catolic, calvin sau luteran, atunci însămnează şi religia lui“; 3. Vârsta răposatului; 4. Cauza morţii, „din ţedula doctorului“; 5. *Se însămnează dacă cel răposat a primit sau nu Sf(ânta) Spovedanie şi Sf(ânta) Împărtăşanie. „Iară fiindcă uni(i) bolnavi înainte de moarte nu să pot spovedui, fără numai să cuminecă, pentru aceia să scriu în protocol numai cuminecat, aşjderea când mor prunci mici, sau oameni crescuţi de moarte grabnică, atunci la prunci să trage în rubrica aceasta linie, iară la oameni mari să scrie de moarte grabnică“*; 6. Ziua, luna şi locul înmormântării. „*Aici să fiţi băgători de s(e)amă ca de la zioa morţi(i), carea în rubrica dintăi e însămnată, până la vremea îngropări(i) să treacă 48 de ceasuri. Iară dacă e însămnată, până la vremea îngropări(i) să treacă 48 de ceasuri. Iară dohtorul prin data ţedulă din princina betesugului lipitor (varirolei) va îngădui mai timpuriu a să îngropa, atuncea puteţi mai (i) nainte de 48 de ceasuri îngropa, însă ţedulele dohtoriceşti bine să păstraţi“*; 7. Numele, porecla şi funcţia preotului ce oficiază înmormântarea; 8. Numărul de ordine, cât şi „observaţii diverse“. *Iară fiindcă să poate întâmpla ca vreunui sângur pre sine să să ucidă, au prin judecata mirenească spre moarte judecat să fie, pre care preotul nu-l poate îngropa, deci ca să să poată de moarte acelora la vremea de trebuinţă adeveri, de lipsă iaste şi pre aceştia în protocol a-i însămna. „Aşjderea şi cei omoriţi de alţi(i) să însămneze, puindu-i în rubrica a 4-a prin talhari ucişi în casă, în pădure sau în drum. Cei ce să îneacă în ape şi nu să mai află, trebuie scriaţi în protocol, însă după îndelungată ispitire şi cu bună băgare de seamă, ca nu altă faţă ci tocma(i) cea îneată, să să însămneze“*. c) Cununaţi: 1. Anul, luna, ziua şi locul cununii, strigările cele trei. În caz de necesitate, episcopul putea să dispenseze de aceste strigări; 2. Numele mirelui, a cîta nuntă face, numele tatălui său, ocupaţia şi domiciliul, numele miresei, al tatălui ei, ocupaţia şi domiciliul. În cazul în care mireasa fusese văduvă, trebuia scris numele fostului său soţ, domiciliul şi ocupaţia. Se adaugă apoi comitatul sau regimentul în care vor domicilia tinerii căsătoriţi; 3. Vârsta mirelui şi a miresei; 4. Ocupaţia mirelui („sau iaste ofiţir; sau solgăbirău, sau senator, neguţător, maistor sau lucrători de pămînt“); 5. Numele naşului mare, al naşului mic (mărturiile-martorii), ocupaţia şi domiciliul să şi le scrie fiecare personal, dacă ştiu carte; 6. Numele preotului officiant, porecla şi funcţia; 7. Numărul de ordine. Se făcea şi precizarea că la „*cununarea ofiţirilor; fie ei în slujbă, fie penzionariuşi, lăcuiesc în miliţie sau în provincial, totdeauna în protocolul cununaţilor să se însămneze oare au dinşi(i) slobozenie de a să însura de la înaltul hofcrighearat, oare au dispenzaţie de strigări, sau de vreo nemotenie (rudenie – n.n.), oare au ani deplin, sau la întâmplarea protivnică, oare au slobozenie de la părinţi sau de la tutori?*“ Documentele acestea justificative trebuiau păstrate în arhiva parohiei.

trebuia menționată cauza morții, conform certificatului („*țedulei*“) eliberat de medic („*dohtor*“); dacă a fost sau nu spovedit și împărțit; de la deces la înmormântare trebuie să treacă 48 ore, iar înmormântările mai grabnice să nu fie acceptate decât cu aprobarea medicului, în cazuri de boli molipsitoare. Nu scăpau din evidență nici celelalte categorii de decedați: „*Iară prin judecata mirenească (civilă sau militară – n.n.) să poate întâmpla ca vreunul sângur pre sine să să ucidă, au prin judecata mirenească spre moarte judecat să fie, pre care preotul nu-i poate îngropa, deci, ca să poată și moartea acelora la vremea de trebuință adeveri, de lipsă iaste și pre aceștia în protocol a-i însămna. Așijderea și cei omoriți de alți(i) să însămneze, puindu-i în rubrica a 4-a prin talhari uciși în casă, în pădure sau în drum. Cei ce se îneacă în ape și nu se mai află, trebuie scriați în protocol, însă după îndelungată ispitire și cu bună băgare de seamă, ca nu altă față ci tocma(i) cea îneacă să se însămneze*“. Și cu privire la cei căsătoriți se cereau date amănunțite. Prin indicațiile care se dădeau la unele rubrici cităm și pe aceea privitoare la ocupația mirelui: „*sau iaste ofițir, sau solgăbirău, sau senator, neguțător, maitor sau lucrători de pământ*“. Se mergea destul de departe cu investigația statistică, cerându-se preoților să înregistreze și copiii morți nebotezați sau născuți morți¹⁴. În 1837 se cerea preoților de către Episcopia de Vârșeț să raporteze numărul de case (familii) și de suflete din fiecare sat¹⁵. La 13 februarie 1842 se cerea preoților ca de aici înainte în situațiile statistice să menționeze, pe lângă numărul de români, sârbi, greci și numărul țiganilor din sate¹⁶. Alături de situația statistică a locuitorilor, se cereau, din când în când, situațiile statistice ale parohiilor, cu mențiuni privind starea materială a locuitorilor¹⁷. Mai mult, în 1857 li se cerea preoților o situație statistică pe anii 1854–1856 cu privire la veniturile lor în bani și produse¹⁸. Interesantă ni se pare și statistica din 31 octombrie 1849, în care se cerea preoților să trimită situații privind parohiile, bisericile și școlile. În tabelele tip ce li se trimiteau existau următoarele rubrici: „*locul, iastă biserică, ce hram poartă și în ce stare se află, iaste sfințită, prin cine și când, numărul bisericilor (parohialelor și filialelor), capitalul bisericii în bani, în pământ, numărul caselor, perechile căsătoriților, numărul tuturor sufletelor (bărbătești, femeiești), dintră acestea sunt: români, sârbi, greci, daco-romani; suma prestă tot, s-au botezat (bărbătești, femeiești), s-au spovedit (bărbătești, femeiești), s-au căsătorit, au răposat (bărbătești, femeiești, suma), este școală, în ce stare să află și câți școlari învață într-însa, numele și prenumele învățătorului, observații*“¹⁹. O încercare în

Menționăm că toate precizările înscrise în ghilimele sunt trecute în formulare ca note explicative la rubricile respective (Arhiva Protoieriei Mehadia, **Dos. III**, f. 154 v.–156 v.).

¹⁴ *Idem*, **Dos. III**, f. 161 r.–v. Vezi și f. 252 r.–v. și **Dos. X**, f. 72 r.

¹⁵ *Idem*, **Dos. III**, f. 201 v.–202 r.

¹⁶ *Ibidem*, f. 237 v.; Vezi și **Dos. X**, f. 46 v.

¹⁷ *Idem*, **Dos. III**, f. 264 r.; **Dos. X**, f. 63 v.

¹⁸ *Idem*, **Dos. VI**, f. 81 v.–82 r.; **Dos. IV**, f. 75 r.

¹⁹ *Ibidem*, f. 273 r.; Vezi și **Dos. VI**, f. 146 r.

acest sens, dar cu formulare mult mai simplă, se făcuse şi în 1837²⁰. La 16 august 1852 se dădea dispoziţie preoţilor să nu mai introducă în rapoartele statistice şi pe cei înrolaţi în armată şi plecaţi pe fronturile de peste graniţă²¹. La jumătatea veacului al XIX-lea autorităţile bisericeşti, dar şi politice, erau interesate în mod special de trecerile la ortodoxie ale credincioşilor din alte confesiuni, în special din cea catolică şi greco-catolică²². Începând din acest an, asemenea rapoarte se cereau semestrial, ceea ce dovedeşte că trecerile erau masive, stârnind îngrijorarea factorilor politici²³. Din 1857 oficiul central de statistică de la Viena cerea preoţilor ca să raporteze anual veniturile lor în bani şi în produse (calculate în bani) de pe loturile parohiale²⁴. La 8 martie 1856 protopopul Mehadiei, Dimitrie Iacobescu, dădea indicaţii preoţilor cu privire la conscripţiile semestriale pe care trebuiau să le facă. Astfel, nemţii şi „*b(o)emii, acolo unde sunt*“, nu trebuiau trecuţi, fiindcă nu erau „*de legea noastră*“. Sub numele „*makedoromâni*“ „*nu să înţăleg Țigani, precum au pus unii în robrica aceia fără socotință, ci românii cei din provincia Makedoniei, în părțile Austriei aşăzați și lăcuitoari, care almintrelea cu nume nedrept țigani să numesc*“. Țigani erau trecuţi la rubrica românilor ortodocși²⁵.

O nouă etapă în rapoartele statistice, pe care preoţii trebuiau să le emită, începe în 1865. Ele erau cerute de acum de autorităţile bisericeşti româneşti spre a se centraliza şi prezenta la congresele naţionale bisericeşti, „*spre stabilirea întregii noastre metropolii*“²⁶. Protopopul D. Iacobescu cerea în 1871 ca împreună cu registrele de stare civilă ce erau prezentate anual pentru inspecţie la protoierie, preoţii să aducă şi „*conscripţia poporului, conscripţia preoţimii, conscripţia trecerilor profesionale, conscripţia tineretului care urmează a frecventa în duminici și sărbători învăţământul catehetic în școală*“²⁷. Formulare cu unele adaosuri faţă de cele obișnuite se trimiteau preoţilor de către organele politice prin Episcopia Caransebeşului, la 30 septembrie 1872²⁸.

Prelucrarea rapoartelor înaintate anual de către preoţi ne-ar putea orienta cu adevărat asupra situaţiei demografice şi economice a zonei. Oricum, se pare că starea bănăţenilor era mai favorabilă ca a muntenilor, spre exemplu, fiindcă ade-

²⁰ *Idem*, **Dos. X**, f. 5 r.–v.

²¹ *Ibidem*, f. 11 v. În tabelele statistice anuale, pe care preoţii trebuiau să le dea autorităţilor la sfârşitul lui octombrie, se obișnuia a se trece şi cununiile şi înmormântările celor care erau înrolaţi în armată, uneori chiar duşi din ţară, ceea ce crea serioase încurcături serviciilor statistice centrale. Se cerea ca să se facă menţiune în asemenea rapoarte că cei în situaţiile menţionate nu sunt luaţi în evidenţă. Despre aceştia dădeau raport preoţii militari de campanie. Instrucţiunea aceasta era dată la 25 august 1852. (*Idem*, **Dos. IV**, f. 14 r.–v.).

²² *Idem*, **Dos. VI**, f. 33 v.–r. şi **Dos. IV**, f. 30 v.–31 r.

²³ *Idem*, **Dos. VI**, f. 56 v.–57 r.

²⁴ *Idem*, **Dos. VI**, f. 81 v.–82 r.; **Dos. IV**, f. 75 r.

²⁵ *Idem*, **Dos. IV**, f. 55 r.–v.

²⁶ *Idem*, **Dos. VII**, f. 55 r., f. 74 r.–v.

²⁷ *Idem*, **Dos. VII**, f. 113 v.–114 r.

²⁸ *Ibidem*, f. 128 v.–129 r.

sea se semnaleză imigrări din Țara Românească, Moldova, Serbia, Cehia și Slovacia. La acestea adăugăm populația de origine germană, șvabii, aduși în mod sistematic de către administrația austriacă în Banat. Conform legislației, politica imperială era favorabilă imigranților, ba chiar căuta să atragă cât mai multe elemente de acest gen. Drept urmare, se reglementa ca acei venetici care se stabilesc și locuiesc în imperiu cel puțin zece ani să fie socotiți ca unii de-ai locului, ca „*moșteni și să se bucure de toate drepturile și îndatoririle*“. Stipulația era dată încă de la începutul domniei josefiniste (12 martie 1786)²⁹. În circulara din 25 iulie 1791 se anunța hotărârea imperială de a se permite tuturor sârbilor care ar fi venit în părțile Banatului să se stabilească acolo definitiv, împreună cu familiile lor, fiind supuși aceluiași drepturi și îndatoriri ca și populația locală³⁰. Deși nu era cunoscută noțiunea la vremea aceea, statutul de azil politic se acorda îndată tuturor imigranților proveniți din Imperiul Otoman sau din țările cu care Imperiul Habsburgic intra în conflict. Chiar înainte de împlinirea celor zece ani legiuiri de ședere în Banat, imigranții puteau beneficia de o serie de drepturi. Astfel, pentru a putea fi mai repede înrădăcinați, li se admitea căsătoria cu femei localnice, cu condiția să dovedească prin acte, jurământ sau martori, că nu au mai fost căsătoriți în țara de unde au fugit³¹. O atitudine dură manifestă autoritățile față de călugării, ierarhii și preoții veniți din Țara Românească, Moldova, Muntele Athos, Locurile Sfinte sau alte zone ale Imperiului Otoman, veniți ca să strângă ajutoare pentru bisericile și mănăstirile lor. Este surprinzătoare această atitudine a stăpânirii austriece, de vreme ce, de-a lungul anilor se făcea mereu apel la bănăteni ca să contribuie la strângerea de ajutoare pentru sinistrați din diferite colțuri ale Europei, ori pentru diferite construcții. Motivația atitudinii manifestate față de misionarii creștini din Principate și din Orient era aceea de a „*nu scoate banii din țară*“³². Oriunde s-ar fi aflat vreun astfel de preot sau călugăr venit să „*înșele norodul*“, să fie deferit de îndată organelor de ordine³³. Clerul nu se conforma întotdeauna acestor ordine ale stăpânirii. Mai mult, nu numai că nu denunțau pe misionarii veniți după ajutoare, dar le facilitau activitatea, permițându-le chiar să officieze slujbe în bisericile bănățene³⁴. Erau și situații când preoții bănăteni treceau clandestin granița în Țara Românească, pentru diverse interese. Era semnalat în acest sens preotul Petru Popovici din Rudăria³⁵. Este o dovadă în plus (vor mai fi și altele de-a lungul acestei lucrări), din care reiese că munții, grănicerii și frontierele politice n-au împiedicat niciodată pe români de a ține legături între ei, conștienți fiind că fac parte din aceeași etnie³⁶.

²⁹ *Idem*, **Dos. I**, f. 38 v.

³⁰ *Ibidem*, f. 100 r.–v.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, f. 111 r.–v.

³³ *Ibidem*, f. 65 v.–66 r.

³⁴ *Ibidem*, f. 111 r.–v.

³⁵ *Ibidem*, f. 85 v.

³⁶ *Idem*, **Dos. I**, f. 56 v.–57 r.

Statistica nu se limita numai la aspectele demografice. Legislaţia vremii ne convinge că autorităţile erau interesate în egală măsură şi de situaţia pământului, a suprafeţelor de teren deţinute de fiecare locuitor în parte. Aceasta, desigur, pentru a stabili şi a urmări dările ce reveneau fiecăruia faţă de stat şi de stăpânul locului³⁷.

Tot de domeniul Dreptului administrativ socotim că se cuvine a număra şi legile şi dispoziţiile imperiale privind **strămutarea unor populaţii în cadrul imperiului**. Astfel, la 25 iulie 1791, se anunţa hotărârea imperială de a se permite tuturor sârbilor, care ar fi venit în părţile Banatului şi ar fi dorit să se stabilească acolo definitiv cu familiile lor, să li se permită aceasta de către autorităţile locale, să beneficieze de aceleaşi drepturi şi să se supună la aceleaşi obligaţii ca şi localnicii³⁸. Observăm aici că politica promovată de Maria Tereza privind popularea unor zone de margine ale imperiului şi militarizarea lor este continuată şi de către fiul său, împăratul Iosif al II-lea.

3.3. Aspecte sociale. Conform legislaţiei administrative de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea din Imperiul Habsburgic, întâlnim o serie de reglementări privind anumite aspecte ale vieţii sociale cotidiene:

– În perioada 1825–1857, conform ordinelor comendurii militare a Banatului, în zona de graniţă, în fiecare sat, zilnic la orele 21–22 se trăgeau clopotele la biserici, pentru a se indica momentul închiderii cârciumelor şi plecarea beţivilor acasă³⁹.

– În zona de graniţă, cum era cea de la Orşova la Caransebeş, clopotele la biserici trebuiau bătute foarte scurt timp şi numai pentru rugăciune şi numai într-o dungă, pentru a nu face alarmă grănicerilor⁴⁰.

– În 28 martie 1857, episcopul Emilian Chenghelaţ, dând urmare indicaţiilor comendurii militare a Banatului, interzicea tragerea clopotelor în biserici seara şi noaptea, indiferent de slujbe⁴¹.

– În 1813 se interzicea circulaţia căruţelor şi carelor prin centrul Caransebeşului⁴².

– În 1815 se interziceau jocurile şi petrecerile de tot felul după o anumită oră seara.

– Se institua obligativitatea de a se închide localurile, cârciumile, birturile, cazinourile etc. la o anumită oră: „*În zilele duminicilor şi ale praznicelor, priveleştile sau comediile mai înainte de şapte ceasuri seara*“; dar „*care în uliţi şi prin locuri deschisă să fac*“ să nu se facă „*mai înainte de patru ceasuri*“. Mai pe urmă

³⁷ *Ibidem*, f. 50 r.–v.

³⁸ *Ibidem*, f. 100 r.–v.

³⁹ *Idem*, **Dos. VI**, f. 76 r.–v.

⁴⁰ *Ibidem*, f. 181 v.–183 v.

⁴¹ *Ibidem*, f. 68 r.

⁴² *Idem*, **Dos. II**, f. 42 r.–43 r.

„fiece jocuri, adică și biliard) sau î(n) cafane (cafenele – n.n.) sau î(n) birturi după amiază să nu cuteze a să î(n)cepe”⁴³.

– Muzica „nici prin birturi, nici prin alte fiece cafane și prin șatre, nici prin casă sa și adică prin orașă mai înainte de patru ceasuri, iar prin sate mai îna(i)nte de trei ceasuri după amiază să nu facă”⁴⁴.

– Se interzicea adunarea „în orașe până la patru ceasuri după amiază, iar în sate până la trei ceasuri după amiază întâlnirea oamenilor celor fără de lucru și celor ce fac larmă prin birturi, poaincări(?) și berari (băutorilor de bere – n.n.)⁴⁵.

– Pentru călători erau deschise localurile unde puteau să mănânce între orele 4 și 10 sau 11 noaptea⁴⁶. Se reglementa cu strictețe programul de lucru al micilor meseriași: „Nimic mai puțin duchenenele frizirilor (frizerilor – n.n.) numai până la 9 ciasuri dimineața, dar a barberilor (bărbierilor – n.n.) apoteca și băile în toată vremea pot fi deschisă, iar țucherbaherilor (vânzătorilor de dulciuri, cofetarilor – n.n.), lebțeldesilor (vânzătorilor de carne și preparate din carne, măcelarii – n.n.) sau acelora care vinde dulțețuri cu miare (miere – n.n.) făcute li să slobodă (li se dă voie – n.n.) după dumnezeiască slujbă dulțețurile și ceara a vinde, dar săpunarilor (vânzătorilor de săpun – n.n.) să oprește până la patru ceasuri după amiază iarna, iar vara până la șase ceasuri nigoțul lor a vinde”⁴⁷.

– Se interziceau „maistorilor (meseriașilor – n.n.) să slobodă a ținea adunările sale sau țehurile (ședințele – ?) tocma(i) după amiază, după Vecernie”⁴⁸.

– Era interzisă categoric de către lege și de către comenduirea militară a Banatului transportarea morților dintr-o localitate în alta, pentru a nu se răspândi bolile molipsitoare⁴⁹.

– În localitățile în care erau membri ai cultului ortodox și romano-catolic, aceștia erau obligați să-și respecte reciproc sărbătorile. Când un cult are o sărbătoare, cei care aparțineau celuiilalt cult nu aveau voie să facă zgomot, muzică, scandaluri, beții și petreceri pe lângă biserica celuiilalt cult, în care se oficiază slujbe specifice împrejurării⁵⁰.

– Urmare poruncii împăratești, se relua, în 1800, ordinul Mariei Tereza, care interzicea ca-n duminici și sărbători să se facă târguri, licitații, petreceri și adunări de oameni. Se interzicea, de asemenea, deschiderea birturilor și duhănilor (tutungeriilor – n.n.)⁵¹. Peste trei decenii și jumătate, prin poruncă arhierescă, la solicitarea comandamentului militar de graniță, se interzicea orice activitate în timpul duminicilor și sărbătorilor, inclusiv practicarea meseriilor și a negoțului (1835)⁵².

⁴³ *Ibidem*, f. 80 v.–81 r.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Idem*, **Dos. III**, f. 35 v.

⁵⁰ *Ibidem*, f. 54 r.

⁵¹ *Idem*, **Dos. VIII**, f. 2 r.–3 r.

⁵² *Idem*, **Dos. III**, f. 184 v.

3.4. Aspecte fiscale

– Comandantul Regimentului valaho-iliricesc al Banatului dispusese ca întreaga corespondenţă oficială în „*slujba consistoriilor, a vicar(iat)elor, decanelor, prin poște fără(ă) de plată să se poarte*”⁵³.

– În 1854, certificatele de stare civilă eliberate de către preoți se taxau, în funcție de posibilitățile materiale ale primitorului. Taxele variau între 0,30 și 1 florin de argint⁵⁴.

– Soldații săraci, care n-aveau bani să-și plătească taxele pentru obținerea unor documente erau scutiți de asemenea taxe⁵⁵.

3.5. Aspecte comerciale

– Târgurile nu trebuiau ținute în zile de duminici și sărbători, pentru a lăsa oamenii să meargă la biserică în aceste zile⁵⁶.

– Anumite prăvălii erau închise în duminici și sărbători: „*Toate boltele (ducheanele) ale neguțătorilor și ale materialiştilor și acelea în care se vinde duhan (tutun – n.n.) sau burnut(?) toată zioo î(n) zilele duminicilor și ale praznicilor să fie închisă*”⁵⁷.

– Se interzicea comerțul în apropierea bisericilor în duminici și sărbători, sub amenințarea confiscării mărfurilor respective: „*și niminea să nu îndrăznească înaintea bisăricii și înaintea uşilor bisăricii ceva a vinde, că altmintrelea lucrurile ce s-ar aduce a se vinde pentru pedeapsa prin stăpânirea să vor lua și acela care a adus să le vinde le va pierde*”⁵⁸.

– Programul piețelor se adapta în zilele de duminici și sărbători: „*acelea ce slujesc pentru mâncare, a vinde la piață, ștaițe și prin alte ducheane în zilele duminicilor și ale praznicilor să opresc, însă carnea, peștele, pânea, poamele și altele a ave(a) să poată vinde, însă numai până la nouă ceasuri prin orașă*”. Prin sate erau permise vânzările de astfel de produse, însă numai până bătea clopotul a doua oară la biserică. După acest moment mai era permis comerțul cu astfel de produse „*nu pe uliță, ci pre supt porțile casălor, iar poamele în podrumuri, cămări și prin locuri închisă să pot vinde*”⁵⁹.

⁵³ *Ibidem*, f. 45 v.

⁵⁴ *Idem*, **Dos. IV**, f. 34 r.–v.

⁵⁵ *Idem*, **Dos. VII**, f. 95 r.–v.

⁵⁶ *Idem*, **Dos. I**, f. 181 v.–183 v.; **Dos. II**, f. 79 v.–80 r.

⁵⁷ *Idem*, **Dos. II**, f. 81 v.–82 r.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ *Idem*.

DOCUMENTUL DE LA RAVENNA ȘI VIITORUL DIALOGULUI ÎNTRE ORTODOCȘI ȘI CATOLICI. O ABORDARE CANONICĂ

1. Obstacolul principal

Conciliul Vatican II, în Decretul despre ecumenism *Unitatis redintegratio*, din 21 noiembrie 1964, insistă asupra a ceea ce el numește „poziția specială a Bisericilor Răsăritene“. În mod semnificativ, Conciliul găsește necesar să folosească termeni care să contrasteze pentru a descrie atitudinea Romei față de Ortodoxie. Ortodocșii sunt „despărțiți“, totuși sunt „strâns uniți“. „Întrucât aceste Biserici, deși despărțite de noi, au sacramente adevărate și, mai ales, în puterea succesiunii apostolice, au Preoția și Euharistia, prin care rămân foarte strâns unite cu noi“¹. Conciliul se referă în acest context la „tradițiile teologice autentice“ ale creștinilor răsăriteni: „În ceea ce privește tradițiile teologice autentice ale orientalilor, trebuie să recunoaștem că ele sunt minunat înrădăcinate în Sfintele Scripturi, sunt cultivate și exprimate în viața liturgică, sunt hrănite de tradiția vie apostolică și de scrierile Sfinților Părinți“². Dacă aceasta este adevărat, atunci trebuie să ne întrebăm de ce, mai mult decât patru decenii după Conciliul Vatican II, urmele schismei dintre Roma și Răsăritul Ortodox nu s-au vindecat. Dacă cele două Biserici posedă atât de multe lucruri în comun, ce alte motive există care ne interzic de a ne împărtăși împreună în comuniune la Masa Domnului?

Cu ultima ocazie când ortodocșii și romano-catolicii s-au întâlnit împreună într-un dialog la nivel înalt – la Conciliul de la Ferrara-Florența (1438–1439) – dificultatea principală a fost fără nicio îndoială Purcederea Duhului Sfânt și adaosul *Filioque* la Simbolul de credință. Zece luni au fost dedicate acestei teme la Ferrara-Florența. Aproape patru luni au fost necesare pentru tema purgatorului și cinstirii sfinților. Numai zece zile s-au sacrificat pentru primatul papal.

¹ Conciliul Vatican II, *Decretul despre ecumenism Unitatis redintegratio*, 15, în vol. **Conciliul Ecumenic Vatican II, Constituții, decrete, declarații**, ediție revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, București, 2000, p. 146. A se vedea și Vatican II, Decree *Unitatis redintegratio*, 15, English trans. **The Documents of Vatican II**, ed. Walter M. Abbott, S.J., New York, Guild Press, 1966, p. 359.

² Conciliul Vatican II, *op. cit.*, 17, în vol. **Conciliul Ecumenic Vatican II**, pp. 146–147. A se vedea și Vatican II, Decree *Unitatis redintegratio*, 17, ed. Walter M. Abbott, New York, Guild Press, 1966, p. 360.

Astăzi prioritățile noastre sunt diferite. În timp ce mulți ortodocși continuă să privească *Filioque* ca pe cea mai importantă problemă care are nevoie să fie examinată atent, foarte puțini o privesc ca pe un *impedimentum dirimens* principal. Pentru ambele părți dificultatea principală se consideră a fi acum problema la care Conciliul de la Florența s-a dedicat foarte puțin, adică primatul papal. Potrivit cuvintelor Sanctității sale, Patriarhului Ecumenic Bartolomeu I „Noi avem eclesiologii diferite, iar locul Episcopului Romei în Biserica Universală a lui Hristos constituie obstacolul principal”³. Din partea romano-catolică, cardinalul Walter Kasper este de acord că „Ministeriul papal este obstacolul principal în drumul spre unitate”⁴.

Poate, totuși, hotărârea Patriarhului Ecumenic ar trebui puțin modificată. Într-adevăr, în timp ce este adevărat că, dintr-un punct de vedere, atât ortodocșii cât și romano-catolicii au „eclesiologii diferite”, totuși, în același timp, mulți teologi din ambele părți sunt de acord în luarea, ca bază pentru concepția lor despre Biserică, noțiunea de *koinonia*, și mai special de comuniune euharistică⁵. Dificultățile există, nu pentru că eclesiologiile noastre ar fi total incompatibile, dar pentru că în Răsărit și în Apus noțiunea de *koinonia* este interpretată în diferite feluri.

Dacă, în primul rând, problema primatului papal este aceea care împiedică pe ortodocși și pe catolici de a se împărtăși împreună în comuniunea euharistică⁶, atunci ce progres s-a făcut în depășirea acestei probleme fundamentale de către Comisia mixtă de dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, inaugurat la Patmos și la Rhodos în anul 1980? La Conciliul de la Ferrara-Florența din secolul al XV-lea, participanții au început prin a cerceta amănunțit punctele care ne separă. În dialogul internațional curent, s-a adoptat o politică diferită. A începe ca la Florența cu punctele care ne separă, ar rezulta de fiecare parte repetarea argumentelor familiare dezvoltate de-a lungul secolelor în polemicile trecute. Prin urmare, a fost nevoie de o abordare proaspătă. Deci, membrii comisiei mixte de dialog au hotărât să înceapă, nu adresându-și direct teme controversate depășite, ci mai degrabă explorând domenii posibile de convergență. Dacă, în primul rând, cele două părți ar putea să fie de acord asupra

³ Citat de Adriano Garuti, **The Primacy of the Bishop of Rome and Ecumenical Dialogue**, San Francisco, CA, Ignatius Press, 2004, p. 29, n. 76.

⁴ **The Petrine Ministry: Catholics and Orthodox in Dialogue**, ed. Walter Kasper, New York/Mahwah, NJ, The Newman Press, 2006, p. 9.

⁵ Despre aceasta, vezi: Paul McPartlan, **The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue**, Edinburgh, T&T Clark, 1993, 2nd ed., Fairfax, VA, Eastern Christian Publications, 2006.

⁶ De asemenea, există și alte probleme, pe lângă primatul papal, *Filioque* și purgatoriu, care au creat dificultăți între ortodocși și Roma, de exemplu: folosirea pâinii nedospite sau a azimei, învățătura romano-catolică despre Imaculata concepție a Fecioarei Maria, distincția palamită între esență și energiile lui Dumnezeu și practica ortodoxă despre permiterea recăsătoririi după divorț. Totuși, nici una dintre aceste probleme nu este de neînviș; iar cu privire la toate acestea, precum și cu privire la *Filioque* și la purgatoriu, nu este dificil de a sugera posibile căi de reconciliere.

principiilor de bază, așa cum este de sperat, atunci punctele de neînțelegere stabilite de multă vreme – și deasupra tuturor problema primatului papal – ar putea să fie revizuite într-un spirit constructiv.

Comisia mixtă de dialog între cele două Biserici a emis deja cinci declarații de acord: München (1982), Bari (1987), Valamo (1988), Balamand (1993) și Ravenna (2007)⁷. Din acestea rezultă că dialogul a făcut un progres rapid în timpul primilor opt ani, dar de atunci pacea a încetinit. Cât privește începutul celor trei documente, primul (München, 1982) este în special prețios, despre tema „Misterul Sfintei Treimi și al Euharistiei în lumina misterului Bisericii“. Al doilea și al treilea document (Bari, 1987; Valamo, 1988) se ocupă în primul rând de taine și, în special, de Sfânta Taină a Preoției. Documentul de la Balamand din 1993, despre Uniatism stă oarecum afară de celelalte patru, ocupându-se cu o problemă specifică; și a fost de fapt criticat de către catolicii de rit ortodox.

Numai în al cincilea document (Ravenna, 2007), despre „Consecințele eclesio-ologice și canonice ale naturii sacramentale a Bisericii: comuniune eclesială, sinodalitate și autoritate“, primatul papal este considerat în mod direct; și chiar aici declarația de la Ravenna nu face mai mult decât să deschidă această problemă, fără ca să intre în detalii. De asemenea, Comisia internațională mixtă pretinde că aceasta „reprezintă un progres pozitiv și semnificativ în dialogul nostru“ și că „oferă o bază fermă pentru discutarea viitoare a chestiunii primatului la nivelul universal al Bisericii“(46)⁸.

În enciclica sa, *Ut unum sint* (1995), papa Ioan Paul al II-lea, în exercitarea primatului papal, și-a exprimat dorința „de a fi deschis la noile situații“. El a insistat că regândirea slujirii sale universale ca episcop al Romei „este o sarcină imensă – pe care nu o poate îndeplini singur“. Prin urmare, el a invitat pe membrii celorlalte Biserici „să se angajeze cu el într-un dialog stăruitor și frățesc despre acest subiect, un dialog în care, lăsând la o parte controversele nefolositoare, noi putem să ne ascultăm unul pe celălalt“⁹. Aceasta este, cu siguranță, o declarație remarcabilă. Papa Ioan Paul al II-lea scrie cu o umilință extraordinară. Există puține ocazii în trecut, dacă nu nici una, când un papă cere ajutor creștinilor necatolici pentru a reinterpretă propriul său oficiu papal. Noi am putea privi declarația de la Ravenna, din anul 2007, ca pe un apel serios, oferit de către ortodocși și catolici, pentru a răspunde acestui apel la „*Ut unum sint*“. Atunci, în ce

⁷ Pentru primele patru din aceste declarații, vezi **Growth in Agreement II: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level 1982–1988**, ed. Jeffrey Gros, Hanling Mayer and William G. Rusch, Geneva/Grand Rapids, MI/Cambridge, WCC Publications/William B. Eerdmans, 2000, pp. 652–668, 671–685. Declarațiile de la München, Bari și Valamo se pot găsi în vol. **One in 2000? Towards Catholic-Orthodox Unity**, ed. Paul MacPartlan, Slough/Maynooth, St. Pauls, 1993, pp. 37–86.

⁸ Cifrele dintre paranteze se referă la numerele paragrafelor din Documentul de la Ravenna.

⁹ John Paul II, encyclical *Ut unum sint*, 95–96, May 25, 1995, în **Acta Apostolicae Sedis**, 87, 1995, pp. 977–978.

fel, contribuie aceasta la „dialogul stăruitor și frățesc“ pe care papa l-a dorit cu atâta sinceritate?

2. Nivelurile autorității ecleziale

Subliniind toate declarațiile care au fost emise de către Comisia mixtă de dialog teologic între Catolici și Ortodocși, există trei teme principale: (1) importanța principală a noțiunii de *koinonia* sau de comuniune în teologia noastră despre Biserică; (2) legătura integrală dintre Biserică și Euharistie; și (3) semnificația centrală a comunității ecleziale locale. Primele două dintre aceste teme sunt înfățișate de către Declarația de la Ravenna. „Euharistia – se spune în Declarație – privită în lumina misterului Treimii, constituie criteriul vieții ecleziale ca atare“(3). Euharistia este „la inima acestei Tradiții vii primită de la Apostoli“(15) (documentul citează I Corinteni 10, 16–17 și 11, 23–26). „Comuniunea (*koinonia*) eclezială este darul prin care întreaga umanitate este legată și adunată la un loc în Duhul Domnului Cel înviat“(31). „Nicio Biserică locală nu poate celebra Euharistia în separație voită de celelalte Biserici locale fără a afecta în mod serios comuniunea“; „legătura comuniunii“ constituie „adevărata ființă a Bisericii“(33). Mai special, tot exercițiul autorității și al primatului din cadrul Bisericii trebuie înțeles în lumina acestei comuniuni: „Această comuniune este cadrul în care se exercită întreaga autoritate eclezială. Criteriul exercitării ei este comuniunea“(18).

Atunci, în ce fel declarația de la Ravenna face „un progres pozitiv și semnificativ“ – în aplicarea acestei noțiuni de comuniune (*koinonia*) euharistică la primatul universal al papei? Importanța și originalitatea declarației de la Ravenna sunt exprimate în două feluri: primul, în distincția întreită a nivelelor autorității – local, regional și universal – care este folosită de către tot documentul; și al doilea, în principiul reciprocității pe care îl invocă, făcându-se apel mai precis la canonul 34 apostolic.

Atunci, în primul loc, declarația de la Ravenna scoate în evidență distincția tripartită a nivelurilor:

„Dimensiunea sinodală a Bisericii poate fi găsită la cele trei niveluri ale comuniunii ecleziale – local, regional și universal: la nivelul local al diecezei încredințate episcopului; la nivelul regional al unui grup de Biserici locale cu episcopii lor care îl «recunosc pe primul (*protos*) dintre ei» (canonul 34 apostolic); și la nivel universal, unde primii (*protoi*) din diversele regiuni împreună cu toți episcopii conlucrează în cele ce privesc totalitatea Bisericii. Și la acest nivel cei primii (*protoi*) trebuie să-l recunoască pe cel ce este primul (*protos*) între ei“(10).

Aplicând această distincție tripartită la comuniunea (*koinonia*) papei, Conciliul pontifical pentru promovarea unității creștine afirmă: „Episcopul Romei acționează

deodată ca episcop al unei dioceze locale, ca «patriarh» al Apusului sau al Bisericii Latine și ca un slujitor universal al unității¹⁰.

Acum atât romano-catolicii cât și ortodocșii, deși în diferite moduri, au încercat să reducă această schemă tripartită la o structură formată din două elemente; și în lumina acestei tendințe duble afirmația declarației de la Ravenna poate fi apreciată mai bine la adevărata ei valoare. În primul rând, romano-catolicii „închid” nivelul al doilea cu al treilea, neglijând dimensiunea regională sau primatul patriarhal și gândind în termenii unei scheme dualiste „episcopat/papă”. În al doilea rând, mulți ortodocși, nu numai în trecut dar și astăzi, neagă nivelul al treilea al primatului universal, privindu-l pe papă ca un senior printre patriarhi, ca *primus inter pares*, și nimic mai mult. Împotriva acestor poziții reduționiste, declarația de la Ravenna insistă constant asupra modelului triadic „local/regional/universal”; și, precis, aici stă prima ei pretenție majoră de atenție.

Cu privire la prima tendință, „a închide” nivelele al doilea și al treilea, aceasta este clar, de exemplu în declarațiile date de Comisia internațională de dialog între anglicani și romano-catolici, în perioada 1976–1981. Declarația „Autoritatea în Biserică I” (Veneția, 1976) se ocupă aproape în totalitate de schema formată din două elemente „papă/episcopat”. Ea vorbește despre „episcopii scaunelor de seamă”, dar face acest lucru numai în termeni imprecisi încât ortodocșii sunt obligați să se găsească inadecvați¹¹. „Deslușirea (1981)” notează că raportul de la Veneția a fost criticat deoarece a spus prea puțin despre primatul regional și, în special, prea puțin despre patriarhate. În replică, „Deslușirea” declară, oarecum inutil, că evitarea termenilor de „patriarh” și de „mitropolit” a fost intenționată¹². Raportul suplimentar, „Autoritatea în Biserică II” (Windsor, 1981) este la fel de inutil, spunând printre altele, „Jurisdicțiile asociate cu diferitele niveluri ale *episcopatului* (de exemplu: ale întâistătorilor, mitropoliților și episcopilor eparhioți) nu sunt identice”; încă odată, nu se menționează patriarhii¹³.

Pentru noi ortodocșii, care am fi sperat că declarațiile Comisiei internaționale de dialog între anglicani și romano-catolici ne-ar fi ajutat în dialogul nostru ortodox-romano-catolic, totul este oarecum dezamăgitor. Nicăieri Comisia internațională de dialog între anglicani și romano-catolici nu înfruntă direct poziția potrivit căreia autoritatea papei în Apus, adică în cadrul propriului său patriarhat latin, ar putea fi diferită de autoritatea pe care el o exercită ca primat universal în creștinătatea răsăriteană. Probabil, această problemă nu a fost relevantă discuțiilor dintre anglicani și romano-catolici; dar, cu siguranță, ea este o chestiune importantă pentru ortodoxie.

¹⁰ *Petrine Ministry: A Working Document*, în „Information Service”, Vatican City, 109, 1–2, 2004, p. 34, citat de Nicolae V. Dură, în Kasper, *The Petrine Ministry*, pp. 163–164.

¹¹ *Authority in the Church I*, §10, **Anglican-Roman Catholic International Commission: The Final Report, Windsor, September 1981**, London, CTS/SPCK, 1982, p. 56.

¹² *Elucidation (1981)*, §7, **The Final Report**, pp. 75–76.

¹³ *Authority in the Church II*, §16, **The Final Report**, p. 88.

De asemenea, este dezamăgitor faptul că în enciclica *Ut unum sint*, din 1995 – admirabilă în multe aspecte – papa Ioan Paul al II-lea ignoră la fel nivelul primatului regional și aderă aproape total la schema formată din două elemente „papă/episcopatul”. Deoarece această scrisoare este adresată ortodocșilor, printre altele, omiterea cu această ocazie a chestiunii primatului regional este oarecum și mai tulburătoare. Episcopii Bisericii Anglicane, în răspunsul lor la enciclica *Ut unum sint*, din anul 1997, pe bună dreptate atrag atenția asupra felului în care papa scapă din vedere primatul regional; iar membrii dialogului teologic anglicano-ortodox, în declarația de la Cipru din 2006, reiterează acest punct de vedere¹⁴.

În plus, noi ortodocșii suntem oarecum intrigați de omiterea neexplicată din *Annuario Pontificio* din 2006 a titlului papal tradițional de „Patriarh al Apusului”¹⁵. Încă odată, se pare să fie o încercare deliberată de a elimina al doilea nivel din cele trei niveluri ale autorității, acela al primatului regional/patriarhal și de a afirma în schimb structura formată din două elemente „papa/episcopatul”. Comentând despre această ștergere, cardinalul Achille Silvestrini, fostul perfect al Congregației pentru Bisericile Orientale, a spus că aceasta a fost „un semn de sensibilitate ecumenică” din partea papei Benedict al XVI-lea¹⁶. Din punct de vedere ortodox, aceasta pare a fi o afirmație curioasă. Într-adevăr, există un număr de titluri papale a căror omitere noi, ortodocșii, o considerăm ca bine venită; dar titlul de „Patriarh al Apusului” nu este una dintre acestea. Din contră, este o desemnare a cărei prezență o apreciem și pe care dorim definitiv să fie reținută.

Ștergerea acestui titlu se pare să fii luat prin surprindere atât pe catolici cât și pe ortodocși. Totuși, *Annuario Pontificio* nu a acționat fără un precedent, ci, de fapt, a fost susținută acum șaisprezece ani de către Adriano Garuti, în lucrarea sa **II papa patriarcha d'occidente?** El concluzionează: „În lumina Conciliului Vatican I și II, este imposibil să se facă o distincție între rolul primatial și cel patriarhal al papei”. Desemnarea de „Patriarh al Apusului”, atribuită episcopului Romei, „este lipsită de orice bază”. Prin urmare, Garuti conchide că acest titlu ar trebui omis din *Annuario Pontificio*¹⁷. Și exact acest lucru s-a și întâmplat.

¹⁴ A se vedea: **The Church of the Triune God: the Cyprus Statement agreed by the International Commission for Anglican-Orthodox Theological Dialogue 2006**, London, The Anglican Communion Office, 2006, pp.64–65.

¹⁵ Despre omiterea titlului de „Patriarh al Apusului”, vezi, din partea romano-catolică, editorialele din revistele „Irénikon”, 79 (2006), pp. 201–202 (cf. și pp. 298–304) și „Istina”, 51 (2006), pp. 4–8; cf. și Michel Dymyd, *Les enjeux de l'abandon du titre de „patriarche d'Occident”*, în „Istina”, 51 (2006), pp. 24–32. Din partea ortodoxă, vezi Vlassios Phidas, *Patriarche d'Occident et institution papale. Une approche orthodoxe*, în „Episkepsis”, Geneva, nr. 660 (April 30, 2006), pp. 14–24. De asemenea, a se consulta și articolul lui Yves Congar, *Eglise et papauté, Regards historiques*, Cogitatio Fides 148, Paris, Cerf, 1994, pp. 11–30.

¹⁶ SEIA Newsletter 126, March 21, 2006, p. 1.

¹⁷ Adriano Garuti, *Il papa patriarcha d'occidente? Studio storico dottrinale*, Collectio Antoniana 2, Bologna, Edizioni Franciscani, 1990, pp. 269–270. Argumentele lui Garuti au fost criticate, printre alții, de către cardinalul Walter Kasper, **That They May All Be One: The Call to Unity**, London/New York, Burns & Oates, 2004, p. 82, 93, n. 23.

Părintele Garuti a lucrat ca și consultant al Congregației pentru doctrină și credință în perioada 1975–2002; și, de asemenea, prezentul papă Benedict al XVI-lea, care înainte, în calitate de cardinalul Ratzinger, a fost capul acestei Congregații foarte mult timp, trebuia să știe foarte bine despre părerile asistentului său de odinioară. De fapt, este el de acord cu Garuti? A judeca din ceea ce el a scris în anii 1960, s-ar părea că papa Benedict nu este de acord. Încă din acea perioadă, el a căutat categoric să susțină distincția dintre nivelurile doi și trei ale autorității, adică dintre primatul regional/patriarhal și cel universal. El a vorbit clar despre nevoia „de a întări teritoriile patriarhale”¹⁸; și și-a exprimat regretul că papa Romei nu a reușit, în decursul istoriei, să deosebească între „responsabilitatea sa apostolică”, ca primat universal și „ideea esențial administrativă a patriarhatului”. Rezultatul a fost, a pretins el, că papa nu a distins clar între jurisdicția de care se bucura ca patriarh al Apusului latin și diferitele feluri de autoritate pe care le exercita asupra Orientului creștin, în virtutea „oficiului său petrin”, ca primat universal. Prin urmare, Roma a prezentat Orientului o cerere care, în această formă, nu putea și n-ar fi putut fi acceptată¹⁹. Este papa Benedict de aceeași părere? Dacă da, s-ar fi sperat că el va spune acest lucru tare și clar. O astfel de afirmație va ajuta dialogului ortodoxo-catolic într-un mod cuprinzător.

Pentru justificarea omiterii titlului de „Patriarh al Apusului”, s-a argumentat de către Conciliul pentru promovarea unității creștine că termenul de „Apus” nu mai poate fi aplicat unui teritoriu geografic specific și, în consecință, titlului îi lipsește orice înțeles:

Termenul de „Apus” se referă în mod curent la un context cultural care nu se limitează numai la Europa occidentală, dar include și America de Nord, Australia și Noua Zeelandă, astfel diferențiindu-se de alte contexte culturale. Clar, acest înțeles al termenului de „Apus” nu încearcă să descrie un teritoriu bisericesc și nu poate fi folosit ca definiție a unui teritoriu patriarhal.

Atunci, mai echitabil, ar trebui să ne întoarcem la ceea ce am spus mai înainte că, dacă titlului de „Patriarh al Apusului” îi lipsește un înțeles clar în situația de astăzi, atunci acesta nu ar trebui respins ci clarificat. Și, de fapt, declarația Conciliului pontifical continuă să sugereze un mod posibil de reinterpretare a titlului:

„Dacă dorim să dăm termenului de «Apus» un înțeles care s-ar aplica limbajului juridic bisericesc, acesta ar putea fi înțeles numai în legătură cu Biserica

¹⁸ Joseph Ratzinger, *Konkrete formen bischöflicher Kollegialität*, în **Ende der Gegenreformation? Das Konzil, Dokumente und Deutung**, ed. Johann Chr. Hampe, Stuttgart, Kreuz, 1964, p. 159, citat de Hermann J. Pottmeyer, *Papacy in Communion: Perspectives on Vatican II*, în Gerrard Mannion și al., **Readings in the Church Authority: Gifts and Challenges for Contemporary Catholicism**, Aldershot, Hants, Ashgate, 2003, p. 262.

¹⁹ Joseph Ratzinger, **Il nuovo popolo Dio: questioni ecclesiologicalhe**, 4th edition, Brescia: Editrice Queriniana, 1992, pp. 144–156, în special pp. 144, 146, 156. Această lucrare a apărut în germană cu titlul: **Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie**, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1969.

Latină. În acest fel, titlul de «Patriarh al Apusului» ar descrie legătura specială a episcopului Romei cu Biserica Latină și jurisdicția sa specială asupra ei²⁰.

Iată cum Conciliul pontifical pune degetul său exact pe punctul care suscită interes pentru noi, ortodocșii. Folosind expresiile „legătură specială cu Biserica Latină” și „jurisdicție specială asupra ei”, Conciliul face o distincție clară între autoritatea papei ca primat regional sau patriarhal în Apus și autoritatea sa ca primat universal în Răsărit, adică între nivelul al doilea și al treilea ale autorității. Dacă se elimină titlul de „Patriarh al Apusului”, există imediat un risc de confuzie și de „închidere” a acestor două niveluri; și, deci, va fi un pericol potrivit căruia papa va cere în Răsărit o autoritate și o jurisdicție care ar putea fi atribuită lui numai în Apus. Acesta este un pericol la care, după cum am văzut, papa Benedict a atras atenția.

E de prisos să spunem că noi, ortodocșii, acceptăm faptul că multe lucruri s-au întâmplat în lumea creștină de când sistemul pentarhiei a fost pronunțat din secolul al IV-lea până în secolul al VI-lea. Trebuie să ținem seama, la nivelul primatului regional, de apariția, în Răsărit, a mai multor Patriarhate și a diferitelor Biserici Autocefale și Autonome. Nimeni nu-și imaginează că noțiunea justiniană a pentarhiei poate fi aplicată într-un mod literal la situația contemporană. Dar acest lucru, în niciun fel, nu implică faptul că nivelul primatului regional/patriarhal și-a pierdut întreaga semnificație în lumea de astăzi. Doamne ferește!

Pentru noi, ortodocșii, fondul problemei este acesta. În timpul mileniului trecut, a exista puțin sau nu a existat niciun motiv practic, în Apus, de a distinge între jurisdicția patriarhală a episcopului Romei și poziția sa, ca primat universal. Pentru Răsăritul creștin, totuși, distincția aceasta este vitală. Acesta este exact motivul pentru care noi, ortodocșii, suntem supărați de eliminarea recentă a titlului papal de „Patriarh al Apusului”. După afirmația lui Garuti, această omitere înseamnă că modelul întreit „corpul episcopal/patriarhii (și întâistătătorii Bisericilor Autocefale)/papa ca primat universal” s-a prăbușit într-o diadă „corpul episcopal/papa”; iar aceasta este ceva cu care ortodocșii nu pot să fie de acord. Noi dorim să vedem „teritoriile patriarhale” păstrate în deplina lor integritate.

Primatul universal al papei, cu alte cuvinte, ar trebui văzut ca vârful unei piramide, sub care ar trebui să se distingă nivelul primatului regional al Patriarhiilor și al Bisericilor autocefale și, poate, și celelalte forme ale primatului regional. Numai când primatul universal al episcopului Romei se împletește în cadrul structurii acestor primat regionale poate să fie apreciat adevăratul său caracter. Când primatul universal este văzut în izolare, importanța sa eclezială este inevitabil deformată. Din această cauză, îndatorirea solidă a Declarației de la Ravenna față de modelul tripartit și stăruința ei pentru a face o distincție clară între slujirea papei ca patriarh și *diakonia* lui ca primat universal, sunt terenuri pentru încurajare și, desigur, pentru speranță. Aderând neclintit la poziția Declarației de la

²⁰ Comunicatul dat la 22 martie 2006 de către Conciliul Pontifical pentru Promovarea Unității Creștine (Zenit News Agency).

Ravenna, toți – catolici și ortodocși în deplină cooperare – să continuăm „să întărim teritoriile patriarhale“.

3. Primatul universal: negări și afirmații

Prin urmare, acestea sunt implicațiile, cât privește romano-catolicismul, despre distincția tripartită „episcopul local/primatul regional/primatul universal“, afirmată atât de către catolici cât și de către ortodocși la Ravenna, în anul 2007. Dar această distincție tripartită are implicații importante și pentru ortodocși, după cum am și notat mai sus. Lucrând cu această distincție tripartită, Declarația de la Ravenna afirmă clar că papa este investit cu un primat universal peste întreaga Biserică, pe lângă și distinct de poziția sa ca primul între patriarhi. Iar acest lucru este ceva ce mulți ortodocși au negat, de fapt, de-a lungul secolelor.

De exemplu, în *Mărturisirea de credință*, alcătuită în anul 1625 de către patriarhul Mitrofan Kritopoulos (mai târziu Patriarhul Alexandriei), se afirmă:

„Există egalitate între cele patru patriarhii (Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim), după cum se cuvine adevăraților păstori creștini. Pentru că niciunul dintre aceștia nu se situează el însuși deasupra celorlalți, nici nu îndrăznește vreunul dintre aceștia să se numească capul universal al Bisericii Catolice. Pentru că nu s-a auzit niciodată în Biserica Catolică ca un om muritor, care este vinovat de o mulțime de păcate, să se numească cap al Bisericii“²¹.

Deși patriarhul Kritopoulos se pare să confunde infailibilitatea cu impecabilitatea, intenția sa de a repudia primatul universal al papei este foarte clară. O atitudine asemănătoare se poate găsi în *Răspunsul la papa Pius al IX-lea* (1848) de către patriarhii răsăriteni ortodocși. Referindu-se la canoanele primelor patru Sinoade ecumenice, patriarhii susțin: „Aici nimic nu se spune despre monopolul special al papei față de apostolicitatea Sfântului Petru, și cu atât mai puțin față de vreun vicariat al episcopilor Romei și despre un pastorat universal“²². Dar mai emfatic este declarația din *Răspunsul Marii Biserici din Constantinopol* (1895), trimis ca răspuns la enciclica *Praeclara gratulationis* a papei Leon al XIII:

„Recurgând la Sfinții Părinți și la Sinoadele ecumenice ale Bisericii din primele nouă secole, suntem pe deplin convinși că episcopul Romei nu a fost niciodată considerat ca autoritate supremă și cap infailibil al Bisericii, și că fiecare episcop este capul și întâistătătorul propriei sale Biserici, supus numai hotărârilor și deciziilor sinodale ale Bisericii universale, ca fiind singură infailibilă, episcopul Romei

²¹ Kritopoulos, *Confession of Faith* 23, 7, în **Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition**, ed. Jaroslav Pelikan and Valerie Hotchkiss, New Haven/London, Yale University Press, 2003, vol. I, p. 546.

²² *Response to Pope Pius IX*, 13, în Pelikan and Hotchkiss, *op. cit.*, vol. 3, pp. 277–278.

nefiind lipsit de acest rol, după cum arată istoria Bisericii. Numai Domnul nostru Iisus Hristos este Împăratul cel veșnic și Capul Cel nemuritor al Bisericii²³.

De asemenea, Patriarhul ecumenic Dimitrie I, predecesorul prezentului patriarh ecumenic Bartolomeu I, exclude orice exercitare a primatului universal din partea papei când se adresează cardinalului Willebrands, la 30 noiembrie 1973:

„Niciun episcop din lumea creștină nu posedă vreun privilegiu universal, fie divin sau uman, peste Biserica lui Hristos cea Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească. Noi toți suntem „pur și simplu episcopi confracți sub unul și supremul Marele Preot și cap al Bisericii, care este Iisus Hristos”²⁴.

Totuși, acest punct de vedere negativ, prin care toți neagă primatul universal al Romei, nu este câtuși de puțin singurul printre scriitorii ortodocși contemporani. Doi dintre teologii de seamă din secolul al XX-lea din America, care aparțin școlii ruse și franceze, Părintele Alexander Schmemmann²⁵ și Părintele John Meyendorff²⁶, ambii atribuie un primat universal papei de la Roma. Desigur, ei nu acceptă învățătura Conciliilor Vatican I și II; dar ambii sunt pregătiți să atribuie un fel de primat universal episcopului Romei. După cuvintele lui Schmemmann:

„Eroarea eclesiologică a Romei nu constă în afirmația primatului ei universal. Mai degrabă, eroarea constă în identificarea acestui primat cu «puterea supremă», cu transformarea Romei într-un *principium, radix et origo* al unității Bisericii și al Bisericii înseși. Totuși, această deformare, nu trebuie să ne forțeze la o simplă respingere a primatului universal. Din contră, trebuie să încurajeze interpretarea lui autentică ortodoxă²⁷.

Cel mai clar și mai ferm apărător ortodox al primatului episcopului Romei – înțeles, cu alte cuvinte, în „interpretarea lui autentică ortodoxă” – este mitropolitul Ioan [Zizioulas] al Pergamului, importantul teolog grec al Patriarhiei

²³ *Answer of the Great Church of Constantinople to the Papal Encyclical on Union*, 14, tr. Archimandrite Eustathius Metallinos, Manchester, The Orthodox Greek Community, n. d., 1896, p. 37. Cf. I. Karmiris, **Monumentele Dogmatice și Simbolice ale Bisericii Catholice Orthodoxe**, vol. 2, Atena, 1953, p. 938 la Kallistos Ware, *The Ravenna Document and the future of Orthodox-Catholic Dialogue*, în **The Jurist**, vol. 69, The Catholic University of America, Washington, D.C., 2009, p. 776.

²⁴ **Ecumenical Documents III. Towards the Healing of Schism: the Sees of Rome and Constantinople. Public Statements and Correspondence between the Holy See and the Ecumenical Patriarchate 1958–1984**, ed. E. J. Stormon, New York/Mahwah, Paulist Press, 1987, p. 260, paragraful 311, citat de Garuti, *op. cit.*, p. 16.

²⁵ Alexander Schmemmann, *The Idea of Primacy in the Orthodox Ecclesiology*, in John Meyendorff et al. **The Primacy of Peter**, London, The Faith Press, 1963, pp. 30–56; iar în ediția a II-a, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1992, pp. 145–171. Ediția originală franceză s-a intitulat **La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe**, Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé, 1960.

²⁶ John Meyendorff, **The Byzantine Legacy in the Orthodox Church**, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1982.

²⁷ Al. Schmemmann, **The Idea of Primacy**, p. 48, (2nd ed., p. 163). Fraza *principium, radix et origo* se găsește în *Epistola S. Officii ad episcopos Angliae*, din 16 septembrie 1864, în **Enchiridion Symbolorum**, ed. Henricus Denziger și Alphonsus Schönmetzer, Baecelona, 1976, p. 574. Am corectat tipărirea greșită din textul lui Schmemmann.

Ecumenice și copreședinte al Comisiei mixte internaționale pentru dialogul între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică de la Ravenna din 2007. În lucrările sale, mitropolitul Ioan expune schema tripartită care împresurează Declarația de la Ravenna:

„Poate să existe unitate a Bisericii fără primat la nivelul local, regional și universal într-o ecclesiologie a comuniunii? Noi credem că nu. Deoarece printr-un «cap», un fel de «primus», «cei mulți», fie pur și simplu creștini sau Bisericile locale, se poate vorbi într-o singur glas”²⁸.

Pentru mitropolitul Ioan, sinodalitatea sau conciliaritatea implică în mod necesar primatul; există între acestea ceea ce el numește „o condiție reciprocă”. Sinodalitatea și primatul, la rândul lor, sunt înrădăcinate în comuniunea euharistică. La fiecare săvârșire a Sfintei Liturghii există un protos slujitor care prezidează darurile euharistice; și la fiecare sinod există un primat care ocupă primul loc:

„Faptul că *toate* sinoadele au un primat ca o necesitate ecclesiologică înseamnă că și sinoadele ecumenice ar trebui să aibă un *primus*. Acest lucru implică automat primatul universal. Logic, sinodalitatea duce la primat, iar logic, sinodul ecumenic la primatul universal”²⁹.

Mitropolitul Ioan respinge punctul de vedere susținut de către mulți ortodocși – printre care, cel al eminentului teolog academician din secolul al XX-lea, profesorul Ioan Karmiris – că primatul Romei trebuie văzut pur și simplu ca un primat de onoare și nu de jurisdicție. Mitropolitul Ioan acceptă punctul de vedere standard ortodox, potrivit căruia un primat nu poate exercita jurisdicție *directă* peste propria lui Biserică locală. Dar el consideră că, deoarece papa exercită o slujire specială în cadrul Bisericii universale, poziția lui nu poate fi pur și simplu de cinste, ci trebuie să cuprindă și un fel de jurisdicție universală; pentru că jurisdicția, în ultimă instanță, nu este altceva decât autoritatea necesară dată cuiva pentru ca el să poată fi capabil să îndeplinească slujirea sa în Biserică:

„Pur și simplu «onoarea» pare să nu sugereze puterea și autoritatea, în timp ce se știe din experiență că persoana care prezidează orice fel de adunare exercită puteri foarte importante, care includ dreptul de a convoca și discuta la adunare, de a alcătui agenda acesteia, și altele. Cu privire la Biserică, o astfel de descriere a primatului «de onoare» pare să contrazică principiile canonice de bază. Se pare că acest cuvânt este folositor cu privire la ceea ce intenționa să excludă (intervenția jurisdicțională, etc.) dar foarte seducător dacă este luat literal. Se pare, de fapt, că nu există nici în Biserica Ortodoxă «un primat de onoare»”³⁰.

²⁸ John Zizioulas, *The Church as Communion*, în „St. Vladimir’s Theological Review”, 38 (1994), p. 11.

²⁹ *Idem*, *Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology*, în Kasper, **The Petrine Ministry**, p. 243.

³⁰ *Ibidem*, p. 235. Cf. Metropolitan John (Zizioulas), *Primacy in the Church: An Orthodox Approach*, în **Petrine Ministry and the Unity of the Church: Towards a Patient and Fraternal Dialogue**, ed. James F. Puglisi, Collegeville, MN, Michael Glazier/The Liturgical Press, 1999, pp. 115–125, în special p. 124.

Este important că, la adunarea Comisiei doctrinale internaționale anglicano-ortodoxă de la Dublin (1984), delegații ortodocși și-au exprimat rețineri similare despre un primat universal de jurisdicție directă; dar, în același timp, ei doreau să atribuie episcopului Romei (și de asemenea patriarhului ecumenic) „o poziție a unei seniorități speciale, în cadrul conducerii mai extinse a Bisericii universale“:

„Sinoadele ecumenice atribuie o poziție de senioritate specială, în cadrul conducerii mai extinse a Bisericii universale, nu numai Scaunului Romei ci și Constantinopolului; iar acest fapt trebuie luat în considerare în orice reuniune creștină. Totuși, patriarhul ecumenic nu pretinde o jurisdicție universală peste celelalte Bisericii, așa cum aceasta este atribuită papei de către Conciliile Vatican I și II; și ortodocșii văd o asemenea pretenție ca ceva contrar înțelesului seniorității, așa cum aceasta a fost înțeleasă în secolele primare ale Bisericii“³¹.

Luând în considerare această divergență a punctelor de vedere din cadrul ortodoxiei – dintre Kritopoulos, *Răspunsul* din 1848, *Răspunsul* din 1895 și Patriarhul Dimitrie, pe de o parte, și Schmemmann, Meyendorff și Zizioulas, pe de altă parte – este clar că la Ravenna în 2007 delegații Bisericii Ortodoxe au luat o decizie de o importanță majoră, când ei au aprobat a doua părere și nu prima. În termeni preciși și neîndoielnici, Declarația de la Ravenna afirmă că episcopul Romei exercită într-adevăr un primat universal: „Faptul unui primat la nivel universal este acceptat atât de Răsărit, cât și de Apus“ (43).

Prin urmare, insistența de la Ravenna asupra unei scheme fundamentale care nu este formată din două elemente ci din trei elemente – nici chiar „episcopul local/papa“, nici chiar „episcopul local/patriarh“, ci „episcopul local/întâistătorul regional (patriarhul)/întâistătorul universal“ – are implicații cuprinzătoare în dialogul prezent pentru ambele părți, atât pentru Romano-Catolici cât și pentru Ortodocși.

4. Principiul reciprocității

Aceasta ne duce la al doilea mod în care documentul de la Ravenna se bucură de importanță și originalitate, iar acest fapt constă în aplicarea principiului reciprocității la primatul universal al papei. Când se spune că, la Ravenna în 2007, romano-catolicii și ortodocșii sunt de acord că episcopul Romei exercită un primat universal, trebuie să ne întrebăm imediat și necesar: *Ce fel* de primat universal? Aici există clar o diferență continuă a punctelor de vedere. Părintele Schmemmann, Mitropolitul Ioan al Pergamului și Declarația de la Dublin din 1984, după cum

³¹ **Anglican-Orthodox Dialogue: The Dublin Agreed Statement 1984**, London: SPCK, 1984, p. 18, paragraful 27, lit. g. Nu ține de subiectul studiului nostru a discuta despre pretenția Patriarhiei Ecumenice de Constantinopol de a poseda un primat universal, deoarece aceasta nu este o problemă discutată la Ravenna. Despre acest subiect, vezi Metropolitan Maximus (Christopoulos) of Sardis, *Le Patriarcat oecuménique dans l'Eglise orthodoxe. Étude historique et canonique*, Collection historique 32, Paris, Beauchesne, 1975.

am văzut, neagă clar Scaunului Romei, la nivel universal, orice fel de jurisdicție directă și „ordinară” care se atribuie papei de către Conciliile Vatican I și II.

Documentul de la Ravenna nu spune că a rezolvat această dificultate. Delegații spun că, în timp ce ei sunt de acord cu *faptul* unui primat la nivel universal, ei încă nu sunt de acord cu *modul de exercitare a acestui primat*. Aceasta este o sarcină rezervată pentru viitor:

1. La toate nivelurile, primatul este o practică întemeiată ferm în tradiția canonică a Bisericii.

2. În timp ce faptul unui primat la nivel universal este acceptat atât de Răsărit, cât și de Apus, există diferențe de înțelegere cu privire la modul în care trebuie exercitat, precum și cu privire la fundamentele lui scripturistice și teologice (43).

Prin urmare, după cum afirmă delegații de la Ravenna, depinde mult de „interpretarea specifică a dovezilor *istorice*” din primul mileniu:

„Ambele părți sunt de acord că în vremea Bisericii nedespărțite această ordine canonică (*taxis*) era recunoscută de toți. Mai sunt de acord că Roma, Biserica care «prezidează în iubire», potrivit expresiei Sfântului Ignatie al Antiohiei (*Către Romani*, prologul), ocupă primul loc în această *taxis* și, prin urmare, episcopul Romei era *protos*-ul între patriarhi. Nu sunt de acord însă în ce privește interpretarea dovezilor istorice din această epocă cu privire la prerogativele episcopului Romei drept *protos*, o chestiune înțeleasă în moduri diferite deja în primul mileniu” (41).

Rezolvarea acestor diferențe în interpretarea dovezilor istorice din primul mileniu și problema cum aceste dovezi pot fi reconciliate cu hotărârile Conciliilor Vatican I și II sunt chestiuni pe care adunarea de la Ravenna din 2007 le-a rezervat pentru viitor:

„Chestiunea rolului episcopului Romei în comuniunea tuturor Bisericilor rămâne să fie studiată mai în profunzime. Care anume este funcția specifică a episcopului «primului scaun» în ecleziologia de comuniune (*koinonia*) și în lumina a ceea ce s-a spus în textul de față despre sinodalitate și autoritate? Cum anume trebuie înțeleasă și trăită în lumina practicii ecleziale a primului mileniu învățătura despre primatul universal a Conciliilor Vatican I și II? Sunt întrebări cruciale pentru dialogul nostru și pentru speranțele restaurării comuniunii depline între noi” (45).

De fapt, Comisia mixtă internațională pentru dialogul teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică a stabilit deja să lucreze pentru agenda viitoare. În anul 2008, două subcomisii au redactat un document despre dovezile istorice referitoare la primatul papal din primul mileniu, când Răsăritul și Apusul erau în comuniune. Aceste două documente au fost apoi combinate într-unul singur de către Comitetul coordonator, care s-a întrunit în Creta, între 27 septembrie–4 octombrie 2008. Acest document a fost supus sesiunii plenare a comisiei,

care s-a ținut la Paphos, în Cipru, între 16–23 octombrie 2009³² și la Viena, în toamna anului 2010.

În acest fel, Declarația de la Ravenna din 2007 nu face nicio referire asupra finalității. Ea este mai mult un raport în desfășurare, care asigură baza pentru pașii următori ai dialogului. După cuvintele copreședintelui romano-catolic, cardinalul Walter Kasper, Declarația nu este altceva decât „un prim pas modest“:

„Documentul vorbește despre tensiunea dintre autoritate și conciliaritate (sau sinodalitate) la nivelurile local (adică diecezan), regional și universal. Dezvoltarea importantă este aceea că pentru prima dată Bisericele Ortodoxe au zis da, acest nivel universal al Bisericii există și de asemenea la nivel universal există conciliaritate, sinodalitate și autoritate; aceasta înseamnă că există și un primat; după practica Bisericii primare primul episcop este episcopul Romei“.

Totuși, noi nu am vorbit despre privilegiile episcopului Romei, ci am arăta căile practice pentru dezbaterile viitoare. Acest document este un prim pas modest și ca atare dă naștere speranței, dar nu trebuie să exagerăm importanța lui. Pe viitor, trebuie să ne întoarcem la rolul pe care l-a jucat episcopul Romei în Biserica universală din primul mileniu. Apoi, trebuie să vorbim și despre mileniul al II-lea, despre Conciliile Vatican I și II; iar acest lucru nu va fi ușor; drumul este foarte lung și dificil³³.

Totuși, chiar dacă Declarația de la Ravenna nu se ocupă în detaliu cu modul în care primatul universal trebuie exercitat, ea face unele observații pertinente la acesta. În Biserica primară, susține Declarația, rolul episcopului Romei, ca primul între ierarhii principalelor scaune, a fost „unul activ“ (cu alte cuvinte, nu numai unul de onoare!). Deși episcopul Romei n-a reunit Sinoadele ecumenice din primele secole, nici n-a prezidat vreodată personal asupra lor, „a fost cu toate acestea implicat îndeaproape în procesul luării deciziilor de aceste sinoade“ (42).

Mai fundamental, documentul de la Ravenna interpretează exercitarea primatului universal în termenii canonului 34 apostolic. În acest canon, legătura dintre protos și episcopii care sunt sub jurisdicția lui este înțeleasă în termenii reciprocității și ai responsabilității mutuale. Prin aluzii decât prin afirmații clare, documentul de la Ravenna sugerează că primatul universal al Romei trebuie înțeles în acești termeni. Aici este un fir care să ne conducă prin labirintul discuțiilor viitoare. Canoanele apostolice, de proveniență siriacă, sunt stabilite de obicei la sfârșitul secolului al IV-lea, deși este posibil ca o parte din acestea, incluzând și canonul

³² A se vedea în acest sens: Arhid. prof. dr. Ioan I. Ică Jr., *A XI-a Sesiune Plenară a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialogul Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, Paphos, 16-23 octombrie 2009*, în „Tabor“, Revistă de Cultură și Spiritualitate Românească, anul III, nr. 11, februarie 2010, pp. 5–22. A se vedea și întâlnirea de la Viena din 2010.

³³ Vatican Information Service Press Release, November 15, 2007, citat de Colin Davey, *Orthodox-Roman Catholic Dialogue: The Ravenna Agreed Statement*, în „Sobornost incorporating Eastern Churches Review“, 30 (2008), p. 16 unde cardinalul Kasper vorbește despre „tensiune“. Aș prefera să vorbesc „despre interdependența diferențiată“, pentru a folosi o expresie de la Fr. Edward Farrugia, SJ.

34, să dateze de la sfârșitul secolului al III-lea. Deoarece canoanele apostolice au fost confirmate de canonul 2 al Sinodului al VI-lea ecumenic (692), ele posedă în Răsăritul ortodox un caracter ecumenic; dar în occident ele au o influență mai mică. Canonul 34, ocupându-se cu primatul regional, este privit de Biserica Ortodoxă ca piatră de încercare și criteriu decisiv pentru teologia primatului.

După Declarația de la Ravenna, textul canonului 34 apostolic este următorul:

„Episcopii fiecărui neam (*ethnos*) trebuie să-l cunoască pe primul (*protos*) dintre ei și să-l socotească drept cap (*kephale*) și să nu facă nimic fără avizul (*gnome*) lui, și fiecare să facă numai câte privesc parohia [eparhia] lui și satele de sub ea. Dar nici acela să nu facă ceva fără avizul (*gnome*) tuturor. Fiindcă așa va fi o armonie (*homonoia*) și va fi slăvit Dumnezeu prin Domnul în Duhul Sfânt: Tatăl și Fiul și Sfântul Duh“ (24)³⁴.

În documentul de la Ravenna, acest canon este citat pentru prima dată în secțiunea dedicată sinodalității regionale³⁵; și aceasta este de așteptat, deoarece în contextul său original din colecția canoanelor apostolice el se referă în special la primatul de la nivelul regional. Dar, când Declarația de la Ravenna continuă să discute despre primat și colegialitate la nivelul universal, fără vreo referire clară la canonul 34 apostolic, ea folosește terminologia – în special cuvintele *protos* și *kephale* – care reflectă exact utilizarea acestui canon:

„În istoria Răsăritului și Apusului, cel puțin până în secolul al IX-lea, o serie de prerogative au fost recunoscute *protos*-ului sau capului (*kephale*), întotdeauna în contextul sinodalității și potrivit condițiilor timpului, la fiecare din nivelurile bisericești instituționalizate: în plan local, episcopului ca *protos* al diecezei lui față de presbiterii și poporul său; în plan regional, *protos*-ului fiecărei mitropolii față de episcopii provinciei și *protos*-ului fiecărei din cele cinci patriarhii față de mitropoliții jurisdicției fiecăruia; iar în plan universal, episcopului Romei ca *protos* între patriarhi. Această distincție de planuri nu diminuează egalitatea sacramentală a fiecărui episcop sau catolicitatea fiecărei Biserici locale“ (44).

Atunci, dacă Declarația de la Ravenna aplică principiile canonului 34 apostolic nu numai la nivelul regional dar și la cel universal, adică la primatul universal al papei, ce presupun aceste principii? Fundamental canonului 34 apostolic este noțiunea de mutualitate și armonie reciprocă. La nivel regional, episcopii unei provincii trebuie „să recunoască pe unul care este primul între ei“ și „nimic să nu facă fără consimțământul lui“, dar și *protos*-ul nu trebuie să facă ceva „fără consimțământul tuturor“. Declarația de la Ravenna ne încurajează să extindem acest model al „interdependenței diferențiate“ și episcopului Romei ca *protos* în Biserica universală. Și la acest nivel trebuie să existe reciprocitate. Aceasta nu este numai

³⁴ Pentru textul grec și latin, vezi P. P. Joannou, *Discipline générale antique (Ive-Ixe s.)*, vol. I, part. 2, **Les canons des Synodes Particuliers**, Grottaferrata, Rome, Tipografia Italo-Orientale S. Nilo, 1962, p. 24.

³⁵ De asemenea, există o aluzie la canonul 34 apostolic, în paragraful 10 al Declarației de la Ravenna.

o chestiune a dominației unilaterale, cu papa ca și cârmuitor suprem care emite hotărâri, în timp ce întâistătorii regionali – din punct de vedere ortodox, aceasta înseamnă patriarhii și întâistătorii Bisericilor autocefale – sunt ascultători docili. Din contră, trebuie să existe coresponsabilitate și consultare reciprocă. Întâistătorii regionali nu pot funcționa fără papă, dar nici el nu-și poate îndeplini misiunea sa fără aceștia: „*Protos*-ul să nu facă nimic fără consimțământul tuturor“. Totul trebuie să fie condus prin principiul armoniei și al consensului (*homonoia*), în spiritul concelebrării euharistice și după chipul și asemănarea lui Dumnezeu Treimic.

Dacă sunt corect în această interpretare a Declarației de la Ravenna, atunci într-un anumit fel ea modifică și califică multe din vechile afirmații ale Bisericii Romano-Catolice. La Conciliul Vatican II, de exemplu, Constituția dogmatică despre Biserică *Lumen gentium* afirmă că colegiul episcopilor nu poate lucra fără capul acestuia, papa, în timp ce papa poate acționa fără acesta. După cum afirmă și *Nota explicativa praevia*: „Ca păstor suprem al Bisericii, Suveranul Pontif își poate exercita totdeauna autoritatea sa în mod liber“, pe când colegiul acționează „la intervale“ și „cu consimțământul capului său“³⁶. Acesta este cu siguranță un mod semnificativ diferit de legătură de la reciprocitatea susținută de canonul 34 apostolic și reafirmată în Declarația de la Ravenna. Cum trebuie învinsă această discrepanță? Aceasta este o problemă la care dialogul între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică va avea nevoie să revină în sesiunile care urmează.

Atunci, Declarația de la Ravenna din 2007 nu pretinde să stipuleze un răspuns direct și detaliat la întrebarea: „Ce fel de primat universal ar trebui să fie atribuit episcopului Romei? Aceasta este o sarcină pentru viitor. Dar ea oferă un indiciu decisiv privind spiritul în care acest primat ar trebui interpretat. „Noi suntem mădulare unul altuia“, insistă Sfântul Apostol Pavel (Efeseni 4, 25). „Ochiul nu poate să zică mâinii: N-am trebuință de tine; sau, iarăși capul să zică picioarelor: N-am trebuință de voi“ (I Corinteni 12, 21). Exact acesta este punctul de vedere de la care toate cele trei niveluri ale primatului trebuie să fie privite. Regula de aur este coerența reciprocă. În timp ce Declarația de la Ravenna este importantă pentru Biserica Ortodoxă, datorită afirmațiilor ei clare despre primatul universal al papei, atunci ea este tot atât de importantă și pentru Biserica Romano-Catolică, datorită afirmațiilor ei clare despre spiritul coerenței reciproce cu care acest primat universal trebuie să fie adus la îndeplinire. Dacă canonul 34 apostolic poate într-adevăr să fie aplicat în acest fel nu numai primatului regional dar și celui universal, atunci acest lucru va deveni incomparabil mai ușor pentru Biserica Ortodoxă ca să accepte și să salute pretențiile papale.

³⁶ *Conciliul Vatican II, Constituția Dogmatică Lumen Gentium*, 22, p.78 și *Nota explicativa praevia*, 4.

5. Prezența unei absențe

Înainte de a încheia aprecierea noastră despre întâlnirea de la Ravenna din 2007, rămâne în discuția noastră o problemă foarte delicată. Cât de reprezentativ a fost numărul participanților, cât privește Biserica Ortodoxă? Declarația de la Ravenna a fost adoptată unanim de către delegații Bisericii Ortodoxe prezenți la întâlnire. Dar, totuși, au fost și unele absențe. Nu a participat niciun membru din partea Bisericii Ortodoxe Bulgare. Aceasta, se pare, s-a întâmplat din motive tehnice: în ultimul moment delegația episcopală a Bisericii Bulgare nu s-a prezentat din motive de boală; iar un alt delegat, un laic, a preferat să nu participe din propria sa inițiativă. Mult mai serios, în prima dimineață a întâlnirii de la Ravenna (9 octombrie 2007), doi membri ai delegației din partea Bisericii Ortodoxe Ruse, condusă de către episcopul Ilarion de Viena și Austria, s-a retras și nu au mai luat parte la lucrările adunării.

Totuși, rușii nu au părăsit adunarea deoarece ei nu au fost de acord cu ceilalți participanți ortodocși cu privire la teologia conciliarității și a primatului. Motivul plecării lor nu are nimic de-a face cu relațiile dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică. Ei au plecat din cauza prezenței la Ravenna a unei delegații din parte Bisericii Ortodoxe Autonome a Estoniei, care este recunoscută ca și canonică de Patriarhia Ecumenică și nu de Patriarhia Moscovei³⁷. La Sinodul episcopilor, ținut de Biserica Rusă în 2000, s-a hotărât că delegații din Patriarhia Moscovei nu ar trebui să participe la adunările la care reprezentanții Bisericii Estoniene ar fi prezenți. În acest fel, episcopul Ilarion nu a luat nicio hotărâre din propria sa inițiativă, ci a acționat în conformitate cu poziția oficială a Bisericii sale³⁸.

Episcopul Ilarion a fost prezent la lucrările Comisiei internaționale mixte din Belgrad, între 18–25 septembrie 2006, când s-a discutat ceea ce a devenit apoi Declarația de la Ravenna. Cu această ocazie, el nu a ridicat nicio obiecție personală acestui document, cu excepția secțiunii 39. Totuși reținerile sale nu se referă la primatul papal. El nu a fost de acord cu declarația potrivit căreia „ruptura dintre Răsărit și Apus a făcut imposibilă ținerea unor Sinoade ecumenice în sensul strict al termenului“. În acord cu episcopul Ilarion, s-ar putea spune că și alți teologi ortodocși au găsit această declarație dubioasă, deoarece acesta este punc-

³⁷ Despre disputa dintre Constantinopol și Moscova referitoare la Biserica Estoniană, vezi Bishop Kallistos [Ware] of Diokleia, *The Estonian crisis: a salutary warning?*, în „Sobornost incorporating Eastern Churches Review“, 18 (1996, pp. 59–68

³⁸ La întâlnirea întâistătătorilor Bisericilor Ortodoxe în Constantinopol, între 10–11 octombrie 2008, s-a hotărât ca în viitor la dialogurile interbisericești, ca de exemplu între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, și între Biserica Ortodoxă și Biserica Anglicană, ar trebui invitate să participe numai Bisericile Autocefale și nu Bisericile Autonome. Astfel, la întâlnirile viitoare ale Comisiei Internaționale Mixte pentru Dialogul dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, nu va mai fi niciun reprezentativ din Estonia; și, prin urmare, problema care a dus la plecarea episcopului Ilarion nu se va mai repeta.

tul de vedere ortodox că deși din cauza schismei dintre Răsărit și Apus, Biserica Ortodoxă – ca Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească – reține în principiu întreaga putere de a convoca un Sinod ecumenic, totuși în practică ea nu a ales să facă aceasta.

De asemenea, episcopul Ilarion a obiectat față de descrierea, din secțiunea 39, despre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă ca fiind „Biserici locale în comuniune cu Scaunul Romei ori, deși înțeleasă într-un mod diferit, cu Scaunul de Constantinopol“. Din nou, mulți alți teologi ortodocși au împărtășit reținerile episcopului Ilarion cu privire la acest punct de vedere. A descrie Biserica Romano-Catolică ca „Biserici în comuniune cu Scaunul Romei“ este desigur corect după ecleziologia romano-catolică. Dar a defini Biserica Ortodoxă în termeni asemănători, ca „Biserici în comuniune cu Scaunul de Constantinopol“ înseamnă a impune ortodoxiei (și mulți ortodocși simt) o ecleziologie pseudopapalistă care, de fapt, nu corespunde cu tradițiile adevărate ale Răsăritului ortodox. Ortodoxia nu are un singur centru de comuniune, ci ea este o familie de Biserici în comuniune unele cu celelalte. Ca un fapt istoric, au exista multe ocazii când Bisericile nu au fost în comuniune cu Patriarhia de Constantinopol – de exemplu, Biserica Bulgară între 1870–1945 – și totuși ele nu au încetat să fie considerate ca parte a Bisericii Ortodoxe.

Oricum ar sta lucrurile, este clar că dificultățile episcopului Ilarion referitoare la secțiunea 39 nu se asociază cu atitudinea specific ortodoxă față de Roma, ci implică problemele înțelegerii interne ortodoxe. Totuși, este posibil ca episcopul Ilarion și alți membri ai Bisericii Ruse să poată ridica și alte obiecții Declarației de la Ravenna afară de secțiunea 39. Între timp, Comisia teologică a Patriarhiei de Moscova pregătește un document despre primatul universal; iar când acesta este gata, poziția Bisericii Ruse va fi mai clară.

Cu excepția Bisericii Ruse și a Bisericii Bulgare, Declarația de la Ravenna a fost adoptată unanim de către delegații tuturor Bisericilor Ortodoxe: adică de Constantinopol, Alexandria, Antiohia, Ierusalim, Serbia, România, Georgia, Cipru, Grecia, Polonia, Albania, Cehia, Slovacia, Finlanda și Estonia.

6. Concluzii

Atunci aceasta este contribuția pe care o face Declarația de la Ravenna de a continua dialogul dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică. În timp ce cardinalul Kasper este corect când descrie acest dialog ca „un prim pas modest“ în confruntarea cu greutățile fundamentale ale relațiilor dintre cele două Biserici – slujirea episcopului Romei în Biserica universală – totuși, în același timp, această declarație reprezintă „pun progres pozitiv și semnificativ“. Acest „progres“, după cum am văzut, este îndoit. În primul rând, prin reafirmarea structurii tripartite a autorității ecleziale – local, regional și universal – delegații romano-catolici își

fac clară poziția lor referitoare la acceptarea nivelului regional/patriarhal al primatului, iar delegații ortocodși își fac clară poziția lor referitoare la acceptarea nivelului universal al primatului. În al doilea rând, prin aplicarea principiului reciprocității primatului universal, cuprins în canonul 34 apostolic, Declarația de la Ravenna sugerează o abordare a pretenției papale care, eventual, ar putea să deschidă ușa unei reconcilierii între Răsărit și Apus. Dar acest lucru nu se va întâmpla dintr-o dată. Cu siguranță, avem nevoie de o perioadă mai lungă decât de zece zile care au fost dedicate acestei probleme de către Conciliul de la Florența.

Apoi, există și alte trei lucruri care trebuie spuse înainte de a conchide acest studiu. Primul, conducătorii Bisericii și teologii care au semnat Declarația de la Ravenna din octombrie 2007 au lucrat pur și simplu ca delegați și reprezentanți ai Bisericilor lor. Trebuie să ne reamintim că documentul, în această stare, nu este altceva decât o declarație a Comisiei mixte. El a fost apoi trimis spre evaluare și critică Bisericilor înseși. El trebuie „să fie primit“; iar acest proces de receptare, în cazul Bisericii Ortodoxe, va fi de lungă durată.

În al doilea rând, un document ca acesta de la Ravenna – care se ocupă cu astfel de probleme ca autoritatea eclezială, conciliaritatea și primatul – este în pericol de a apărea, creștinilor, ca o privire interioară nedreaptă, cu privire la problemele tehnice ale conducerii Bisericii. Nu trebuie să uităm că Biserica există nu pentru ea însăși, ci pentru mântuirea întregii omeniri: „Ca toți să fie una... *ca lumea să creadă*“ (Ioan 17, 21). Această dimensiune evanghelică, pnevmatologică a Bisericii, cu tot ceea ce aceasta implică în termenii lucrării sociale, nu este scoasă așa de mult în evidență de către documentul de la Ravenna; nici nu este surprinzător, amintindu-ne de contextul imediat în care acest document a fost alcătuit. Totuși, el ne asigură din nou să constatăm că această dimensiune nu este absentă total. În introducere, Declarația prezintă textul de la Ioan 17, 21, pe care tocmai l-am citat; și continuă să vorbească despre „procesul secularizării și al globalizării“, despre „noile întâlniri între creștini și credincioșii altor religii“ și despre nevoia „de a da mărturie“ urgentă „ca să putem sluji împreună unitatea și pacea întregii umanități“ (1). Apoi, Declarația definește Biserica locală ca un loc „în care este vestită Evanghelia, în care sunt săvârșite Tainele, în care credincioșii se străduiesc să ușureze suferințele lumii și în care fiecare credincios își poate afla mântuirea“ (19). Este foarte bine că rolul Bisericii ca slujitoare a săracilor și ca o prezență tămăduitoare într-o lume fărâmițată și-a găsit un loc în documentul de la Ravenna.

În al treilea rând, este demn de cunoscut că Declarația de la Ravenna la început descrie misterul comuniunii ecleziale ca „un *dar* minunat al lui Dumnezeu“ (1). Să atribuim, deci, o valoare deplină cuvântului „dar“. „Unirea Bisericilor – spune Karl Barth – nu este un produs născocit; ea se descoperă și se găsește prin supunere față de Dumnezeu, în care unitatea totdeauna este îndeplinită“³⁹. Eforturile

³⁹ Geoffrey Curtis, **Paul Couturier and Unity in Christ**, London, 1964, p. 86 la Kallistos Ware, *op. cit.*, p. 778.

noastre pentru unitatea creștină – deplasările și conferințele noastre, referatele și publicațiile noastre – sunt foarte importante. Totuși, când citim un document cum este Declarația de la Ravenna, să ne reamintim de semnalul lui Barth. În mod vizibil, unitatea organică, când eventual se întâmplă, nu va fi lucrarea noastră, ci a lui Dumnezeu. Nu va fi o realizare omenească, ci o minune dumnezeiască. Misiunea noastră, în pregătirea unei declarații ca aceea care a fost adoptată la Ravenna, este de a îndepărta obstacolele omenești care ar împiedica realizarea acestei minuni. Când se acceptă acest document, nu facem mai mult – dar nici mai puțin – decât să pregătim calea Duhul Sfânt.

Imediat, înainte de începerea Sfintei Liturghii, diaconul zice preotului: „Vremea este să lucreze Domnul“ (Psalmul 118, 126). El nu spune: „Vremea este să începem“, ci el vorbește mai degrabă din inițiativa lui Dumnezeu. Sfânta Euharistie nu este numai cuvinte ci și lucrare; și, ca lucrare, ea nu este lucrarea noastră ci lucrarea lui Hristos Domnul. Acesta este de fapt contextul în care noi trebuie să stabilim un document ca acesta de la Ravenna și, într-adevăr, toate încercările noastre pentru promovarea unității creștine. Comuniunea eclezială este un dar de la Dumnezeu. Atunci, când stăm la masă și redactăm declarațiile noastre – romano-catolici și ortodocși, căutând reconcilierea – să spunem fiecare în inimile noastre: „Vremea este să lucreze Domnul“.

Preot prof. univ. dr. CONSTANTIN RUS

PLANIFICAREA PENTRU PREDARE ȘI ÎNVĂȚARE A LECȚIEI BIBLICE

Elementele unui plan de lecție biblică eficient includ: un scop specific care îi conduce pe elevi să răspundă mesajului Evangheliei; captarea, orientarea, menținerea atenției și stabilirea unui țel; o carte care îndrumă elevii în a explora conținutul și semnificația pasajului biblic; o privire care îi ajută pe elevi să relaționeze adevărul de viață; o aplicație care îl provoacă pe elev să practice adevărul Evangheliei.

„Eșuarea în pregătire înseamnă pregătirea de a eșua“. Această maximă veche conține un mare adevăr în legătură cu predarea și comunicarea mesajului Evangheliei. Profesorii care predau lecția biblică se hotărăsc foarte des să improvizeze în timpul orelor deoarece timpul de pregătire a fost stors din săptămână de tirania lucrurilor urgente. Din păcate, victimele sunt elevii. Pe de altă parte, un profesor pregătit își face orele să fie aprinse, vii și interesante. În schimb, elevii sunt productivi. Printr-o planificare atentă, predarea dă roade.

Pentru a obține roade spirituale, un profesor trebuie: (1) să se concentreze asupra semnificației adevărului Evangheliei pe care-l predă, (2) să implice elevii într-o căutare activă a semnificației și (3) să stimuleze și să îndrume elevii în

procesul de descoperire¹. Acești pași pot fi efectuați când folosim un cadru pentru dezvoltarea unui plan de lecție și pentru predarea la elevi. Această structură constă din *scop, captare, carte, privire, aplicație specifice*.

1. Elaborarea unui scop al predării-comunicării lecției biblice

Scopul comunicării mesajului Evangheliei este transformarea persoanei la nivel existențial. Problema este că transformarea este un proces complex și de aceea ea este o țină mare, prea mare. Profesorii vor s-o obțină, dar ideea transformării sau înnoirii personale nu oferă îndrumare de ajutor pentru construirea unei lecții evanghelice, specifice. A spune „Vreau ca această lecție să-i aducă pe elevii mei la o cunoaștere evanghelică“ poate fi lăudabil, însă nu este semnificativ. Acest lucru nu se va realiza printr-o singură lecție biblică sau printr-o simplă enunțare a mesajului unui text scripturistic.; sunt prea mulți factori implicați în creșterea duhovnicească.

Și putem vedea de ce doar atunci când dărâmăm ideea de creștere duhovnicească. Ce presupune? Există o relație cu Dumnezeu: rugăciunea liturgică, studiul Evangheliei și al Părinților Bisericii, venerația și lauda lui Dumnezeu, mărturisirea adevărului și onestitatea morală în lumea care ne înconjoară. Și apoi există o relație cu totul particulară cu familia noastră: reciprocitatea dragostei, răbdării, îndrumării și iertării. De asemenea, există o relație cu ne-creștinii și mănunchiul ei de preocupări: mărturia propriei noastre credințe, trăirea exemplară într-o societate seculară, problemele legate de suferință și multe altele. Cu siguranță nu ajunge o oră, o serie de lecții biblice sau chiar un an de lecții tematice pentru a aduce un elev la o înțelegere spirituală în Hristos. Așa că atâta timp cât marele scop al transformării spirituale este întotdeauna acolo, scopul învățaturii trebuie să fie mai specific.

Întrebarea se pune *Ce fel de scop al predării este în armonie cu marele scop al transformării spirituale?* Cum poate un profesor să conducă fiecare lecție pentru a-i conduce pe elevi mai aproape de creșterea lor spirituală? La I Corinteni 2, 15, Pavel susține că omul duhovnicesc „toate le judecă“. Verbul grecesc folosit, *anakrino*, se referă la capacitatea de a discerne. În virtutea mântuirii și relației sale cu Dumnezeu, un credincios are capacitatea pentru discernământul duhovnicesc asupra a „toate“. El poate privi viața așa cum o privește Dumnezeu. El poate vedea implicațiile adevărului lui Dumnezeu pentru situații de viață și poate răspunde în armonie cu voia lui Dumnezeu. Însă aceasta este doar o aptitudine – una care nu este dezvoltată în întregime în toți credincioșii.

Procesul de dezvoltare de la aptitudine la capacitate este strâns legat de creștere spirituală. La Evrei 5, 14 ni se spune că oamenii maturi „deosebec binele și răul“.

¹ Această clasificare aparține lui Larry Richards pe care o dezvoltă în lucrarea sa **Creative Bible Teaching**, Chicago, Moody, 1970.

Termenul „deosebesc“ are aceeași rădăcină (*krino*) ca și cuvântul „judecă“ din I Corinteni 2, 15. Se diferențiază printr-un prefix (*dia*) care indică faptul că ceea ce este o aptitudine la toți credincioșii devine o capacitate la credincioșii maturi.

Acum întrebăm: *Cum se maturizează spiritual credincioșii de la aptitudine la capacitate?* Cum devin ei maturi spiritual? „Au prin obișnuință simțurile învățate să deosebească binele și răul“. Aceștia sunt oameni care au văzut implicațiile adevărului în viața lor spirituală și au răspuns în mod corespunzător. Aceasta este semnificația educațională de la Evrei 5, 14. Creșterea vine din experiență, din folosirea aptitudinii noastre de a înțelege și răspunde.

Ce înseamnă acest lucru pentru profesorul al cărui țel este creșterea duhovnicească? Pur și simplu înseamnă că scopul comunicării mesajului Evangheliei va fi să producă reacție/răspuns. Cei care trăiesc în înțelegere cu Dumnezeu sunt cei care cresc și se maturizează spiritual.

Totuși, acea țintă de răspuns trebuie să fie legată de conținutul Scripturii. Doar a te îndrepta spre cunoașterea conținutului nu va produce creștere duhovnicească. Deci, atunci când un profesor construiește o lecție biblică, el trebuie să se gândească în termenii răspunsului elevului pe care se așteaptă să-l primească și apoi să formuleze scopul ca urmare a acelei reacții.

Construirea unei ținte de răspuns

Înțelegerea pasajului. Înțelegerea pasajului este pe primul loc. Potrivit lui Larry Richards, orice răspuns căutăm să evocăm, trebuie să fie potrivit semnificației adevărate a pasajului. „Ce ne învață acest pasaj?“, „Ce vrea să ne spună acest text?“ este prima întrebare care se pune în construirea unei ținte de răspuns. Răspunsul la care țintim trebuie să fie corespunzător Cuvântului lui Dumnezeu.

Înțelegerea implicațiilor pentru elev. Pentru a dirija o țintă de răspuns, trebuie să știm cât mai multe posibil despre viețile elevilor noștri. Putem ajunge să-i cunoaștem citind despre caracteristicile generale ale grupei lor de vârstă, observându-i, vizitându-i acasă, discutând cu ei și petrecând timp cu ei în afara clasei. Cu cât le înțelegem mai bine viața, cu atât mai bine ne putem croi lecțiile².

Enunțarea țintei de răspuns

Când înțelegi pasajul și îi vezi relevanța pentru viețile elevilor tăi, ești pregătit să-ți enunți scopul. De obicei, se iau în considerare mai multe criterii pentru construirea scopurilor. Larry Richards crede că scopul ar trebui să fie:

- Destul de scurt pentru a putea fi reținut.
- Destul de clar pentru a avea înțeles.

² Cf. Larry Richards, **Creative Bible Teaching**, p. 56 și urm.

- Destul de specific pentru a putea fi realizat.

Scopul ar trebui enunțat în mod flexibil – destul de flexibil pentru a permite libertatea Duhului Sfânt de a călăuzi fiecare elev spre răspunsul unic pe care El îl alege să-l dea elevului. Cum arată o țintă de răspuns suficient de scurtă, clară, flexibilă? Ca exemplu, Larry Richards construiește o țintă de răspuns pentru Ioan 11, 17–44, consemnarea biblică a învierii lui Lazăr. Observăm mișcarea pasajului. Hristos vine în Betania și se întâlnește cu Marta, care Îi spune printre lacrimi despre moartea fratelui său. Într-o expresie de credință înduioșătoare, Marta îi spune lui Iisus că știe că, dacă El ar fi ajuns mai repede, fratele ei nu ar fi murit. Iisus răspunde cu o promisiune că fratele ei va învia. Ea confirmă că Iisus este Hristosul, învierea și viața, precum și că crede că El îl va învia pe Lazăr în ziua cea de apoi.

Apoi vine Maria și rostește aceeași certitudine ca și sora ei: „Doamne, dacă ai fi fost aici, fratele meu nu ar fi murit“. După aceea, cei trei merg să vadă mormântul. Iisus îi uimește pe toți poruncindu-le să ridice piatra care bloca intrarea în mormânt. Marta, care acum câteva clipe era plină de credință, obiectează: „Doamne, deja miroase, că este a patra zi“. Marta era convinsă că Iisus avea putere, chiar și controlarea destinului veșnic. Dar, în mod necugetat, limita puterea Lui la acțiunea în prezent. Citind acestea, ești convins de același păcat? De câte ori tu – cel care crezi în Hristos Domnul și Dumnezeu – L-ai lăsat afară din viața ta, în mod necugetat? De câte ori te-ai îngrijorat și ai fost supărat? Nu este asta necredință? Hristos nu este limitat. El poate coborî în viața ta zilnică și îți poate cunoaște fiecare trebuință. „Nu ți-am spus că dacă vei crede, vei vedea slava lui Dumnezeu?“

Larry Richards dă ca exemplu un paragraf pe care profesorul poate să-l împărțască. Deci, se structurează scopul. Lista poate include următoarele:

- Să-L preamăresc pe Hristos ca un ajutor prezent.
- Să arăt că puterea lui Hristos este capabilă să cunoască trebuințele zilnice.
- Să-mi ajut elevii să vadă că puterea lui Hristos nu are limite.
- Să le arăt moduri prin care limităm puterea lui Hristos în mod inconștient.
- Să-mi îndrum elevii în a capta puterea lui Hristos astăzi.
- Să ajut fiecare elev să descopere sferile în care el ar putea să-L limiteze pe Hristos și să ajut fiecare elev să înceapă să creadă în El³.

Deși nu este perfect, el exprimă scopul profesorului. Primele două țeluri scrise de el se concentrează pe conținut. Următorul se concentrează tot pe conținut, dar a început să gândească din punctul de vedere al elevilor săi. Următoarele două țeluri merg și mai mult pe elevi. Dar ultimul exprimă felul în care speră ca fiecare elev va răspunde adevărului pe care intenționează să-l predea. Ultimul țel arată faptul că fiecare elev poate avea un fel diferit de a-L limita pe Hristos. Deci lecția (va) trebuie să fie structurată în așa fel încât să ajute clasa să exploreze arii dife-

³ *Ibidem*, p. 87.

rite, astfel încât Dumnezeu să poată să indice cu precizie nevoia fiecărui elev. Scopul merge dincolo de intuiție. Scopul este definit din punctul de vedere al răspunsului, care este de fapt țelul. Atunci când ajungi să vezi țelul predării tale din perspectiva răspunsului elevului, ești pregătit să construiești planul de lecție.

Structurarea lecției

Țelul predării se dezvoltă din studierea pasajului. Explică pas cu pas răspunsul pe care profesorul se străduiește să-l obțină. Astfel, îi dă o idee clară asupra direcției în care vrea să meargă. Dar ca să ajungă acolo necesită o structură definită.

Captarea atenției

Profesorul pregătește lecția biblică. El este cuprins de adevărul sau de mesajul evanghelic pe care îl va comunica. A văzut că funcționează în viața lui personală. Când vine la oră, este entuziasmat cu privire la mesajul evanghelic al lecției biblice. Însă elevii săi nu sunt așa. Ei nu au avut experiențele sale, ei nu se gândesc la subiectul lecției biblice. Ei au problemele lor. Un elev student se poate gândi la serviciul său. Un elev adolescent s-ar putea să re-joace jocul de aseară sau să caute să-și vindece tragedia unei întâlniri respinse. Un elev copil s-ar putea gândi la joaca în afara clasei, după ore. Toți sunt diferiți, însă toți vin la oră operând pe propria lungime de undă. Profesorul trebuie să ademenească elevul să-și abandoneze propriile-i gânduri și să le împărtășească pe ale sale.

Asta face și cârligul. Pescarii folosesc cârligul pentru a scoate peștele din lac și a-l pune în barcă. Profesorii folosesc și ei cârligul pentru a-și aduce elevii în Cuvântul Vieții, pentru a-i cuprinde în mesajul de viață al Evangheliei. Sunt mai multe calități ale unui cârlig bun: în primul rând, captează atenția, iar în al doilea rând, stabilește un scop. Pentru mulți aceasta reprezintă un „pas al necesității“, care este ceva ce răspunde la întrebarea „De ce ar trebui să ascult asta?“ Dacă o anumită lecție biblică este despre ceva important pentru mine, vreau să fiu atent. Dacă este o repovestire/reluare irelevantă de date seci, nu voi asculta! Atunci când elevii nu au nici un motiv pentru a învăța – nici un motiv care să fie important pentru ei – este greu să le reții atenția. Atunci trebuie să fixezi un țel pe care ei vor să-l ajungă și ei vor fi atenți la profesor.

A treia calitate a unui bun cârlig este că ar trebui să ducă în mod natural la studiul Evangheliei. De exemplu, cârligul poate fi atât de simplu ca rostirea unei întrebări: „Când ți-e frică?“ Poate să atragă imagini dintr-o vreme când elevilor le-a fost frică. Sau poate fi crearea de reclame pentru radio despre ce reprezintă dragostea. Profesorul poate alege din multe variante. Dar indiferent de metoda pe

care o folosește, captarea atenției trebuie să înceapă în viața reală și să-i pregătească pe elevi pentru studiul sau relatarea mesajului Evangheliei.

Cartea

În timpul părții de carte a lecției, un profesor încearcă să clarifice paragraful studiat. Acum îi ajută pe elevi să dobândească – și să înțeleagă – mesajul evanghelic. Nu este necesar – și de obicei nu este nici înțelept – să încerce să predea un capitol întreg sau un pasaj lung din Evanghelii în șazececi de minute sau în mai puțin timp. Scopul poate spune să se concentreze doar pe o parte a pasajului – însă nu excluzând contextul.

Există o diversitate de metode pentru a-i ajuta pe elevi să înțeleagă conținutul biblic. Totuși, cu cât sunt mai mulți elevi implicați în descoperirea adevărului biblic pentru ei înșiși, cu atât mai mult vor reține. Oricare ar fi metoda, scopul acestei părți a lecției rămâne constant: să oferi informație biblică și să-i ajuți pe elevi la înțelegerea ei.

Privirea

Atunci când elevii înțeleg ce spune Scriptura, este timpul pentru profesor să treacă la implicații. Cunoștința lor trebuie temperată cu „înțelepciunea și priceperea duhovnicească” (Coloseni 1, 9). Deci planifică această parte a procesului pentru a-și îndruma clasa spre buna cunoaștere a relației adevărului cu viața de zi cu zi. Primul pas este de a descoperi principiile Cuvântului lui Dumnezeu care ni se aplică nouă astăzi. De exemplu, în învierea lui Lazăr un principiu este cel conform căruia puterea lui Hristos este nelimitată și disponibilă pentru a ne cunoaște nevoile. Al doilea pas în relaționarea adevărului cu viața este explorarea domeniilor relevante ale aplicării acelor principii. Un mod efektiv de a face asta cu cei de vârsta copiilor și cu studenții mai în vârstă este o discuție deschisă în clasă. De exemplu, ar putea întreba „În ce domenii au nevoie elevii de liceu de Persoana lui Hristos astăzi?” Concentrându-ne pe grupele de vârstă în general, îi protejăm pe elevi de a se simți amenințați personal și ca și cum și-ar expune slăbiciunile și păcatele. Improvizarea și studiile de caz sunt alte metode eficiente de explorare a diferitelor aplicări ale adevărului în viața de zi cu zi.

Aplicația

Dar ca un medicament, Cuvântul lui Dumnezeu nu are nici un efect până nu putem spune că „a prins”. Răspunsul (reacția) este necesar. În mod normal, reacția la predare va avea loc în afara clasei, la sfârșiturile de săptămână. Pentru creștere și realitate duhovnicească în experiența creștină, credința cere reacție/răspuns în toate situațiile variate ale vieții umane.

De multe ori plecăm de la orele de religie plini de intenții bune. Promitem să fim mai afectuoși săptămâna asta, mai devotați. Dar din cauză că hotărârea este vagă – din cauză că nu mergem dincolo de generalizarea de a planifica în cel fel ne vom schimba – nu are loc nicio schimbare.

Profesorul eficient ajută elevii să răspundă conducându-i să vadă voia lui Dumnezeu și ajutându-i să hotărască și să planifice să facă acest lucru realmente. În acest punct, trebuie să acționeze personal cu fiecare și să-i pui să aleagă o manieră de a aplica adevărul pe care tocmai l-au studiat. De exemplu, le poate cere elevilor să-și examineze viețile în sferele în care ei limitează puterea lui Hristos (de ex. nu discută despre credința lor cu un prieten pentru că le e frică) și apoi să aibă încredere în Dumnezeu Care să le dea putere într-un anumit domeniu în acea săptămână. Este util să distribui carnețele și fiecare să-și scrie hotărârile pentru a le aminti să le urmeze după școală.

Adaptarea structurii pentru copii mici

Preșcolarii și elevii de școală primară nu au puterea intelectuală pentru a studia textul Bibliei, a se lupta și a urmări aplicația până la capăt. Prin urmare, structura lecției trebuie să fie adaptată pentru ei. Țelul major al învățătorilor la copii mici este de a comunica adevărul Evangheliei sau informația din Biblie. Pentru preșcolari, informația care este în mod special relevantă nu este morală în caracter (ceea ce vrea Dumnezeu să facă credincioșii). Adevărurile importante sunt cele care spun cine este Dumnezeu – adevăruri care le dau copiilor o imagine biblică asupra lumii, asupra lor înșiși și asupra lui Hristos. Pentru cei din școala primară, predarea ar trebui să aibă legătură cu nevoile și experiențele prezente ale copiilor. Scopul în comunicarea Evangheliei nu este în primul rând de a insufla idei pe care elevii vor trebui să le cunoască „într-o zi”. Scopul este de a-i aduce pe elevi într-o relație esențială cu Dumnezeu astăzi. Predarea trebuie să fie structurată pentru a-i ajuta pe copii să facă propriile lor descoperiri și să-I răspundă lui Dumnezeu la propriul lor nivel⁴.

Ideile și răspunsurile dobândesc semnificație pentru copii atunci când sunt asociate cu experiențe. Astfel, cel mai bun mod de a comunica idei biblice copiilor este de a le preda într-un context de activitate și experiență legate de scop. Predarea are, pentru copiii mici, un aspect neobișnuit. Ora e plină de activități, desfășurate cu multe schimbări între perioade active și tăcute. Totuși, întreaga oră este structurată cu grijă. Pe măsură ce elevii vin, un învățător îi îndrumă spre activități care-i ajută să înceapă să gândească cu privire la tema zilei.

În planurile de învățământ bune, mai multe activități care se potrivesc cu tema sunt sugerate pentru fiecare lecție⁵. Activitățile pot include să colorezi un desen, să faci o analiză a imaginilor sau să creezi obiecte din plastilină. Se pot introduce

⁴ A se vedea Poorman Richards, Larry Richards, **The Teen Study Bible: New International Version**, Zondervan Publishing Company, 1999.

⁵ Larry Richards, **Creative Bible Teaching**, p. 178.

cuvinte și idei noi de care au nevoie copiii pentru a înțelege povestirea din Biblie. Sau învățătorul îi poate ajuta pe copii să-și amintească experiențe asemănătoare celor întâmplate oamenilor din povestirile biblice sau situații în care adevărul biblic poate fi aplicat. În orice caz, aceste activități formează captarea atenției în lecție și creează o pregătire pentru istorisirea biblică.

În loc să-i ajute pe copii să descopere Scriptura ei înșiși în timpul activității bazate pe carte, învățătorul le spune istorisiri din Biblie având o Biblie deschisă. Un învățător eficient va introduce multe imagini pe parcursul istorisirii pentru a stârni și a păstra interesul copiilor și pentru a-i ajuta să înțeleagă mai bine povestirea.

După istorisirea din Biblie, băieții și fetele sunt antrenați din nou în activități (cântări, lucru de mână și altele) care reiterează adevărul biblic al scopului. Aceste activități îi ajută pe copii să lucreze asupra țintei de răspuns a lecției din clasă, având în vedere că posibilitatea lor de a continua adevărul biblic pe durata săptămânii este fie ne-existent fie foarte limitat. Aplicația simplă – de cele mai multe ori sugerată de învățător – este fluturată pe parcursul lecției și nu există nicio aplicație.

2. Postul este rugăciunea trupului

Se pune întrebarea de ce să postim?

Există exemple de post în Vechiul Testament, precum atunci când David a refuzat să mănânce, îndurerat de boala fiului său. Totuși, în Vechiul Testament, postul este în primul rând pregătire pentru venirea lui Hristos. Posturile prescrise aveau acest scop. Acesta este motivul pentru care primele comunități creștine nu s-au mai simțit obligate să postească, deoarece Hristos a venit. Treptat însă, postul a fost curând reintrodus înainte de Paști și de Crăciun. De ce? În primul rând din motive sociale: „Voi mâncați mult iar alții mor de foame. Nu s-ar cuveni oare să renunțați la o parte pentru a o da săracilor?” i-au întrebat părinții Bisericii pe credincioșii acelor vremuri. Este interesant de notat că motivul pe care astăzi l-am descrie ca austeritate nu era absent. „A mânca prea mult nu face bine la sănătate”, scriau ei. Aceasta este rădăcina distincției creștine dintre dorință și nevoie, o învățătură pe care ar fi util să o redescoperim astăzi.

Apare acum o altă întrebare: ce legătură este între post și rugăciune?

A ține împreună aceste două elemente constituie esența postului creștin. Oamenii înțeleg aceasta într-un mod mai popular. Ei spun: „Mă rog, dar pentru ca Dumnezeu să mă asculte, și postesc”. Părinții Bisericii spuneau însă exact invers: „Dacă nu postești, nu te poți ruga bine. Dacă nu ești în stare să renunți la ceva, cum poți să spui că rugăciunile tale adresate lui Dumnezeu sunt sincere?”

Postul este rugăciunea trupului, care în acest fel împărtășește atitudinea spirituală a omului. Cred că este o experiență importantă pentru zilele noastre, deoarece este dificil pentru noi să vedem consecvența dintre gândurile noastre și viața noastră. Din când în când ne refugiem în practici străine, dar cel mai natural este a trăi o anumită disciplină a trupului împreună cu duhul.

Ce poate să spună postul omului de astăzi, atât de neliniștit?

Tulburarea din viața de zi cu zi este evidentă. Ea ne vorbește despre dezbinarea care există în om. Răul vine din separarea care se face între viața trupului, viața publică, gândire și rugăciune. Tocmai de aceea postul este important. Mai există, desigur, întreg domeniul acțiunii caritative, care este specific creștin: postul este o invitație la a împărți ceea ce avem cu cei care suferă.

Meditație: Ți-ai făcut (proiectat) o imagine?

Întrebarea nu este numai decât retorică, ci mai curând provocatoare. E cu trimiteri la Sfânta Scriptură. De vreme ce tot se află în centrul atenției noastre, atunci hai să vedem cum s-ar putea aprofunda, medita... Poate că e nevoie de o invitație ca aceea din Evanghelie: „Vino și vezi!“ (Ioan 1, 4d). Da, în context e cu referire la Iisus, care, prin proveniența sa din Nazaret, provocase suspiciuni în mintea neprefăcută a lui Natanael. Învățătura de tras e simplă: reținerea, timiditatea, suspiciunea și multe alte atitudini care nu au nimic în comun cu credulitatea pot fi depășite atunci când se răspunde la invitație fie și din curiozitate. Dar ce te faci cu nesuferita de prejudecată, care blochează totul din start?

De câte ori nu ni se întâmplă să ni se pună în față expresia: „E tot un Dumnezeu“ sau „Asta nu-mi ține de foame“. Degradant! Ca și cum ai spune: „Nu mă interesează chestii din astea!“ Dar la fel de nocivă este și atitudinea celor care nu se exprimă în mod obraznic, preferând să considere că au „auzit“ de *nenumărate* ori cuvintele Evangheliei și nu ar avea ce să le mai spună. Cu alte cuvinte, și-au făcut o imagine demult. Nu punem problema superficialității. Aici este vorba de ceva mult mai grav. E – nici mai mult nici mai puțin – decât idolatrie. Fără exagerare.

Tomáš Špidlik spune că „pentru om e ușor să-și creeze o imagine, dar este vorba aproape întotdeauna de reducerea unei realități. A lucra la imaginea cuiva – a ta sau a lui Dumnezeu, cu atât mai mult – înseamnă să absolutizezi o particularitate. A-ți face o imagine înseamnă lipsă de răbdare, păcat de infidelitate, înseamnă să evadezi dintr-o relație, să te descotorosești de un dialog creativ. De aceea, a-ți face o imagine înseamnă idolatrie“. Porunca lui Dumnezeu „Să nu-ți faci chip...“ (adică imagine) este preluată de cele mai multe ori cu reductibilul „cioplit“, propriu pentru contextul semantic al timpului în care a fost redactată.

Dar chipul sau imaginea erau numaidecât atribute ale idolilor. Iată de ce, în spiritul a ceea ce vrea să exprime porunca divină, idolatria, cea vizată în mod direct, idolatria, această tentaculară ispită pentru om – fie antic sau postmodern – de a-l manipula pe însuși Dumnezeu, atrage după sine o întrebare: Ce rost mai are să citești Scriptura, prin care îți vorbește însuși Dumnezeu, dacă tu ai deja imaginea formată și nu ești nicidecum dispus să te deschizi la lumina cuvântului divin?

Iată, până și un regizor ca Roberto Rossellini – constrâns să lucreze la și cu imagini la propriu, în virtutea profesiei – atunci când pregătea filmul *Faptele Apostolilor* – construia scenele în mod analog textelor scripturistice. Cât despre un alt regizor, Pier Paolo Pasolini, cu filmul său clasic *Evanghelia după Matei*, a refuzat să se înjosească printr-o lucrare raționalistă și construită la birou, pentru a căuta să intre în „inima inimii“ textului biblic.

Chiar dacă aparține ariei semantice a cuvântului și a ascultării, până și numele, în ceea ce-l privește pe Dumnezeu, riscă deviația idolatrică. Tocmai de aceea evreii nu aveau voie să pronunțe numele lui Dumnezeu. Cum este posibil atunci ca atâția creștini să trântescă în mod idolatric cuvinte ca acestea: „E tot un Dumnezeu“? Care Dumnezeu? Iată, pentru a te vindeca de idolatrie, există un leac: aprofundarea Bibliei scrisă și interpretată de Biserică.

3. Vocația mea este iubirea

Îl iubesc pe Iisus Hristos pentru El însuși, pentru slava Sa. Vocația mea ca creștin este iubirea. Dacă vrem un mijloc care să ne conducă la desăvârșire, acela este iubirea. Numai un singur mijloc cunosc sfinții pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu, și acesta este iubirea.

Atât de mult vreau să-L iubesc pe Iisus Hristos, cum încă pe nimeni nu am iubit vreodată. De mi-ar fi dat să-L iubesc fără margini sau limite, la infinit și pentru totdeauna! „O, dulcele meu Iisuse Hristoase, numele Tău cel Sfânt este ca mireasma, în această mireasmă sfântă, duhovnicească vreau să mă scufund“.

Eu, Doamne, sunt neputincios, dar cu toate acestea vreau să câștig cununa de lauri; dacă nu pot cu prețul sângelui meu, atunci prin conștiința iubirii, prin iubire!

Părinții noștri ai Bisericii ne-au învățat că știința cea mai mare este iubirea, numai această știință unică o doresc eu, fiindcă nu am altă dorință sau prioritate în viața mea, decât să-L iubesc pe Iisus Hristos, cu dorința sfântă a iubirii curate.

Noi Îl căutăm pe Iisus și El arde de nerăbdarea de a coborî clipă de clipă în inimile noastre; El apreciază iubirea noastră mai mult decât orice jertfă.

În liniștea tainică a chemării mele la teologie am înțeles care este vocația mea: să câștig suflete pentru iubirea Împăratului ceresc, Căruia vreau să-i dăruiesc multitudinea sufletelor. Lucrez pentru mântuirea lor.

Inima mea arde pentru Iisus și inima lui Iisus este încântată până și de cele mai mici fapte făcute din iubire curată pentru El și oameni. Adevăratul creștin este acela care îndeplinește cel mai fidel orice faptă, din iubire curată.

Numai iubirea este aceea care ne poate face plăcuți sau vrednici în fața lui Dumnezeu, și de aceea, numai un singur lucru caut, numai o singură dorință nutresc, numai o singură strădanie am – ca din toată puterea ființării mele, cu fiecare bătaie a inimii mele, să-L iubesc pe Iisus Hristos.

Pentru iubirea Lui, în cer vreau să-mi petrec timpul mărturisindu-L prin viața mea aici pe pământ. Vreau să iubesc Evanghelia Lui și să culeg florile sfinte ale virtuții evanghelice. Nu ar trebui să am altă preocupare decât să culeg florile faptelor evanghelice – florile iubirii și ale sacrificiilor, și pe acestea să le ofer lui Dumnezeu, bucurându-l pe El.

Sfinții Bisericii, de Dumnezeu Purtători, au lucrat pentru slava lui Dumnezeu, eu însă, fiind un suflet sărman, lucrez ca să-I intru în voie.

În mâna lui Dumnezeu eu sunt o mică și modestă floare; doresc să fiu un crin neînsemnat, dar la vederea și mirosul căruia să se odihnească ochii Lui dumnezeiești, cărora să le ofere puțină bucurie.

Dacă vrem să ne sfințim viața, dacă dorește cineva să devină sfânt, îi va fi ușor, dacă are un singur scop neîncetat: să-I facă bucurie lui Iisus Hristos.

Sunt un suflet smerit. Dar cu toate acestea nu vreau ca ceva să-L întristeze pe Iisus, și aș vrea să-i convertesc pe toți păcătoșii la voia Lui, ca astfel să-I șterg lacrimile durerii pe care le varsă din cauza păcatelor păcătoșilor.

Prin faptele noastre sfinte dorim să revărsăm trandafiri înmiresmați asupra lumii, atât peste cei dreپți cât și peste cei păcătoși. Sunt însă păcătos. Oare ce rost ar avea dacă numai atunci ar lupta omul când ar simți curaj în sine? Nu-i nimic dacă nu are curaj, important este să facă așa ca și cum ar avea!

Să cerem harul lui Dumnezeu, care dă curajul de a ne învinge pe noi înșine; dacă sufletul conlucrează cu harul, imediat se luminează și atunci inima se întărește și omul merge din succes în succes. Cât de dulce este ca în întunericul încercărilor să-I slujești Domnului, fiindcă numai aici pe pământ se poate trăi din credință. Numai dăruirea noastră totală se poate numi într-adevăr iubire.

Viața este tumultoasă, iar statornicia mea mereu instabilă. O, Domnul meu și Dumnezeul meu! Tu știi că deseori, în neputința mea, în melancolia căderii mele, mă îndepărtez de Tine, hainele mele curate le înmoi în mocirla pământului. Atunci strig, ca un copil orfan; gem, și gemetele mele ajung la Tine, iar Tu, o infinită milostivire, îți amintești că „nu ai venit să chemi pe cei dreپți ci pe cei păcătoși“.

Doamne, Tu știi cine sunt. Doamne, eu aleg sau vreau totul! Acesta este păcatul meu ! Nu vreau să fiu un sfânt oarecare, nu mi-e frică de suferință, nu mi-e frică de nimic, decât doar de voința mea proprie, ia-o de la mine, eu aleg voința Ta, definitiv.

Doamne, inima mea nu e nepăsătoare, și tocmai pentru aceasta, că știe să rabde mult, foarte mult, vreau pentru Iisus să suport atâta suferință cât pot în calea mea

de a sluji Biserica. Dacă și Iisus a spus că „nimeni nu are iubire mai mare decât acela care își dă viața pentru prietenii lui“, trebuie și noi, din iubire față de El, să fim gata să-I dăruim viața noastră, nu numai o dată, în ceasul morții, ci clipă de clipă, în lungul pelerinaj al unei vieți pământești.

Sunt chemat să fiu misionar, nu numai în decursul vieții, ci de la începutul până la sfârșitul lumii. O, cât de mult aș dori să cutreier această lume întristată și, cu voce tare, să propovăduiesc numele Tău; în întunericul necunoștinței să luminez cu lumina credinței. Pe pământul acela plin de scapieți aș planta pomul slavei, Crucea Ta sfântă, o Răstignitul meu Iisuse...

Doamne Iisuse Hristoase, deschide-mi cartea vieții: privește să vezi ce au făcut sfinții pentru Tine. Toate acestea aș dori eu, smerit slujitor, să le fac eu pentru Tine, să îndur pentru Tine, să rabd pentru Tine!

Dumnezeu apreciază la noi smerenia și încrederea nemărginită în mila Lui. Iată singura mea comoară! De ce n-ar putea fi aceasta și a ta? Să-l iubim într-atât pe Iisus, încât pentru El să suportăm tot ceea ce ne trimite, până și totala uscăciune sufletească. Un mare semn al iubirii este dacă-L iubim pe Iisus chiar și atunci când nu simțim dulcele sentiment al iubirii, acesta este într-adevăr martiriu. Să murim deci în această moarte martirică.

Nu Iisus trebuie să ne consoleze pe noi, ci noi trebuie să aducem seninătate pe fruntea Lui, pe buzele Lui să chemăm un zâmbet. Știu că El are o inimă foarte bună, dacă te vede lăcrimând, El însuși te-ar mângâia, dar apoi, întristat, ar părăsi inima ta, pentru că n-ar găsi acolo loc propice de odihnă. O, eu văd că puțini sunt aceia care lasă pe Domnul să se sălășluiască în tihnă în inimile lor. Acest bun Părinte dumnezeiesc a obosit atât de mult, fiind mereu numai El bun cu sufletele, fără răspuns din partea lor, încât se grăbește spre Sfinți, căci ei îi oferă inima lor, ca să-și găsească acolo odihna Sa.

Protos. dr. TEOFAN MADA

PERSONALITATEA – CONCEPT CHEIE ÎN DEZBATEREA ETICĂ DESPRE AVORT

Tipul de abordare al argumentației anti-avort pe care îl propun în acest articol nu este unul de natură teologică, ci etică¹. Avantajul unei argumentații complementare rezidă în faptul că mesajul pro-vita pe care vrem să-l transmitem se adresează unei societăți seculare sau în curs rapid de secularizare, iar pentru o asemenea societate argumentele teologice sunt clasate în domeniul cuminte al

¹ *Religia ține de credință, rațiunea de etică*, Savulescu, Julian. Two Worlds Apart: Religion and Ethics', „Journal of Medical Ethics“ 24/6 (1998), p. 383. Savulescu face o critică asupra luării în considerare a credințelor religioase ale pacienților în cadrul actului medical.

libertății religioase, dar strategic îngrădite pentru a nu avea rezonanță în sfera publică de dragul așa-numitei corectitudini politice.

Se poate, deci, argumenta împotriva avortului în termeni etici, neutri religios?²

În ciuda faptului că din punct de vedere biologic este demonstrabilă apartenența tuturor feteșilor umani la specia *homo sapiens*, nu toți cercetătorii sunt de acord că toate ființele umane sunt și persoane.

Conceptul central al argumentației etice privind avortul este cel de personalitate (*personhood*), folosit în continuare în sensul proprietății unei ființe umane de a fi persoană, cu toate elementele aferente acesteia. În virtutea personalității lor, a trăsăturilor caracteristice acestei personalități (conștiință de sine, raționalitate, relaționalitate etc.) oamenii au drepturi, între care dreptul fundamental la viață³. Ori, dacă toate persoanele au dreptul fundamental la viață, ceea ce trebuie demonstrat este faptul că fetusul este persoană. Pentru a evita conceptual cazul în care prin avort este terminată viața unei persoane umane, militanții pro-avort neagă în general fetusului uman această caracteristică, fapt ce presupune existența pe lângă persoanele umane a unor simple ființe umane (*mere human beings*) ce nu sunt (încă) persoane. Presupunând, *arguendo*, că așa ar fi cazul, atunci trebuie stabilit un moment anume când fetusul uman devine persoană: după naștere, la naștere, în timpul sarcinii, în momentul concepției etc.

După naștere?

Dacă personalizarea survine unui moment ulterior nașterii, atunci avortul devine permis moral, de aceea unul din modurile de a justifica avortul este justificarea infanticidului.

În 1972, într-un articol celebru, M. Tooley⁴ pune la îndoială dreptul la viață atât al feteșilor umani cât și al nou-născuților, postulând necesitatea prezenței anumitor proprietăți pentru a avea dreptul la viață, care lipsesc acestor două categorii. Tooley a devenit astfel susținătorul permisivității morale nu doar a avortului, ci și a infanticidului, propunând însă limită arbitrară de șapte zile după naștere,

² Un răspuns la această întrebare l-a oferit recent Christopher Kaczor, iar acest articol se sprijină îndeosebi pe lucrarea sa: Kaczor, Ch., **The Ethics of Abortion, Women's Rights, Human Life and the Question of Justice** (New York and London: Routledge, 2011).

³ Afirmția este inclusivă, nepresupunând lipsa drepturilor pentru ființele neraționale, ci se referă la faptul că ființele umane, fiind persoane raționale, sunt sursă a dreptului. Dimpotrivă, unele animale sunt protejate prin lege, uciderea lor (inclusiv a puiului din pânțele femelei) fiind sancționată conform legislației. Nu întâmplător există pancarte pro-life cu mesajul copilului: Imaginează-ți că sunt un copac și salvează-mă!

⁴ Tooley, M., *Abortion and Infanticide*, în „Philosophy and Public Affairs“, 2/1 (1972), pp. 37–65.

la sfârșitul cărora devenea nepermis moral să ucizi pruncul. Autori ulteriori prelungesc această perioadă limită până la o lună după naștere⁵.

Interesul teoretic asupra infanticidului rezidă, în opinia lui Tooley⁶, în faptul că forțează un răspuns la întrebarea: ce ne face pe noi să fim persoane? Există, de asemenea, și un interes practic, pentru că dacă este moral permisibil să ucizi nou-născuți, atunci societatea ar beneficia de oportunitatea de a se dezvolta fără persoane cu handicap. În istoria umanității infanticidul a fost practicat în multe culturi, iar în perioada contemporană sunt ilustrative cazurile Chinei sau Americii⁷.

Concluzia lui Tooley este că un organism are dreptul la viață câtă vreme are conștiință de sine ca subiect continuu al experiențelor și stărilor sale mentale și în același timp crede despre el însuși că este o asemenea entitate⁸, „o entitate căreia îi lipsește o asemenea conștiință de sine ca subiect continuu al stărilor mentale nu are dreptul la viață”⁹. Singer definește persoana aproximativ în aceeași termeni: „o ființă cu conștiința propriei existențe (atât de-a lungul timpului, cât și în spațiu – n.n.) și cu capacitatea de a avea dorințe și planuri de viitor”¹⁰.

Argumentația lui Tooley pornește de la o versiune simplificată. Unui individ îi este atribuit un drept pe baza unei dorințe pe care o are, alții fiind obligați să își modeleze acțiunile astfel încât să nu îl priveze de acel drept, cu condiția ca individul să fie subiectul experiențelor și stărilor mentale și să fie apt să dorească. Pasul următor întreprins este aplicarea acestor concepte dreptului la viață. Acesta nemărgininându-se la continuarea doar a vieții biologice, ci și a vieții mentale, se adaugă mențiunea dorinței individului de a continua să existe ca subiect al experienței și stărilor mentale, și, deci, obligația altor indivizi de a nu-l împiedica în exercitarea unui atare drept. Ultima ajustare a argumentului se face prin afirmarea necesității de a înțelege dorințele. Ele sunt condiționate de abilitatea de a le înțelege. „Dorințele pe care le avem sunt limitate de conceptele pe care le posedăm”¹¹.

Tooley așează deci condiția conștiinței de sine ca posibilitate a personalității, ipoteză ce are în subtext o altă condiție – existența conceptelor fără de care nu poate exista conceptul sinelui. Se ridică astfel o serie nouă de probleme, deoarece

⁵ „Dacă fetusul nu are același drept la viață la fel ca o persoană, se pare că nici nou-născutul nu-l are, și viața unui copil nenăscut este mai puțin valoroasă pentru o persoană, pe cât viața unui porc, câine sau cimpanzeu este mai puțin valoroasă pentru un animal non-uman“. Singer, P., **Writings on an Ethical Life** (New York: Ecco Press, 2000), pp. 160–161; *apud* Kaczor, Ch., **The Ethics of Abortion...**, p. 13.

⁶ Tooley, M., *Abortion and...*, p. 39.

⁷ Aproximativ 5.000 de copii pe an sunt uciși după naștere, 95% dintre aceștia fiind omorâți de unul sau ambii părinți cf. Alcorn, R., **Prolife Answers to Prochoice Arguments** (Portland: Multnomah Publishers, 2000), p. 145; *apud* Kaczor, Ch., **The Ethics of Abortion...**, p. 14.

⁸ Tooley, M., *Abortion and...*, pp. 44, 62.

⁹ Tooley, M., *Abortion and...*, p. 49.

¹⁰ Singer, P., **Rethinking Life & Death: The Collapse of Our Traditional Ethics** (New York: St. Martin's Press, 1994), p. 218; *apud* Kaczor, Ch., **The Ethics of Abortion...**, p. 17.

¹¹ Tooley, M., *Abortion and...*, p. 47.

pentru mulți filosofi (Derrida, Davidson, Malcolm, Stich)¹² conceptele presupun existența limbajului care se dezvoltă cu variații mult mai târziu în viața copilului. Tooley crede totuși că pot exista concepte și fără limbaj stabilind arbitrar o limită de o săptămână după naștere, perioadă în care infanticidul este moral permis.

Cea mai la îndemână critică a acestei poziții este cazul celor cu handicap mental avansat, al celor în comă sau chiar al celor ce dorm. Câtă vreme nu au dorința conștientă de a trăi, nu ar avea dreptul la viață. Acest fapt l-a determinat pe Tooley să menționeze trei dintre excepțiile de la regulă: tulburările emoționale, lipsa temporară a cunoștinței și condiționarea sau îndoctrinarea. Principiul datorită căruia regula nu este anulată este potențialitatea: dorințele pe care indivizii le-ar avea dacă ar fi conștienți.

La câteva pagini distanță, Tooley începe să critice tocmai acest principiu care îi salvase argumentația. Într-adevăr, spune el, potențialitatea este un principiu critic în apărarea poziției anti-avort: în virtutea potențialității de a deveni un membru adult al speciei *homo sapiens* cu drepturi depline la viață, distrugerea zigotului uman este culpabilă de privarea dreptului la viață. Dar potențialitatea nu este o bază suficientă pe care să poată fi afirmat dreptul la viață, afirmă Tooley, pentru că, spre deosebire de adult, fătului uman îi lipsesc o serie de proprietăți psihologice, ceea ce nu îl diferențiază cu nimic de fătul unei maimuțe, „apartenența la o specie anume nu este în ea însăși o caracteristică relevantă morală”¹³.

Ca argumentația împotriva potențialității să nu se sprijine doar pe lipsa caracteristicilor psihologice, Tooley susține principiul simetriei morale privind acțiunea și nonacțiunea conform căruia nu există diferență morală între a acționa sau a nu acționa (a nu anunța pe cineva că va exploda o bombă lângă el este moral egal cu a-l împușca).

Pentru a demonta principiul potențialității, Tooley construiește următorul argument: se presupune că în viitor va fi descoperit un ser care odată injectat în pisici le va da posibilitatea dezvoltării creierului și a tuturor caracteristicilor psihologice umane. Nu ar exista nici un dubiu că ele ar avea dreptul la viață, pentru că între pisici și *homo sapiens* nu ar exista nicio diferență semnificativă morală.

Opțiunea de a nu le injecta și a le omorî în loc, în virtutea principiului simetriei morale, nu este greșită. „Dar dacă nu este greșit să distrugi o pisică injectată care va dezvolta natural proprietăți ce îi vor da dreptul la viață, atunci nu este greșit nici să distrugi un membru al speciei *homo sapiens* căruia îi lipsesc aceste proprietăți, dar le va dobândi natural”¹⁴. Ceea ce sugerează autorul este că dacă este greșit să ucizi ceva, motivul nu poate fi potențialitatea. Odată stabilite aceste aspecte, anume lipsa capacităților care le-ar da dreptul la viață și invaliditatea principiului transferului valorii morale prin potențialitate, Tooley ajunge la con-

¹² Kaczor, Ch., *The Ethics of Abortion...*, p. 19.

¹³ Tooley, M., *Abortion and...*, p. 54.

¹⁴ Tooley, M., *Abortion and...*, p. 61.

cluzia că a ucide un fetus uman sau chiar un nou-născut la scurt timp după naștere (o săptămână) este moral acceptabil.

Întreaga argumentație a lui Tooley se face pe baze criticabile: diferența de specie irelevantă moral, simetria morală ca argument împotriva principiului potențialității etc.

Dacă diferența de specie ar fi relevantă moral, atunci nu ar trebui recurs la principiul potențialității pentru a apăra viața intrauterină. Kaczor oferă câteva exemple relevante: a accidenta o veveriță și a fugi de la locul accidentului nu e totuna cu a accidenta un nou-născut; incriminarea canibalismului se face cel puțin parțial pe ideea că diferența de specie este relevantă moral¹⁵.

În ceea ce privește exemplul cu pisicile personalizate, Tooley face confuzie între două tipuri de potențialități, activă și pasivă¹⁶. Fetusul uman se auto-dezvoltă activ spre deosebire de pisică care doar pasiv are șansa personificării, ori între aceste două tipuri de potențialitate există fără îndoială diferențe semnificative moral.

Dar dacă, conform spuselor lui Tooley, persoanele aflate în comă profundă sau în somn, sau sunt grav bolnave psihic, au dreptul la viață în virtutea potențialității lor de a-și reveni, sau a se trezi, de ce nu se poate extinde acest drept la fetusul uman? În esență sunt mai multe șanse ca într-un timp destul de scurt fetusul să dobândească atât de invocatele capacități care îi dau dreptul la viață, comparativ cu unele persoane aflate în comă profundă.

Deci, câtă vreme există persoane care au dreptul la viață și la un tratament demn de natura din care fac parte, chiar dacă nu sunt apte din diferite motive să își exercite capacitățile psihologice care i-ar îndreptăți la aceste drepturi, atunci noțiunea de personalitate nu trebuie legată exclusiv de acele capacități și nici nu trebuie separată de natura umană din care face parte. Demnitatea naturii umane se poate susține prin ea însăși și nu doar pe baza personalității. În caz contrar, este moral justificat nu doar avortul și infanticidul, dar și uciderea tuturor bolnavilor aflați în comă sau cu deficiente mentale.

Majoritatea statelor în care avortul este practicat legal, conferă statutul juridic de persoană la naștere. Să fie acesta momentul în care ființele umane devin persoane?

La naștere?

O dificultate metodologică a celor ce militează pro-avort dar împotriva infanticidului este faptul că de cele mai multe ori argumentele împotriva infanticidului sunt argumente și împotriva avortului și invers¹⁷.

¹⁵ Kaczor, Ch., *The Ethics of Abortion...*, p. 21.

¹⁶ Kaczor, Ch., *The Ethics of Abortion...*, p. 24.

¹⁷ Kaczor, Ch., *The Ethics of Abortion...*, p. 42.

Mary Anne Warren consideră că diferența dintre avort și infanticid stă în faptul că în cazul avortului fetusul uman se află în interiorul trupului mamei violându-i astfel drepturile la libertate, fericire și auto-determinare¹⁸. Extensia personalității legale dobândită prin naștere, spune ea, la perioada intra-uterină ar amenința atât dreptul femeii de a alege avortul, cât și alte drepturi ale sale¹⁹.

Dar dacă nașterea reprezintă momentul care dă fetusului statutul de persoană atunci are ea în sine vreo semnificație morală? Warren susține afirmativ această presupozitie²⁰, bazându-se pe distincții importante: copilul nu se mai află în pân-tece fiind biologic independent; acesta este momentul în care el devine membru al comunității umane cu drepturile și responsabilitățile aferente și, cel mai important, nu încalcă nici un drept al mamei „într-o singură piele de om nu e loc decât pentru o singură persoană cu drepturi depline și egale”²¹.

Pe criterii aflate în linia gândirii lui Tooley, Warren nu admite faptul că fetusul uman sau nenăscutul pot fi persoane, însă nou-născutului i se pot atribui o serie de drepturi. Atunci fie personalitatea este un construct social, exterior ființelor umane, un fel de rol, fie argumentul său cade datorită potențialității. Dar și dacă „conceptul social de persoană”²² e atribuit și nu inerent, ce ne oprește să-l atribuim și pruncilor nenăscuți? Warren afirmă că nu trebuie extins acest drept și în perioada prenatală deoarece ar fi în conflict cu drepturile mamei. Să fie oare personalitatea o chestiune de locație? Să ne imaginăm cazul unui copil născut prematur la șase luni și crescut în condiții speciale de incubator. Este oare acest copil persoană în timp ce un copil nenăscut la vârsta de opt luni jumătate, mult mai dezvoltat din punct de vedere fizic, nu este persoană? Pe ce considerente?

Dacă personalitatea nu este inerentă, ci atribuită, ar trebui să existe oameni adulți care nu sunt persoane – un non-sens deoarece suntem membrii unei comunități morale (umanitatea) fie că vrem sau nu. Dacă acceptăm existența simplelor

¹⁸ Kaczor, Ch., **The Ethics of Abortion...**, p. 41; vezi și McLachlan, H. V., *Bodies, Rights and Abortion*, în „The Journal of Medical Ethics”, 23/3 (1997), pp. 176–180; Steinbock, Bonnie, *Mother-Fetus Conflict*, în Kuhsem Helga și Singer, Peter, **A Companion to Bioethics** (Blackwell, 2009²), pp. 149–160.

¹⁹ Warren, M. A., *The Moral Significance of Birth*, în „Hypatia”, 4/3 (1989), p. 46.

²⁰ Warren, Mary Anne, *The Moral Significance of Birth*, în „Hypatia”, 4/3 (1989), pp. 46–65; Warren, M. A., *The Personhood Argument in Favor of Abortion*, (1973), în Pojman, L. P. (ed.), **Life and Death: A Reader in Moral Problems** (Belmont, CA: Wadsworth Publishing Co., 2000), pp. 261–267; *apud* Kaczor, Ch., **The Ethics of Abortion...**, pp. 38–39 *et alii*; vezi o poziție echilibrată asupra dezbaterii și la Bermudez, J. L., *The Moral Significance of Birth*, în „Ethics”, 106/2 (1996), pp. 378–403.

²¹ Warren, M. A., *The Moral Significance...*, pp. 62–63.

²² Engelhardt, H. Tristram, *The Sanctity of Life and the Concept of a Person*, în Pojman, L. P. (ed.), în **Life and Death: A Reader in Moral Problems** (Belmont, CA: Wadsworth Publishing Co., 2000), p. 81; *apud* Kaczor, Ch., **The Ethics of Abortion...**, p. 41; vezi și perspectiva creștină a lui Engelhardt în Tollefsen, Christopher, *Missing Persons: Engelhardt and Abortion*, în Ilts, A. S. și Cherry, M. J. (ed.), **At the Roots of Christian Bioethics** (M&M Scrivener Press, 2010), pp. 165–179.

ființe umane fără caracteristica personalității pe criterii neuro-psihologice (fetuși, nou-născuți) cărora personalitatea nu le aparține încă, ci trebuie atribuită, atunci ce ne oprește să extindem această lipsă a personalității oamenilor care sunt în comă sau un alt tip de tare neuropsihologice? Să presupunem *arguendo* că ar fi așa, simplu fapt că oamenii atribuie personalitate acestor indivizi, fără ca în realitate ei să fie persoane, este o rațiune suficientă să nu justifice infanticidul sau, după caz, homicidul? Iar dacă da, care este motivul pentru care nu am extinde această generozitate fetușilor? Dacă personalitatea este atribuită atunci ea nu este dobândită, ceea ce iarăși este un non-sens pentru că oamenii sunt persoane *per se*.

Dacă indivizii din specia *homo sapiens* sunt persoane (ceea ce ne și diferențiază ca specie), atunci, pe cale de necesitate, personalitatea este inerentă. Iar dacă este inerentă, trebuie răspuns la întrebările: care este diferența dintre un copil la un minut înainte naștere și unul după naștere? Locul unde se află face diferența între infanticid și avort?

Pentru întrebarea ultimă există un exemplu, avortul în caz de naștere parțială. Dr. Martin Haskel descrie cum se efectuează procedura:

„Craniul se află în interiorul osului cervical. De obicei nu este dilatație suficientă ca el să treacă. Fetusul este poziționat cu spatele în sus. În acest moment, chirurgul care folosește mâna dreaptă glisează degetele mâinii stângi de-a lungul spatelui fetusului până prinde ca într-un cârlig umerii fetusului cu indexul și inelarul (palma orientată în jos). Chirurgul ia o foarfecă curbată boantă Metzenbaum în mâna dreaptă. Avansează atent cu vârful, orientat în jos, de-a lungul coloanei și sub degetul median stâng până când simte contactul cu baza craniului, sub vârful degetului median. Chirurgul forțează apoi foarfeca în baza craniului (foramen magnum). Odată introdusă cu grijă²³, desface foarfeca să lărgască deschiderea. Chirurgul scoate foarfeca și introduce un cateter absorbant în gaură și evacuează conținutul craniului. Cu cateterul în aceeași poziție trage fetusul scoțându-l complet din pacientă²⁴.

Prin procesul *Gonzales vs Chart*, Curtea Supremă a Statelor Unite a ratificat această procedură, permițând astfel săvârșirea avortului în oricare perioadă a sarcinii, fiind invocată salvarea mamei, cu toate că nici Asociația Medicală Americană nu a recomandat procedura, nici Colegiul American de Obstetricieni și Ginecologi nu a declarat-o ca fiind singurul mod de a proteja femeia, ci dimpotrivă procedeul este considerat periculos²⁵.

Ce face totuși în acest caz distincția între avort și infanticid? Faptul că pruncul se află încă câțiva centimetri în pântecul mamei?

²³ *Sic!*

²⁴ Procedură descrisă în lucrarea *Dilatarea și extragerea pentru avortul de la sfârșitul trimestrului al doilea* susținută în 1992 la Seminarul de Management al Riscului al Federației Naționale de Avort (USA); *apud* Kaczor, Ch., **The Ethics of Abortion...**, pp. 51–52.

²⁵ Kaczor, Ch., **The Ethics of Abortion...**, p. 52.

Dacă personalitatea nu este un concept social atribuit ființelor umane, ci unul inerent, dacă nașterea nu are conotații morale în ceea ce privește constituția ontologică a pruncului (aici este de fapt miza), dacă diferența de loc (în pântec sau în afara lui) nu este de însemnătate din punctul de vedere al copilului, atunci, pe cale de consecință, personalitatea trebuie să apară cândva în timpul sarcinii.

În timpul sarcinii?

În disputele pro/contra-avort există tendința de a determina momente cheie în care fetusul sau, după caz pruncul nou-născut, ar dobândi calități morale (personalizare) și care l-ar îndritui la protecție socială: conștiința de sine, nașterea, viabilitatea, mișcarea resimțită de mamă, abilitatea de a se mișca spontan, senzitivitatea, dobândirea aparenței umane, activitatea neuronală (aparitia sistemului primar neuronal), implantarea embrionului în uterul mamei etc.

Dacă conștiința de sine nu poate fi susținută ca moment al personalizării fără implicații abominabile (infanticid, permisivitatea morală de a lua viața indivizilor fără capacitatea actualizabilă de a fi conștienți de sine etc.), dacă nașterea nu este un moment care dă pruncului plus sau minus de valoare morală, atunci înseamnă că undeva între momentul concepției și naștere ființa umană devine persoană.

Unii cercetători consideră limita superioară a permisivității morale a avortului viabilitatea înțeleasă ca posibilitate a pruncului de a supraviețui în mediul extraterin. De la început trebuie menționat arbitrariul impunerii unei asemenea limite. În 2007, Amillia Taylor s-a născut la 21 de săptămâni²⁶ și datorită condițiilor avansate de tehnică medicală a putut supraviețui, ceea ce era de neconceput, spre exemplu, acum 30 de ani. Ritmul avansat al descoperirilor medicale, progresul tehnologic ar putea coborî această limită a viabilității. Realizarea în mediu artificial a condițiilor din pântecul matern (de mult anunțată ca deziderat) ar putea să facă viabilitatea accesibilă fetoșilor umani încă din primele faze ale dezvoltării embrionare (ceea ce va re poziționa dezbaterea etică cu privire la avort, sau, poate va constitui chiar o alternativă acceptabilă).

Viabilitatea este recunoscută ca un moment important în dezvoltarea pruncului de Curtea Supremă a S.U.A. în celebrul proces *Roe vs Wade*, moment după care fetusul dobândește o oarecare distincție din punctul de vedere al legii. Ceea ce se știe mai puțin însă este faptul că, în aceeași zi a procesului *Roe vs Wade*, Curtea Supremă a S.U.A., într-un alt proces, *Doe vs Bolton*, a extins permisivitatea avortului la toate cele nouă luni ale sarcinii printr-un artificiu explicativ: sănătatea mamei definită foarte larg – ca sănătate mentală, situația familială sau alți factori.²⁷ Dacă această „sănătate“ este pusă în pericol, viabilitatea poate fi legal neglijată, iar avortul săvârșit.

²⁶ Kaczor, Ch., *The Ethics of Abortion...*, p. 70.

²⁷ Kaczor, Ch., *The Ethics of Abortion...*, p. 68.

Întrebarea care se pune în mod firesc este dacă personalitatea fetusului uman apare în momentul în care el devine apt să supraviețuiască în afara pântecelui. Ori, câtă vreme acest aspect nu depinde de prunc, ci de abilitățile tehnice ale lumii în care se naște, răspunsul este mai mult decât evident. Faptul că îl putem sau nu ține în viață nu îl face mai mult sau mai puțin persoană.

Mișcarea pruncului în pânțece ar fi, potrivit altor teorii, momentul în care fetusul devine persoană: ar indica prezența unei ființe vii în interiorul mamei, afirmație dublată de părerea conform căreia până în momentul mișcării fetusul ar fi parte din trupul mamei la fel ca ficatul, colonul etc.²⁸ În consecință, acest lucru ar transforma avortul într-o simplă operație chirurgicală la fel de responsabilă moral precum îndreptarea septului.

Personalitatea ar izvorî în acest caz din faptul de a nu mai face parte din trupul mamei, ori a trage concluzii de natură ontologică din stări de fapt exterioare ființei umane a fetusului este nejustificat logic. Pe de altă parte, simțirea mișcării de către mamă ține, din nou, de arbitrar, pentru că nu toate mamele simt pruncii mișcând în pânțece începând cu aceeași perioadă, iar pruncii se mișcă cu siguranță cu mult înainte de a-i simți mamele lor. Dacă simțirea de către mamă nu poate da un plus de conținut ontologic fetusului, atunci să fie mișcarea însăși cea care personalizează? În acest caz, cei paralizați total nu ar mai fi persoane, iar pruncii ar avea dreptul la viață cu mult înainte ca mamele lor să simtă mișcarea în pânțece. Dus la extrem argumentul, există fizic mișcare de la concepție. Mișcarea nucleară, diviziunea, călătoria zigotului spre implantare etc., la nivel microcelular țin de *kinesis*, de mișcare. Dacă în mișcare ar sta personalizarea, am avea dreptul la naștere de la concepție.

Că pruncul nu face parte din trupul mamei se poate demonstra și biologic: codul genetic este diferit, sângele este diferit și poate avea altă grupă sangvină, uneori chiar incompatibilă, după implantare este necesară secretarea unor hormoni imunosupresivi tocmai pentru ca organismul mamei să nu respingă fetusul ca organism străin etc.

Mai mult decât atât, dacă fetusul este parte din trupul mamei, apar unele concluzii absurde. La un moment dat există femei cu patru picioare, două sau chiar trei capete în cazul gemenilor și, cel mai hilar, ar exista femei cu organe genitale masculine²⁹.

Kaczor dă un exemplu mai relevant: există cazuri în care moare mama iar pruncul supraviețuiește sau viceversa³⁰.

Toate aceste exemple indică faptul că fetusul este o existență independentă de trupul mamei din încă secunda concepției, deci mișcarea sa, sau cea resimțită de mamă, nu îi particularizează sau individualizează existența în nici un mod. Cu

²⁸ Kaczor, Ch., *The Ethics of Abortion...*, p. 71.

²⁹ Kaczor, Ch., *The Ethics of Abortion...*, p. 73.

³⁰ Kaczor, Ch., *The Ethics of Abortion...*, pp. 73–74.

atât mai puțin poate fi investit evenimentul mișcării cu funcții ce implică modificări ontologice pentru fetus.

Senzitivitatea, abilitatea organismului uman de a experia plăcere sau durere, reprezintă în opinia unor cercetători momentul în care fetusul ar dobândi demnitatea dreptului la supraviețuire, conform raționamentului următor: odată ce capacitatea senzorială se dezvoltă, tot atunci apar și interesele (e.g. a evita durerea, a căuta plăcerea) care sunt egal valoroase cu ale oricărei ființe umane. Atunci aceste interese dau drepturi, între care și cel la viață³¹.

Deși logica argumentului nu este atât de evidentă (nu reiese de nicăieri că dreptul la viață este dat de faptul că avem capacități senzoriale), implicațiile sunt și ele ilogice. Pe de o parte, dacă legăm personalizarea fetusului de abilitatea senzitivă, pe cale deductivă toate ființele cu asemenea abilități sunt persoane (inclusiv plante și animale). Pe de altă parte, sunt excluse din categoria persoanelor cei care au aparatul senzitiv afectat (ar fi mai puțin persoane?), cei aflați în comă, sub anestezie, sau copiii născuți cu boala numită *insensibilitate congenitală la durere* datorată lipsei de beta-endorfine care reglează senzația durerii³².

O altă chestiune controversată este momentul când această abilitate se dobândește, părerile fiind împărțite în această problemă. Având în vedere că senzitivitatea presupune existența unui sistem neuronal, poate momentul deprinderii abilităților sensibile ar trebui împins până la formarea liniei neuronale primare ce are loc foarte devreme în formarea fetusului. Oricum senzitivitatea este „un marker deficitar al personalității pentru că exclude ființe care sunt evident persoane (cum ar fi nou-născuții temporar inconștienți), include ființe care nu sunt persoane în mod evident (cum ar fi insectele) și nu poate asigura egalitatea fundamentală a persoanelor nici măcar între adulți, ființe umane rațional funcționale, deoarece oamenii diferă radical în termenii senzitivității plăcerii sau durerii”³³.

Faptul că în procesul evolutiv al fetusului uman apare o nouă aptitudine biologică de relaționare cu mediul înconjurător intra-uterin, nu implică o schimbare ontologică traductibilă într-o valorizare morală ce ar da drept la viață.

În perioada timpurie a dezvoltării embrionare, fetusul nu are nici o caracteristică fizică umană, iar dobândirea acestor caracteristici de asemănare reprezintă, în opinia unor cercetători, momentul în care fetusului i-ar trebui acordată valoare umană și, implicit, drept la viață. Totuși, argumentul nu este tare deoarece malformațiile congenitale³⁴ sau cele dobândite în urma accidentelor (arsuri cu acizi, foc sau apă), bolilor (cazuri extreme de artrită, lepră), nu fac non-persoane din

³¹ Kaczor, Ch., *The Ethics of Abortion...*, p. 74.

³² Kaczor, Ch., *The Ethics of Abortion...*, p. 77; nejustificarea argumentului confirmat și de Marquis, D., *Abortion Revisited*, în Steinbock, Bonnie (ed.), *The Oxford Handbook of Bioethics* (Oxford University Press, 2007), p. 407.

³³ Kaczor, Ch. *The Ethics of Abortion...*, p. 78.

³⁴ Cu privire la acestea există militanți pro-avort care vorbesc și de un drept al copilului de a nu se naște. Vezi Savulescu, J., *Is There a „Right Not to Be Born“? Reproductive Decision Making, Options and the Right to Information*, în „Journal of Medical Ethics“, 28/2 (2002), pp. 65–67.

cei a căror înfățișare este puțin asemănătoare celei cu care am identifica în mod obișnuit un om, sau persoane cu drepturi mai puține sau inferioare. Dimpotrivă, dreptul lor la viață este susținut prin eforturile medicale necesare.

Același argument este profund discriminatoriu. Potrivit lui, dacă feteșii au malformații fizice nu sunt persoane, deci practicile eugenice de eliminare sunt justificate.

Dacă forma fizică este cea care determină personalitatea unui individ, personalitatea este graduală, în funcție de un „standard“ general și de asemănarea cu el, caz în care o maimuță este într-un grad superior persoană comparativ cu un prunc cu malformații grave.

Personalitatea nu ține exclusiv de aspectul fizic, ci este și un dat ontologic.

Alți cercetători plasează momentul când o simplă ființă umană devine persoană la apariția creierului, în funcție de care se declară, controversat desigur, momentul morții persoanei, și de care ar aparține și momentul apariției acesteia³⁵. Critica acestei optici este cea aplicabilă în linii mari și senzitivității.

Potrivit părerii unor bioeticieni implantarea sau nidarea este momentul reprezentativ în care persoana umană vine la existență. Dacă ar fi așa, atunci avortul prin anticoncepționale care împiedică nidarea ar fi permis alături de distrugerea unui embrion uman în vederea donării³⁶. O consecință logică în cazul apariției pântecelui artificial (previzibil tehnologic) ar fi că feteșii crescuți în acest tip de mediu, chiar dacă din rațiuni medicale (imposibilitatea mamei de a purta o sarcină, lipsa unor părți din aparatul genital etc.), nu ar ajunge niciodată persoane.

O altă problemă sugerată de Kaczor este suprainclusivitatea argumentului. Dacă implantarea conferă personalitate, atunci toate mamiferele care se înmulțesc în acest mod ar fi candidate la statutul moral de persoană. „Desigur, se poate foarte bine spune că, deși șobolanii se implantează în uter, acest lucru nu este semnificativ deoarece este un embrion de șobolan și nu unul uman. Dar desigur, aceasta ar însemna să atribuim semnificație morală, semnificație morală aproape decisivă – apartenenței la specia *homo sapiens*, și să acceptăm ceea ce este în mod obișnuit negat de punctul de vedere pro-avort“³⁷.

Am putea adăuga întrebarea simplă: ce diferențiază embrionul implantat de embrionul în curs de implantare sau de cel imediat anterior implantării. Dacă biologic nu există distincții radicale, ce poate determina o schimbare atât de radicală încât dreptul însuși la viață să fie pus în balanță?

Deși fiecare argument luat în parte este unul slab îndeosebi prin implicații, există bioeticieni care adoptă o vedere gradualistă³⁸ sau pluralistă conform căreia, deși fiecare argument *per se* este slab, luate împreună au sens, cu mențiunea că

³⁵ Kaczor, Ch., *The Ethics of Abortion...*, p. 79.

³⁶ Kaczor, Ch., *The Ethics of Abortion...*, pp. 81–82.

³⁷ Kaczor, Ch., *The Ethics of Abortion...*, p. 83.

³⁸ English, J., *Abortion and the Concept of a Person* în „Canadian Journal of Philosophy“, 5/2 (1975), pp. 233–243.

dacă procesul biologic este unul gradual, atunci și dobândirea demnității umane este și ea graduală. Se propune prin acest artificiu modelul unei sfuri formată dintr-o multitudine de fire care sunt individual slabe, însă împreună sunt mult mai rezistente. Problema este că în domeniul logicii, și nu al sforilor, un argument invalid este nul, iar o sumă de nuluri nu poate avea un rezultat pozitiv³⁹.

Dreptul la viață nu se obține gradual, odată cu înaintarea în vârstă ca în cazul drepturilor civile, ci este constitutiv, pentru că este condiția obținerii tuturor celorlalte drepturi.

Dacă nici una dintre etapele principale intra-uterine nu poate fi decisivă în definirea sau inițierea personalității fătului uman, următoarea etapă logică ar fi ca ființa umană să devină persoană din momentul concepției.

În momentul concepției?

Odată ajunși în acest punct al progresiei logice a argumentului observăm ca am atins limita unde, pentru a evita ideea că prin avort ucizi o persoană cu drept inalienabil la viață, militanții pro-avort au introdus disjuncția *ființă umană – persoană*. Este momentul să punem problema legitimității unei asemenea distincții. Este mai presus de îndoială faptul că unele ființe umane sunt persoane. Întrebarea este dacă toate ființele umane sunt persoane.

„Dacă argumentul de bază al capitolelor anterioare a fost convingător, atunci încercările de a distinge persoanele umane de simplele ființe umane au eșuat. Nu există nici o diferență relevantă etic între ființele umane în diferite etape de dezvoltare care să facă pe unele ființe umane non-persoane. Dacă demnitatea și valoarea persoanei umane nu începe după naștere, nici la naștere, nici cândva în timpul gestației, atunci personalitatea umană începe la concepție. Deci toate ființele umane sunt, de asemenea, persoane umane⁴⁰.”

Prin această afirmație se introduce o a doua posibilitate în acordarea demnității personale. Ipotezele abordate de bioeticienii care susțin personalizarea într-o etapă ulterioară concepției, o acordă ființei umane pe baza unei așa numite performanțe (set de capacități, atitudini, abilități, comportamente etc.). Cea de-a doua posibilitate este ca personalitatea umană să nu fie bazată pe performanță, ci să fie un dat. Această optică evită problema episodică observată mai sus (cazurile de comă și nu numai, care din punctul de vedere al performanței lipsesc subiecții de calitate de persoane). Prin personalitatea ca dat, „umanitatea biologică este caracteristic *împărtășită în mod egal* de toate ființele umane, deci dacă umanitatea cuiva îi dă personalitate, atunci toate ființele umane sunt *fundamental egale* în sens moral și trebuie să se bucure de drepturi fundamental egale în fața legii.

³⁹ Kaczor, Ch., *The Ethics of Abortion...*, pp. 83–87.

⁴⁰ Kaczor, Ch., *The Ethics of Abortion...*, p. 91; vezi și Kreeft, Peter., *Human Personhood Begins at Conception*, în „Journal of Biblical Ethics in Medicine“, 4 (1990), pp. 8–13.

Bazând personalitatea oamenilor pe umanitatea lor comună nu este nici supra-inclusivist, incluzând ființe ca viermii care evident nu sunt persoane, nici sub-inclusivist, excluzând ființe umane aflate în comă, handicapate fizic sau mental, aflate în somn sau anesteziate⁴¹.

Dacă odinioară umanitatea a greșit abominabil tratând unele ființe umane ca non-persoane (femei, păgâni, sclavi, negri, evrei, anti-comuniști etc.) nu vom fi oare condamnați de generațiile viitoare că facem același lucru cu copiii nenăscuți?

Ajungând la concluzia că fiecare ființă umană este persoană se pune în mod logic întrebarea când își încep ființele umane existența? Răspunsul este clar. Odată cu începerea existenței biologice, iar aceasta din urmă începe odată cu fecundarea ovulului de către spermatozoid – fapt recunoscut de majoritatea lucrărilor celebre de embriologie⁴². „Doctori, biologi și alți oameni de știință sunt de acord că concepția marchează începutul vieții unei ființe umane⁴³.”

Următoarea construcție logică reprezintă un alt mod de a demonstra faptul că din momentul concepției suntem ființe umane:

P1: Dacă o ființă individuală are o proprietate constitutivă la un anumit punct în timp, atunci are acea proprietate în fiecare punct al existenței sale.

P2: Suntem aceeași ființă vie individuală, sau același organism ca fetusul din care ne-am dezvoltat.

P3: Suntem constitutiv persoane umane.

Cz: Zigotul din care ne-am dezvoltat era o persoană umană⁴⁴.

Întâia premisă propusă de Kaczor este adevărată prin definiție. Proprietatea constitutivă spre deosebire de cea accidentală este necesară. Un triunghi are constitutiv trei laturi. Când încetează să aibă trei laturi, încetează a mai fi un triunghi. Proprietatea accidentală se referă, spre exemplu, la mărimile unghiurilor/laturilor care pot diferi, triunghiul rămânând tot triunghi⁴⁵. Toți oamenii au constitutiv și o latură biologică dar accidental au peste doi metri înălțime.

A doua premisă este iarăși ușor de demonstrat. În primul rând din punct de vedere al ADN-ului ne aflăm în deplină continuitate cu zigotul din care ne-am dezvoltat. Mai mult decât atât, o traumă fizică survenită atât în perioada intra-uterină, cât și în tinerețe, lasă amprente fizice remarcabile până în momentul decesului nostru. Critica care este uneori adusă este faptul că, din punct de vedere mental, nu avem aceeași continuitate, și că personalitatea noastră nu ar reprezenta

⁴¹ Kaczor, Ch., **The Ethics of Abortion...**, p. 96.

⁴² Lee, P. și George, P. R., *The First Fourteen Days of Human Life*, în **The New Atlantis** (2006), pp. 61–62.

⁴³ Raportul oficial al Senatului S.U.A privind proiectul de lege al Senatului nr. 158 *Human Life Bill*, citat în Alcorn, R., **ProLife Answers to Prochoice Arguments** (Portland: Multnomah Publishers, 2000), p. 55; *apud* Kaczor, Ch., **The Ethics of Abortion...**, p. 104.

⁴⁴ Kaczor, Ch., **The Ethics of Abortion...**, p. 105.

⁴⁵ Kaczor, Ch., **The Ethics of Abortion...**, pp. 105–106.

decât o suprapunere de legături mentale ale memoriei⁴⁶. Dacă ar fi adevărat implicațiile logice ar fi hilare: nu sunt eu cel ce m-am născut, nu m-am căsătorit eu cu soția mea, nu sunt eu tatăl copiilor mei (în cazul în care nu există alte explicații) etc. Așadar P2 trebuie să fie adevărată.

P3 a fost demonstrat în toată argumentația anterioară. Foarte interesant este faptul că Kaczor trage concluzia până la capăt: „Aici se pare că se ridică o problemă metafizică. Sunt *persoană* și *ființă umană* același tip de proprietăți? *Ființă umană* este tipul substanțial căruia aparțin, și căruia trebuie să îi aparțin întotdeauna câtă vreme exist. Deci, *persoană* nu poate fi, de asemenea, același tip substanțial, fiindcă una și aceeași ființă nu poate aparține la două tipuri substanțiale diferite. Deci, tipul de proprietate al *persoanei* nu trebuie să fie un tip substanțial, ci mai degrabă un tip al etapei, o categorie ca *adolescent* în care intri și pe care o poți părăsi în timp ce, substanțial, rămâi același”⁴⁷.

Este uimitor cum Kaczor ajunge la concluzia la care, cu peste o mie de ani în urmă au ajuns părinții Bisericii. Persoana este modul în care ființa există și subzistă. Este modul temporal, fazic, în care ființa este obiectivată. Ea nu poate fi gândită separat de ființă decât rațional, dar ființa este conținutul persoanei, iar persoana manifestarea ființei. În această perspectivă nu există simple ființe umane, ci persoane care sunt ființe umane, iar atentarea la integritatea sau viața unei ființe umane este fără îndoială atentat la persoana umană⁴⁸.

Așadar dacă suntem constitutiv persoane, și reprezentăm organismul dezvoltat din zigotul inițial, atunci zigotul are constitutiv proprietatea de a fi persoană.

Există, desigur și critici ai acestei optici. Una dintre ele este analogia ghindei: „un *ovum* recent fertilizat, un mănunchi de celule nou implantat, nu este o persoană mai mult decât o ghindă este un stejar”⁴⁹. Viciul afirmației este în primul rând unul de formulare. Analogia corectă ar fi: ghinda este pentru stejar ceea ce zigotul este pentru om. Nu toți oamenii sunt egal maturizați, iar ghinda și zigotul reprezintă etape de maturitate, maturitate nesemnificativă din punctul de vedere al personalității⁵⁰.

O altă critică se referă la mărimea extrem de mică a embrionului uman. Dacă personalitatea ar ține însă de mărime, atunci nu toate persoanele ar fi egale, piticii fiind mai puțin persoane, sau mai puțin valoroși decât oamenii înalți, ceea ce este aberant.

O situație de finețe apare în cazul gemenilor univitelini. Aceștia se dezvoltă dintr-un singur zigot care se separă în două, fie din etapa bi-celulară, adică chiar

⁴⁶ Singer, P., **Writings on an Ethical Life** (New York: Ecco Press, 2000), p. 136; *apud* Kaczor, Ch., **The Ethics of Abortion...**, p. 107.

⁴⁷ Kaczor, Ch., **The Ethics of Abortion...**, pp. 115–116.

⁴⁸ O analiză tot în cheie filosofică a implicațiilor avortului evaluate din perspectiva potențialității la Roberts, M. A., **Abortion and the Moral Significance of Merely Possible Persons. Finding Middle Ground in Hard Cases** (Springer, 2010).

⁴⁹ Thomson, J. J., *A Defense of Abortion*, în „Philosophy and Public Affairs”, 1/1 (1971), p. 48.

⁵⁰ Kaczor, Ch., **The Ethics of Abortion...**, p. 123.

de la început, fie cândva între zilele 5–9 (cel puțin două treimi din cazuri). Din separarea de după ziua a noua rezultă, de obicei, gemeni siamezi⁵¹.

Criticii afirmă că, de vreme ce gemenii apar ulterior concepției, atunci zigotul uman, în forma sa unicelulară nu este o ființă individuală. Terminarea potențialității de a mai rezulta un geamăn odată cu apariția coloanei neuronale ar indica, de fapt, nașterea existenței individuale. Dar potențialitatea însăși este de fapt o caracteristică individuală, astfel încât individualitatea nu include indivizibilitatea⁵². O rămă tăiată în două supraviețuiește ca două râme fără să implice faptul că înainte de tăiere râma era de fapt două râme sau că râma n-a fost niciodată o rămă individuală⁵³. „Dacă indivizibilitatea ar fi o condiție necesară pentru individualitate, atunci nu ar exista indivizi materiali. Până la urmă, orice obiect material poate fi rupt și descompus. Nici o mașină n-ar fi o mașină individuală, ci doar o colecție sau un pachet de părți ale mașinii. În același mod, nici un organism viu n-ar fi un organism individual, ci doar o colonie de celule”⁵⁴. Noi înșine presupunem existența procesului de diviziune și ne naștem plecând de la acest proces bazic – diviziunea celulară.

Implicațiile par să indice faptul că ar exista înmulțire umană pe cale asexuată – gemenii. În acest caz aserțiunea „persoana umană apare la concepție” trebuie completată cu mențiunea neexclusivității afirmației. Excepții fac gemenii. Atunci persoana umană apare odată cu prima celulă a trupului său, ceea ce nu impietează cu nimic existența „întâiului născut”. Astfel se evită atât contradicția că două suflete locuiesc într-un singur trup până la separarea celor doi gemeni, și se evită și principiul incertitudinii care, fondat pe neștiința cu precizie a momentului în care însuflețirea apare, ar justifica avortul în primele zile. Nu. Întâiul născut apare de la concepție, iar fratele său, „trup din trupul său” apare ulterior. Și în afară de gemeni mai există un exemplu de înmulțire asexuată. Nu sărbătoresc creștinii în fiecare iarnă cea mai sublimă naștere fără legătură trupească?

Inversul procesului de fiziune embrionară care rezultă doi sau mai mulți gemeni este un proces mult mai rar care se numește fuziune embrionară. El are loc atunci când doi sau mai mulți zigoti fuzionează rezultând un singur zigot⁵⁵. Că fiecare zigot individual este o persoană putem afirma, dar modul în care supraviețuiește doar unul rămâne o taină. Poate cel ce nu supraviețuiește „își pune sufletul pentru fratele său”.

⁵¹ Lee, P. și George, P. R., *The First Fourteen Days...*, p. 65.

⁵² Lee, P., **Abortion and Unborn Human Life** (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1996), p. 93, *apud* Kaczor, Ch., **The Ethics of Abortion...**, p. 127.

⁵³ Kaczor, Ch., **The Ethics of Abortion...**, p. 128.

⁵⁴ Gomez-Lobo, A., *Individuality and Human Beginnings: A Reply to David DeGrazia*, în „The Journal of Law, Medicine & Ethics”, 35/3 (2007), p. 458; *apud* Kaczor, Ch., **The Ethics of Abortion...**, pp. 127–128.

⁵⁵ Kaczor, Ch., **The Ethics of Abortion...**, p. 129; vezi și Lee, P. și George, P. R., *The First Fourteen Days...*, pp. 64–67.

O altă critică asupra personalității embrionului este făcută din perspectiva ratei foarte crescute de mortalitate embrionară. Estimările afirmă că de la 14% până la peste 50% din cazuri există pierderi ale embrionilor umani⁵⁶. Nu este însă evident cum poate fi legată rata mare de mortalitate embrionară de lipsa personalității. Argumentul ar fi că acceptarea tacită a unui asemenea număr mare de pierderi ar indica un tip de lipsă de importanță. Faptul că nu se pot încă preveni pe scară largă asemenea evenimente nefericite, nu înseamnă că ele sunt lipsite de însemnătate. Mai mult decât atât, majoritatea confesiunilor creștine practică ceremonii funerare pentru copiii pierduți în timpul sarcinii⁵⁷.

Așadar, din secunda în care prima celulă a trupului uman se formează, fie prin fecundarea ovulului de către spermatozoid (concepție), fie prin procesul de fuziune embrionară (cazul gemenilor), acea celulă poartă în sine demnitatea umană și dreptul inalienabil la viață.

De aceea nu putem accepta că chipul minunat al pruncilor din perioada intra-uterină este chipul unei non-persoane.

O femeie gravidă are nevoie de suport, nu de avort!

Drd. IONUȚ MAVRICHİ,
Asociația Pro Vita pentru născuți și nenăscuți
asociatiaprovita@gmail.com

⁵⁶ Grey, R. H. și Wu, L. Y., *Subfertility and Risk of Spontaneous Abortion*, în „American Journal of Public Health“, 90/9 (2000), pp. 1452–1454; *apud* Kaczor, Ch., **The Ethics of Abortion...**, p. 131.

⁵⁷ Din nefericire Biserica Ortodoxă nu are o asemenea rânduială. Poate datorită faptului că celor nebotezați nu se pot administra Taine. Dar este același lucru valabil și pentru ierurgii? Având în vedere că în ei nu există nici un păcat, deci nici o vină (noțiunea de păcat strămoșesc este străină părinților răsăriteni), în virtutea umanității îndumnezeite pe care o împărtășesc cu Hristos, n-ar merita și ei o umilă slujbă de înmormântare? Faptul că în loc să alergăm la clinicile unde se fac avorturi și să-i ridicăm pentru a-i îngropa cum se cuvine, inclusiv cu slujbă, îi lăsăm să fie arși în crematorii, ce arată oare? Că le recunoaștem demnitatea umană? Dar demnitatea implică și trecerea demnă la cele veșnice. Cum se împacă susținerea ferventă de către Biserica Ortodoxă a faptului că persoana apare din momentul concepției și are dreptul inerent la viață și demnitate umană, cu ignorarea totală a pruncilor care au avut neșansa să moară înainte de vreme? În perioada recentă, se pare, vrednicul de pomenire Hristodoulos, Arhiepiscopul Atenei, ar fi binecuvântat folosirea unei slujbe de înmormântare pentru pruncii lepădați și ar fi îndemnat preoții greci să o folosească în cult. O altă întrebare cu privire la rânduiala canonică a Bisericii Ortodoxe se referă la justificarea cano-nului 22 al Sfântului Ioan Postitorul care canonisește un an femeia care a pierdut fără de voie pruncul. Dacă nu există vină ca în cazul avortului care poate fi explicația? Acestea sunt aspecte care, sperăm în viitorul apropiat să fie lămurite de către autoritățile învățătoarești ale Bisericii.

Ședință a Sfântului Sinod

În zilele de 24–25 octombrie 2011, în sala sinodală din reședința patriarhală din București a avut loc, sub președinția Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, ședința de lucru a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Sfântul Sinod a hotărât, între altele: proclamarea anului 2013 ca Anul omagial al Sfinților Împărați Constantin și Elena în Patriarhia Română, la împlinirea a 1700 de ani de la Edictul de toleranță religioasă de la Milano al împăratului Constantin cel Mare (313); aprobarea Pastorelei Sfântului Sinod pentru Postul Nașterii Domnului (Crăciunului) privind ajutorarea familiilor sărace; organizarea, în eparhiile Patriarhiei Române, a unui concurs de educație social-filantropică în 2012, Anul omagial al Tainei Sfântului Maslu și al îngrijirii bolnavilor; editarea unei Istории a parohiilor ortodoxe române; implementarea programului de cateheză pentru adulți „Calea mântuirii“ în eparhiile Patriarhiei Române.

Noi canonizări

La data de 29 octombrie 2011, în catedrala mitropolitană din Sibiu a avut loc canonizarea Sfântului Ierarh Andrei Șaguna, mitropolitul Transilvaniei din anii 1864–1873. La Sfânta Liturghie au participat un număr mare de ierarhi din țară și străinătate alături de câteva mii de credincioși, care au venit să se închine moaștelor Sfântului Apostol Andrei. Au fost prezenți reprezentanți ai Guvernului, parlamentari, autorități locale și județene, profesori universitari, preoți din toată țara și studenți teologi. La finalul Sfintei Liturghii, Prea Fericitul Părinte Patriarh Daniel a evidențiat activitatea deosebită a ierarhului Andrei Șaguna, care a impresionat prin dragostea sa nețărmurită față de Hristos, față de sfinții Lui și față de Biserica Lui, care a construit sute de școli elementare și două licee românești în Transilvania, a întemeiat ziarul „Telegraful Român“, care există și astăzi, și a lăsat statutul bisericesc pe care Biserica Ortodoxă Română îl folosește încă în mare parte. În cuvântul ținut, Înaltpreasfințitul Părinte Mitropolit Laurențiu a evocat „smerenia pe care a dovedit-o, până la sfințenie, Ierarhul Andrei Șaguna care s-a transformat astăzi într-o mare binecuvântare. Dacă la înmormântarea lui, acum 137 de ani, un singur preot, duhovnicul lui, l-a condus spre locurile veșnice, astăzi, doi patriarhi împreună cu alți 31 de ierarhi au proclamat canonizarea sfântului ierarh cel smerit, care ne-a adus atâta bucurie“. La final, președintele țării a elogiat,

printr-un scurt cuvânt, personalitatea Sfântului Ierarh Andrei Șaguna, iar credincioșii s-au închinat icoanei noului sfânt din calendarul ortodox român. Totodată, la data de 30 octombrie 2011 a avut loc la Alba Iulia festivitatea canonizării mitropolitului Simion Ștefan (1643–1656) în cadrul Sfintei Liturghii oficiată de numeroși ierarhi, în prezența autorităților centrale, județene și locale, a unor invitați de seamă, a reprezentanților instituțiilor din județul Alba și a mii de credincioși. Tomosul sinodal a fost citit de Prea Sfințitul Părinte Ciprian Cămpineanul, Episcop vicar patriarhal. Înaltpreasfințitul Hrisostom, Mitropolit de Patras, s-a declarat impresionat de evlavia și credința poporului român la Sfântul Apostol Andrei și a apreciat că aceste virtuți vor contribui esențial la zidirea catedralei neamului în București, despre care Preafericitul Părinte Patriarh Daniel a spus că o vede ca soră a catedralei din Patras, unde se află mormântul, crucea și moaștele Sfântului Apostol Andrei. În încheiere, Înaltpreasfințitul Părinte Irineu a vorbit despre mitropolitul cărturar care „ne îndeamnă prin viața și faptele sale să fim evlavioși, iubitori de rugăciuni, coerenți în credința noastră ortodoxă și generoși în slujba semenilor noștri“.

Avertizare

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a emis recent o Pastorală legată de criza pe care o traversează familia și societatea în general. Pastorală a fost citită în toate bisericile din Patriarhia Română în prima Duminică din postul Nașterii Domnului la data de 20 noiembrie. Din cuprinsul acestei pastorale se evidențiază faptul că: „familia este icoană și arvună a iubirii Preasfintei Treimi, întrucât în ea omul trăiește taina filiației, fraternității și paternității, respectiv bucuria de a fi copil (fiu sau fiică), frate (sau soră) și părinte (tată sau mamă). De la familia conjugală sfințită (creștină) copilul învață ce este familia spirituală sfințitoare, adică Biserica, ai cărei membri sunt numiți fii și fiice, frați și surori, părinți și maici duhovnicești în Hristos Domnul. Sfințirea vieții este principalul scop al familiei. Nașterea de prunci este semnul binecuvântării lui Dumnezeu și rodul iubirii soților, al dorinței lor de a avea copii și de a-i crește cu dragoste. Din păcate, astăzi traversăm o criză a familiei, consecință a educației ateiste din timpul regimului comunist, dar și a secularizării prezente. Societatea se confruntă acum cu izolarea și înrobirea omului în individualism, care se manifestă adesea în violență domestică, divorț, avort, abandonul copiilor de către părinți și al părinților vârstnici și bolnavi de către copii, delincvență juvenilă, indiferență față de suferința altora, suicid, dorință de câștig material imediat și cu orice preț, alcoolism și droguri, concubinaj etc. Dar, de fapt, egoismul sau individualismul este o luptă a omului împotriva propriei sale ființe, care a pierdut familiaritatea cu Dumnezeu, sensul sacru al vieții și iubirea smerită față de semenii. De mai multă vreme, România se confruntă și cu fenomenul emigrației, motivat de căutarea în alte țări

a unui trai mai bun. În aceste condiții, plecarea unuia dintre soți în străinătate, pe o perioadă mai lungă, a condus adesea la destrămarea multor familii sau la infidelitate conjugală. Între părintele plecat peste granițe și copiii săi legătura de iubire familială slăbește în mod considerabil. Scoși din mediul firesc al familiei, copiii pot avea probleme de ordin afectiv sau pot suferi derapaje sociale, precum săvârșirea unor infracțiuni, deprinderea unor vicii sau patimi, comportamente dăunătoare lor și societății în care trăiesc. Constatăm astăzi, cu tristețe, că numărul divorțurilor este în creștere, iar soții care slăbesc comuniunea lor conjugală adeseori sărăcesc sufletește, în timp ce copiii din familiile dezbinat trăiesc drama singurătății și lipsa afecțiunii ambilor părinți. Văzând toate aceste probleme, Biserica Ortodoxă Română s-a implicat mai mult în lucrarea educativ-misionară a copiilor și familiei, fiind convinsă că toți copiii și tinerii crescuți în credință reprezintă prezentul și viitorul ei și al neamului. Prin principalul său program misionar național, numit «Hristos împărtășit copiilor», Patriarhia Română revigorează cateheza parohială pentru creșterea spirituală a copiilor în iubirea lui Hristos și a aproapelui. Acest an omagial al Tainei Sfântului Botez și al Tainei Sfintei Cununii a fost un prilej pentru eparhiile, parohiile și mănăstirile din cuprinsul Bisericii Ortodoxe Române, din țară și din străinătate, de a-și intensifica misiunea și activitățile social-filantropice și educativ-culturale în rândul copiilor, tinerilor și familiilor“.

Proiect

Un nou proiectul catehetic intitulat „The Way“, în traducere „Calea“, a fost prezentat la data de 20 septembrie 2011, în cadrul lucrărilor Congresului Național „Hristos împărtășit copiilor“, chiar de cel care l-a inițiat – profesorul David Frost de la prestigioasa universitate Cambridge. „The Way“ se adresează persoanelor cu vârste cuprinse între 18 și 80 de ani, chemate să participe, timp de 12 săptămâni, la discuții libere pe baza unor teme despre credința ortodoxă. Proiectul a fost implementat pentru prima dată în Anglia, în urmă cu 7 ani. „Ideea proiectului s-a născut la Cambridge într-un grup de 7 sau 8 prieteni și a venit din cauza faptului că simțeam nevoia unui curs de cateheză pentru adulți. Cred că astfel de proiect este necesar în toate Bisericile Ortodoxe din întreaga lume – a precizat inițiatorul proiectului – iar ideea proiectului este aceea de catehizare a adulților, într-un spațiu familiar, în urma unei mese comune. Este vorba de o cateheză după modelul copiat al Mântuitorului nostru Isus Hristos, care în cadrul unei mese familiare a expus cele mai importante învățături ale Lui și care sunt mântuitoare. După același model, după o masă luată în comun, la nivelul grupului format va urma o prezentare din partea unei autorități bisericești sau a unei autorități cu înaltă pregătire teologică privind una dintre cele 12 teme ale cursului, mai apoi un grup de discuții la care vor participa un grup de șase sau nouă persoane“. În perioada

următoare, va avea loc o sesiune de formare a inspectorilor eparhiali și a preoților. Adulții vor beneficia de acest nou proiect catehetic, din luna decembrie. La întâlnire au participat reprezentanți ai Fundației „World Vision International” și membri ai echipelor proiectelor „Hristos împărtășit copiilor” și „Alege școala!”. Participanții la lucrări s-au întâlnit cu Întâistătătorul Bisericii Ortodoxe Române, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, la Palatul Patriarhiei. În cadrul întâlnirii, Preafericirea Sa a adresat un mesaj în care subliniază faptul că acest congres, „organizat pentru a patra oară de Patriarhia Română, arată preocuparea permanentă a Bisericii pentru lucrarea educativ-misionară în rândul noii generații, fiind convinsă că toți copiii și tinerii crescuți în credință sunt prezentul și viitorul Bisericii. Biserica Ortodoxa Română colaborează de mult timp cu World Vision România la programul misionar «Hristos împărtășit copiilor», care revigorează cateheza parohială pentru creșterea spirituală a copiilor în iubirea lui Hristos. Biserica educă astfel pe copii și tineri în spiritul valorilor creștine, chemând la o viață trăită în lumina credinței, a dragostei și a speranței mântuirii, ca unire a omului cu Dumnezeu – Izvorul vieții veșnice. Prin orele de cateheză parohială ea îi cheamă pe copii să se apropie de Hristos și să se împărtășească din iubirea Sa jertfelnică, pentru a crește în iubire sfântă față de Dumnezeu, de Biserică, de familie și de semenii”.

Recunoaștere oficială

Episcopia Ortodoxă Română a Italiei a fost recunoscută oficial de statul italian la data de 15 septembrie 2011 de președintele italian Giorgio Napolitano în cadrul unei conferințe de presă susținută, împreună cu omologul său român Traian Băsescu, la Palatul Cotroceni. Președintele italian a declarat cu acest prilej: „Noi suntem foarte de mulțumiți de faptul că prezența comunității române în Italia se consolidează în ciuda oricăror alte tentații xenofobe, se consolidează evident cu respectarea legilor țării noastre și suntem convinși că sunt importante tradițiile pe care le aduc cu ei din țara lor, inclusiv tradițiile religioase și sunt încântat pentru faptul că foarte recent am putut să semnez un act de recunoaștere al Bisericii Ortodoxe Române în Italia”. Eparhia Bisericii Ortodoxe Române din Peninsula a primit recunoașterea juridică oficială ca și cult, pe 12 septembrie, prin decret prezidențial. Evenimentul s-a produs la capătul unui proces administrativ complex care s-a întins de-a lungul mai multor ani. Referindu-se la acest eveniment, Preasfințitul Siluan, Episcopul Ortodox Român al Italiei a menționat că „s-au adunat datele de la toate parohiile, tot ce privește viața parohială, activitatea pastorală, activitatea socială, numărul credincioșilor. Toată această documentație împreună cu documentația de la Centrul eparhial care privea administrația Centrului s-au depus în anul 2009 în octombrie la Direcția din Ministerul de Interne care se ocupă de cultele necatolice. Această Direcție a început o investigație extinsă la toate parohiile. În vara acestui an, această documentație s-a depus la Consiliul de

Stat, Legislativul Italiei. Odată cu aprobarea Consiliului de Stat, acest proces de recunoaștere s-a încheiat urmând să fie ratificat de Ministrul de Interne, ceea ce s-a întâmplat în data de 7 septembrie și în data de 8 septembrie a intrat în ședința extraordinară a Consiliului de Miniștri și a fost, de asemenea, semnat de Primul Ministru“. Această recunoaștere în primul rând înseamnă recunoașterea unei comunități de peste 1 milion de ortodocși români pe pământul Italiei și recunoașterea osteliei preoților care slujesc în aceste parohii. De asemenea, recunoașterea Episcopiei noastre înseamnă și recunoașterea faptului că întreaga comunitate ortodoxă română a fost una care s-a integrat în realitatea italiană și i se recunosc și meritele atât pe plan pastoral social, dar și cultural. Episcopia Ortodoxă Română a Italiei numără în prezent 157 de parohii.

Întâlnire internațională pentru pace

La data de 12 septembrie, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel a ținut un discurs cu tema „Unitatea creștină și dragostea pentru cei săraci“, organizat de Comunitatea Sant’Egidio în cadrul Întâlnirii Internaționale pentru Pace. „Mișcarea ecumenică pentru refacerea unității vizibile între creștini a devenit o notă specifică a secolului al XX-lea, mai ales după înființarea Consiliului Mondial al Bisericilor în anul 1948 și după Conciliul Vatican II – a afirmat cu acest prilej Preafericitul Părinte. Dincolo de succesele și neîmplinirile ei, mișcarea aceasta este în mod esențial o schimbare de atitudine sau o nouă stare de spirit. Deși entuziasmul inițial pentru dialogul teologic și rugăciunea comună ecumenică a scăzut în ultimii 20 de ani, totuși atitudinea ecumenică în relațiile dintre Biserici a devenit o normă de conduită. Pentru unii creștini, mișcarea ecumenică entuziastă de la mijlocul secolului al XX-lea a fost prea rapidă și pune în pericol identitatea teologică și spirituală a diferitelor Biserici sau confesiuni creștine, ea fiind suspectată de unii creștini reticenți și prudenți că ar promova un relativism doctrinar, sacramental și chiar etic. Pentru alții, mișcarea ecumenică a fost prea lentă, fiindcă unitatea dintre Bisericile despărțite de secole nu s-a realizat încă. Prin urmare, entuziasmul anilor 1960 pentru mișcarea ecumenică a fost treptat înlocuit cu o anumită prudență sau chiar cu reticență. Este nevoie de o evaluare a acestor dialoguri teologice de către fiecare Biserică în parte, precum și de o nouă abordare a acestora. Atunci când în mișcarea ecumenică interesul pentru refacerea unității creștine pe baza Tradiției apostolice comune a slăbit și au apărut unele inovații în Biserica Anglicană și în Bisericile Protestante privind slujirea pastorală, atitudinea multor ortodocși față de mișcarea ecumenică a devenit una reticentă și chiar critică. Au apărut noi priorități pentru viața multor Biserici Ortodoxe. Căderea regimului comunist din Europa de Est, fenomenul secularizării, fenomenul migrației și criza economică actuală determină Bisericile să fie mai puțin interesate de un dialog teologic academic și mai înclinate spre o cooperare practică în plan

pastoral și social, ca manifestare a dialogului ecumenic al carității sau al iubiri frățești în Hristos“. Preafericirea Sa a încheiat precizând că „prin cooperare ecumenică practică nu ne pierdem identitatea, ci o îmbogățim, întrucât o afirmăm nu în izolare față de alți creștini, ci în dialog cu ei, nu împotriva lor, ci împreună cu ei. Astfel, cunoașterea reciprocă și ajutorarea reciprocă în plan spiritual și social sunt deja etape ale lucrării pentru unitatea creștină!“

Zi de reflecție și dialog

Patriarhul ecumenic Bartolomeu I al Constantinopolului a luat parte, la data de 27 octombrie 2011, alături de mulți alți ierarhi ortodocși, la Ziua de reflecție, dialog și rugăciune pentru pacea și dreptatea în lume, convocată de Papa Benedict al XVI-lea la Assisi. În cadrul întrevederilor, Sanctitatea Sa a explicat faptul că „din indiferență se naște ura, se naște conflictul, violența. Împotriva acestor rele numai dialogul este o soluție care poate fi parcursă pe termen lung. De aceea, rolul nostru este mai ales acela de a-l promova și de a arăta prin intermediul exemplului nostru zilnic că noi nu trăim numai unii împotriva altora, sau unii alături de alții, ci mai degrabă unii împreună cu alții, într-un spirit de pace, de solidaritate și de fraternitate. Însă pentru a ajunge la acest scop, dialogul cere o răsturnare completă a modului nostru de a fi în lume. Nu e vorba, așa cum insinuează unii, de a purta un dialog interreligios sau un dialog ecumenic într-o perspectivă sincretistă, dimpotrivă, viziunea pe care noi o lăudăm în dialogul interreligios are un sens cu totul deosebit care derivă din însăși capacitatea religiilor de investi în domeniul societății pentru a promova pacea în ea. Acesta este spiritul din Assisi, aceasta este și calea pe care Patriarhia Ecumenică din Constantinopol s-a angajat de mulți ani. Trebuie să ne opunem deformării mesajului religiilor și al simbolurilor lor din partea făptuitorilor de violență. Pentru aceasta responsabilii religiilor trebuie să-și asume procesul de restabilire a păcii. Pentru că singurul mod de a ne ridica împotriva instrumentalizării războinice a religiilor este să condamnăm cu fermitate războiul și conflictele și să ne asumăm rolul ca mediatori de pace și de reconciliere. Dialogul nostru este reconciliere. Numai atunci pacea pe care o căutăm, această comoară atât de scumpă de obținut și din păcate așa de ușor de pierdut, va străluci în lume. Să îl rugăm pe Domnul Dumnezeu nostru ca să acorde lumii harul Său și ca să ne inspire să fim pelerini ai adevărului și ai păcii“ – a încheiat Sanctitatea Sa.

Întâlnire

În cadrul unei întâlniri a Organizației pentru Securitate și Cooperare în Europa din data de 12 septembrie 2011 desfășurată la Roma (Italia), mitropolitul Hilarion

de Volokolamsk, directorul pentru relațiile externe al Patriarhiei Moscovei, a vorbit la sesiunea de deschidere despre violența anti-creștină. „Există o axiomă simplă, de înțeles oricărui european educat – a menționat Înaltpreasfinția Sa –, civilizația europeană este o cultură ce s-a dezvoltat pe o temelie creștină. Astăzi Europa, și într-adevăr întreaga regiune OSCE, a dobândit o natură multiculturală clară, devenind un loc de contact între popoare și religii din lumea întreagă. Și totuși, trebuie ca din acest motiv diversitatea culturală și religioasă din Europa să amenințe rădăcinile creștine? Deloc. Există astăzi pericolul încercării de a folosi diversitatea religioasă ca o scuză pentru a exclude semnele civilizației creștine din realitățile publice și politice ale continentului, ca și cum aceasta ar face continentul nostru mai prietenos față de necreștini. De fapt, această separare pune în pericol toate religiile. Sunt convins că societatea care a renunțat la moștenirea ei spirituală sub pretextul separării radicale dintre viața religioasă și viața publică, devine vulnerabilă spiritului de dușmănie în relațiile cu reprezentanții oricărei religii. Aceasta creează o atmosferă de intoleranță în relațiile cu creștinii, dar și cu cei de alte tradiții religioase“. Pentru a-și susține punctul de vedere a oferit câteva exemple, printre care reglementările din școlile primare spaniole privind educația sexuală, datorită cărora elevii sunt îndoctrinați cu viziuni despre relațiile sexuale ce sunt complet opuse credințelor religioase ale părinților lor. Alt exemplu îl reprezintă atacurile asupra inițiativelor creștine de apărare a nenăscuților, a celor pe moarte sau a căsătoriei dintre un bărbat și o femeie. „Oamenii care ignoră sau încalcă drepturile și interesele legitime ale creștinilor sunt adesea călăuziți de o viziune conform căreia religia nu este decât o problemă personală a individului, fără vreo dimensiune socială. Însă un model este necesar nu doar în regiunea OSCE, ci în toată lumea, inclusiv acolo unde creștinii se simt în mod special vulnerabili“ – a afirmat Înaltpreasfințitul Părinte.

Situație îngrijorătoare

Unul din institutele de cercetare a tineretului din S.U.A. a descoperit că aproape 3 din 5 adolescenți americani se îndepărtează de Biserică după vârsta de 15 ani, identificând 6 motive pentru care are loc acest „divorț“ al tinerilor de Biserică. Studiul s-a desfășurat pe durata a 5 ani (2007–2011), cercetarea urmărind să identifice moduri în care părinții și liderii Bisericilor ar putea să îi ajute pe tineri să își dezvolte o credință stabilă și durabilă. Se prezintă cu mai multe detalii cele șase motive care reflectă percepțiile generațiilor tinere asupra Bisericii, credinței, religiei. Pe scurt acestea ar fi: 1. Bisericile sunt percepute ca exagerat de protecătoare, ignorând în percepția tinerilor problemele lumii reale; 2. Superficialitatea credinței lor; 3. Conflictul pe care îl percep tinerii a exista între credință și știință; 4. Poziția Bisericii vizavi de sexualitate, tinerilor neplăcându-le să fie „judecați de Biserică“; 5. Natura exclusivistă a Bisericii, tinerii având prieteni de diferite

credințe/religii, pe care nu vor să îi piardă, dar se simt condamnați pentru aceste relații; 6. Atitudinea neprietenoasă față de cei ce au îndoieli pe teme de credință. Totodată se atrage atenția asupra a două posibile extreme. Una dintre acestea ar fi ignorarea adolescenților și tinerilor de către părinți și liderii religioși, mergând pe ideea că, odată cu înaintarea în vârstă și cu procesul de maturizare, aceștia își vor găsi drumul spre Dumnezeu. A doua poziție extremă este atenția exagerată acordată adolescenților și tinerilor. Acesta observă că Bisericele care folosesc toate mijloacele posibile pentru a rămâne conectate cu tinerele generații comportă riscul de a se transforma în Biserici modelate după preferințele adolescenților și tinerilor, pierzând din vedere identitatea lor biblică. Una dintre soluțiile propuse este cultivarea relațiilor inter-generaționale: tinerii și generațiile mai vârstnice trebuie să petreacă mai mult timp împreună și să învețe unii de la alții.

Chestionar

Deși se declară credincioși, jumătate dintre români percep existența lui Dumnezeu diferit de dogma principalelor Biserici creștine, reiese din cercetarea religiei și a comportamentului religios, realizată de Fundația Soros România. Deși 94% dintre cei chestionați au răspuns DA la întrebarea „Credeti sau nu că există Dumnezeu?”, doar 42% dintre respondenți acceptă viziunea dogmei creștine potrivit căreia Dumnezeu s-a întrupat. În timp ce credincioșii români îmbrățișează numeroase aspecte care provin din creștinism, un număr semnificativ cred și în existența unor fenomene sau ritualuri care nu au nici o legătură cu acesta: un procent semnificativ de respondenți cred în deochi – 60% dintre români; în oameni cu puteri speciale (prezicători, tămăduitori, clarvăzători) cred 47% dintre respondenți, în astrologie sau horoscop 25% dintre români, iar în extraterestri – 23%. În același timp, 88% dintre respondenți cred în existența sufletului, și un procent egal de 87% cred în păcat și în existența raiului. Aceasta abordare a fenomenului religios este vizibilă și în atitudinea românilor față de unicitatea religiei. În timp ce 34% dintre respondenți afirmă că există o singură religie adevărată, 38 de procente dintre conaționali consideră că există o singură religie adevărată, dar și că alte religii conțin unele adevăruri fundamentale. Pentru 18% dintre români nu există o singură religie adevărată, toate marile religii ale lumii conținând unele adevăruri fundamentale. Prezenta analiză este ultima din seria de analize ale cercetării Religie și comportament religios. Cercetarea „Religie și comportament religios” este prima analiză completă a fenomenului religios la nivelul populației României, care pune sub lupă valorile, comportamentele și raportarea la politici și viață politică la nivelul celor mai importante confesiuni întâlnite în România.

Necesitate stringentă

La 25 octombrie 2011, Vaticanul a solicitat reformarea radicală a sistemului financiar mondial, incluzând crearea unei autorități publice globale și a unei „bănci centrale“ care să administreze economia și să supravegheze instituțiile financiare, în prezent depășite și deseori ineficiente în lupta cu criza. Propunerea, făcută de către Consiliul pontifical pentru dreptate și pace, are ca obiectiv o nouă ordine economică mondială, bazată pe etică și căutarea binelui comun. Noul document menționează că „economia are nevoie de etică“ și sugerează ca procesul de reformă să aibă ca punct de plecare Organizația Națiunilor Unite. Documentul menționează că „situația economică și financiară pe care o traversează lumea cere ca fiecare, persoane individuale și națiuni, să examineze în profunzime principiile, valorile culturale și morale aflate la baza coexistenței sociale“. Criza a dezvăluit atitudini precum egoismul, lăcomia colectivă și acumularea de bunuri pe o scară largă. Dacă nu se găsește nici o soluție la diferitele forme de injustiție, efectele negative care vor urma la nivel social, politic și economic vor crea un climat de ostilitate crescută, chiar de violență, și, într-un final, vor submina tocmai bazele instituțiilor democratice, chiar și ale celor considerate cele mai solide. Din această cauză este nevoie de înființarea unei „autorități supranaționale“, cu un scop global și „jurisdicție universală“, pentru a ghida politicile și deciziile economice. O astfel de instituție ar putea fi creată având ca punct de plecare Națiunile Unite, însă ulterior ea ar trebui să devină independentă și cu suficientă autoritate pentru a se asigura că țările dezvoltate nu-și extind „puterea excesiv asupra statelor mai slabe“.

Înhumare sau incinerare?

Înaltpreasfințitul Părinte Andrei Andreicuț, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului și Mitropolitul Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului a declarat recent că „în conformitate cu tradiția creștină, dar și iudaică sau musulmană, morții se înhumează, și nu se ard. Incinerarea este o practică de sorginte păgână sau hinduistă. La începuturi, Biserica s-a confruntat cu practica greco-romană, care presupunea incinerarea morților, și a biruit-o. Practica incinerării a reapărut în veacul al XIX-lea, o dată cu secularizarea și cu îndepărtarea societății occidentale de Biserică, mai întâi în Statele Unite ale Americii, apoi în țările din nordul Europei și în Marea Britanie, și că, din motive ideologice, regimul ateu a încercat să introducă incinerarea și în fosta Uniune Sovietică.

Biserica Creștină, în general, și cea Ortodoxă, în special, nu au fost de acord niciodată cu incinerarea defuncțiilor. Biserica Ortodoxă a și interzis oficierea ceremoniei religioase pentru persoanele care sunt incinerate. Biserica Ortodoxă Română a luat poziție în mai multe rânduri împotriva incinerării, începând cu Pravila de la Govora (1641) care, în glava 378, spunea: «Să nu se ardă trupurile!»

În 1923 Asociația generală a clericilor se opunea construirii crematoriului din București. În 1928 Sfântul Sinod hotăra: 1. Preoții să-i prevină pe credincioși că, dacă cineva este incinerat, Biserica îi refuză orice serviciu religios; 2. Înainte de a oficia slujba înmormântării, preoții îi vor întreba pe membrii familiei în care cimitir va fi înmormântat defunctul; 3. Celor care au fost incinerați sau urmează să fie incinerați li se va refuza slujba înmormântării. În 1933 Sfântul Sinod a emis o Pastorală în care li se atrăgea preoților atenția că dacă vor oficia slujba înmormântării pentru cei ce urmează să fie incinerați, vor fi deferiți judecării Consistoriului disciplinar. După 1989 Sfântul Sinod a mai abordat acest subiect, în legătură cu unii preoți indisciplinați care oficiau servicii religioase la crematoriul «Cenușa» din București, rămânând pe poziția hotărârilor amintite. Biserica respinge incinerarea din considerente teologice și morale. Astfel trebuie respectat cuvântul lui Dumnezeu: «Pământ ești și în pământ te vei întoarce» (Facerea 3, 19). Acest cuvânt al Sfintei Scripturi este preluat de slujba înmormântării și de cea a parasutului. Apoi înmormântarea mărturisește atât stricăciunea, cât și preamărirea și învierea trupurilor. Incinerarea, promovată în general de oameni nereligioși, este o contramărturie pentru amândouă. Ar vrea să sugereze că nu este nici stricăciune a trupurilor, nici înviere a lor. Ca și grâul, trupurile sunt puse în pământ pentru a renaște la o altă modalitate de existență. Însăși înmormântarea Domnului Hristos și Învierea Sa din morți au pentru creștini o valoare arhetipală. La acestea se adaugă tradiția ortodoxă de două mii de ani, cu o mare valoare. Sufletul îți cere să ai un mormânt al celor plecați, lângă care să te reculegi, să pui o floare, să-ți dai seama că faci parte dintr-un șir nesfârșit de oameni minunați care-ți dau încredințarea că nu ești suspendat într-un vid, ci faci parte dintr-un neam“, își încheie pledoaria Înaltpreasfințitul Părinte.

(Știri extrase din buletinul informativ „Viața cultelor“, nr. 915–916, publicația franceză „Service Orthodoxe de presse“, nr. 351–352, centrul de presă „Basilica“, „Ziarul Lumina“ și internet.)

Stelian Gomboș, **Dumnezeiasca Euharistie, călăuză către Împărăția cea Veșnică**, Editura Agnos, Sibiu 2010, 375 p.

Sfânta Euharistie este Taina prin care, sub forma pâinii și a vinului, creștinul se împărtășește cu însuși Trupul și Sângele lui Hristos. Instituită de Domnul Mântuitorul Iisus Hristos la Cina cea de Taină (Matei 26, 26–28; Marcu 14, 22; Luca 22, 10), Euharistia este Taina unității Bisericii, așa cum arată Sfântul Apostol Pavel: „un trup suntem cei mulți, căci toți ne împărtășim dintr-o pâine“ (I Corinteni 10, 17). Părintele profesor Dumitru Stăniloae afirma: „Euharistia este împlinirea economiei mântuirii, a economiei iubirii lui Dumnezeu față de oameni și a unirii Sale cu noi. Dacă Fiul lui Dumnezeu a voit să vină atât de aproape de oameni încât să Se unească cu ei, ca singur mod al mântuirii și îndumnezeirii lor, El nu Se putea mulțumi să Se întrupeze numai ca un om cu intenția de a rămâne separat de ceilalți, ci ca să meargă mai departe, întrupându-Se așa zicând în toți oamenii, neîmpiedicându-i de a rămâne persoane deosebite și neîncetând de a rămâne El Însuși o persoană deosebită pentru practicarea iubirii desăvârșite. El trebuie să vină în noi, dar nu o singură dată, ci mereu, deci pe de o parte trebuie să fie în noi, pe de alta să rămână deosebit de noi și mai presus de noi, ca să poată veni mereu într-un mai mare grad în noi, spre sporirea continuă a relației de iubire, spre alimentarea iubirii, care se arată și prin unirea trupului nostru cu Trupul și Sângele Său preacurat. Un prieten, deși ți-a devenit interior prin faptul că ți s-a dăruit o dată, ți se dăru-

iește mereu, sporind interioritatea lui în tine“.

Despre importanța și semnificația Sfintei Euharistii în cadrul Bisericii s-a scris din epoca primară a Bisericii și până în zilele noastre. Recent a văzut lumina tiparului o nouă lucrare dedicată Euharistiei intitulată: **Dumnezeiasca Euharistie, călăuză veșnică către Împărăția cea veșnică**, semnată de teologul Stelian Gomboș, și tipărită cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Laurențiu Streza, Mitropolitul Ardealului.

Volumul se deschide cu un text care prezintă dimensiunea euharistică a creației în raport cu problemele ecologiei și cu misiunea Bisericii. Autorul subliniază faptul că Logosul divin, Mântuitorul Iisus Hristos, s-a întrupat pentru a-l restaura pe om în ființa Sa, dar și pentru a-l repune în acea relație dintru început cu natura care-l înconjoară. Lumea este darul sau expresia iubirii Lui Dumnezeu pentru om. Lumea creată este calea iubirii prin care Dumnezeu se oferă omului, dar prin care și omul are posibilitatea să se dăruiească lui Dumnezeu. Biserica păstrează acest adevăr în mod deosebit în Sfânta Liturghie. În viziunea autorului, considerarea euharistică a lumii este soluția pe care Sfinții Părinți și Biserica o oferă pentru rezolvarea crizei ecologice de astăzi. În actul euharistic omul percepe lumea ca dar al său adus lui Dumnezeu: „Ale Tale dintru ale Tale Ție Îți aducem de toate și pentru toate!“ . Astfel autorul arată că printr-o prescură adusă la altar în vederea săvârșirii Euharistiei omul poate să se ofere lui Dumnezeu el însuși, în întregime, după cum într-o firimitură din Sfânta Împărtășanie Dumnezeu se oferă pe Sine omului în între-

gime. Autorul prezintă tot în acest capitol poziția Părintelui profesor Dumitru Stăniloae, conform căreia cosmosul se lasă cunoscut de om, iar omul se simte mânat de o sete ontologică în a cunoaște cosmosul, iar prin cosmos vrea să cunoască pe cel care l-a creat, adică pe Dumnezeu. În starea primordială omul a fost rânduit a fi preot al creației dar prin cădere omul a pierdut această demnitate, ea fiind redobândită odată cu răscumpărarea lui în Hristos. Autorul conchide în finalul studiului că Euharistia actualizează într-un dinamism marile potențialități umane care semnifică și simbolizează ceea ce trebuie să devină lumea, adică o dăruire și un imn de laudă adus neîncetat Creatorului.

Într-un alt studiu teologul Stelian Gomboș prezintă temeuri scripturistice și dogmatice în legătură cu prezența Domnului în cadrul Sfintei Liturghii. Sunt prezentate jertfele sacre ale Vechiului Testament ca anticipare și preînchipuire a Jertfei Euharistice, arătând că sacrificiul creștin s-a împlinit o singură dată pe Golgota prin Jertfa Fiului lui Dumnezeu. Tot în acest capitol sunt prezentate mărturiile biblice și patristice cu privire la importanța Jertfei Euharistice din care desprindem faptul că Hristos este jertfa cea vie plină de iubire și că unirea cu Hristos în Euharistie este o unire deplină. Tot în acest studiu autorul prezintă importanța slujirii arhierestii a Mântuitorului Iisus Hristos, legătura dintre Învierea Domnului și prezența Sa permanentă în Euharistie, valoarea și importanța Sfintei Euharistii ca Taină etc. Un subcapitol important al acestui studiu este cel consacrat caracterului soteriologic al Sfintei Euharistii din care desprindem faptul că scopul ultim și ținta finală a jertfei Mântuitorului este dobândirea libertății și a eliberării omului.

Un alt capitol important al lucrării este cel consacrat epiclezei euharistice, adică a rugăciunii de invocare a Sfântului Duh. Autorul subliniază faptul că în Ortodoxie actul liturgic de prefacere a elementelor

euharistice subliniază rolul precumpănitor al Sfântului Duh în această acțiune. Este rolul Sfântului Duh de a actualiza continuu starea de jertfă a Mântuitorului Iisus Hristos. Este rolul Duhului să mențină viața Trupului eclezial al lui Iisus Hristos, care este Biserica. Autorul arată că epicleza este de origine divină: „Eu voi ruga pe Tatăl și El vă va da un alt Mângâietor“ (Ioan 16, 16). Epicleza o găsim prezentă și în Tradiția Apostolică a Sfântului Ipolit al Romei. Tot în acest capitol autorul prezintă și alte temeuri scripturistice și patristice cu privire la epicleza euharistică explicând detaliat epicleza după Nicolae Cabasila.

În alte capitole ale lucrării teologul Stelian Gomboș prezintă valoarea pastorală și duhovnicească a Sfintei Euharistii ca temelie a Bisericii, prezentând legătura dintre Euharistie și unitatea Bisericii precum și unitatea dintre Euharistie, Episcop și Biserică. Un alt aspect care merită evidențiat este cel consacrat prezenței reale în Sfânta Euharistie a Domnului nostru Iisus Hristos. Un studiu foarte actual este cel dedicat Euharistiei în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur din care reținem pregătirea pentru primirea Sfintelor Taine, importanța participării la cultul divin public precum și a primirii Sfintei Împărtășanii. Autorul arată importanța împărtășirii cât mai dese a preotului și a tuturor creștinilor cu însuși Trupul și Sângele Domnului nostru Iisus Hristos. Un alt studiu dinspre finalul volumului care merită amintit este cel dedicat importanței părintelui duhovnicesc în viața duhovnicească a credincioșilor. Autorul consideră duhovnicia ca o lucrare de mare importanță în misiunea pastorală a Bisericii, ca o lucrare a Duhului Sfânt de purificare și întărire sufletească și ca o adevărată artă de conducere a credincioșilor pe calea mântuirii. Duhovnicul este considerat un om al duhului, căruia i s-a încredințat toată puterea cerească, este omul care nu mai viețuiește după trup, ci este purtat de Duhul lui Dumnezeu și se face fiu a lui

Dumnezeu asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu. Autorul vorbește și despre responsabilitatea preotului duhovnic în viziunea unor Sfinți Părinți cum au fost Sfântul Ioan Gură de Aur sau Vasile cel Mare.

Partea a doua a volumului cuprinde câteva recenzii a unor cărți cu privire la tematica volumului: **Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controverse, mărturiile Tradiției**, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr. (Sibiu, 2006); Andre Scrima, **Biserica Liturgică** (București, 2005); pr. Emil Cioară, **Duhovnicul și Taina Spovedaniei în Biserica Ortodoxă** (Oradea, 2007); Ieromonah Teofan Mada, **Morală, Liturghie și Eshatologie la Sfântul Ioan Gură de Aur** (Sibiu, 2007); pr. dr. Gheorghe Ispas, **Euharistia – Taina unității Bisericii. Aspecte teologice și practice** (București 2004) etc. Toate aceste recenzii vin să întregască și să desăvârșească tematica principală a acestui volum dedicat Sfintei Euharistii.

Strădania teologului Stelian Gomboș de a pune în evidență Taina Sfintei Euharistii în trecutul Bisericii și în contextul contemporan și-a atins scopul, volumul de față constituindu-se într-un ghid liturgic foarte util atât pentru preoții slujitori cât și pentru studenții teologi, dar și pentru credincioșii dispuși să aprofundeze învățătura de credință a Bisericii noastre cu privire la Euharistie.

Preot ION ALEXANDRU MIZGAN

Dorin Petresc, **Ocișor, un străvechi sat românesc din Țara Zărandului. Monografie istorică**, Editura Polidava, Deva, 2011, 752 p.

La mijlocul lunii septembrie a acestui an, în satul Ocișor (jud. Hunedoara) de pe valea Crișului Alb s-a făcut lansarea unei

valoroase monografii. Lăudabila și inedita inițiativă de a reuni, pentru prima dată în paginile unei singure cărți, surse istoriografice disparate privitoare la trecutul acestei străvechi localități zărandene aparține neostenitului cercetător devean Dorin Petresc, cel care, cu migală, cu competență și cu trudă de cronicar, a îndepărtat colbul uitării de pe arhivele îngălbenite de vreme și de vremuri ale Ocișorului, lăsând astfel moștenire posterității o amplă și detaliată frescă a vieții acestei restrânse comunități, din cele mai îndepărtate timpuri și până în contemporaneitate.

Monografia, beneficiind de o calitate grafică de excepție, este structurată pe două mari secțiuni, corespunzătoare celor două paliere care, împreună, alcătuiesc adevărata și profunda imagine a oricărui sat românesc: trecutul istoric și cel cultural-ecclesiastic. În prima sa parte, după o succintă prezentare a cadrului natural-geografic al satului, anume a reliefului, a climei și a componenței floral-faunistice a zonei, respectiv a elementelor de toponimie și de antroponimie locală, expunere însoțită de analiza originii și a evoluției denumirii acestei localități, se trece la analiza fiecărei etape din istoria acestei obști sătești. La început sunt prezentate detaliat cele dintâi urme de viață umană, circumscrise temporal epocii timpurii a bronzului, mai precis culturii Coțofeni; este vorba de descoperirile arheologice de pe platoul Zapoza și de pe una dintre terasele Măgurii Ociului, numită Coasta Mare. Alte vestigii datează din epoca dacică și din cea romană. Făcând un salt peste timp, este individualizată apoi apartenența satului, atestat documentar în anul 1439, la voievodatul românesc al Hălmagiului, aflat, la început, în pertinențele domeniului cetății regale arădene Șiria. Obiectul altor particularizări îl constituie apoi reliefașul aspectelor climatului social-politic și economic al diferitelor stăpâniri sub care s-au aflat ținuturile zărandene în

diferite perioade istorice, deci implicit și Ocișorul; este vorba de stăpânirea otomană, de cea habsburgică și de cea austro-ungară. Atunci când samavolniciile acestor regimuri s-au întetit, reacțiile locuitorilor nu au întârziat să apară, în desfășurarea unor momente-cheie din istoria românilor ardeleni, cum ar fi marea răscoală țărănească din anii 1784–1785 și Revoluția de la 1848–1849, fiind implicați, în mod nemijlocit, și sătenii din Ocișor. Derularea celor două mari conflații mondiale, instabilitatea interbelică, precum și drama instaurării regimului totalitar comunist, cu toate consecințele sale nefaste, fac apoi obiectul altor judicioase analize, la fel cum, de o tratare aparte beneficiază și subsidiaritățile și dependențele administrativ-teritoriale ale Ocișorului ori reflectarea acestuia de-a lungul timpului în cartografia terestră occidentală. Cronologia de la finalul cărții recapitulează etapele enumerate, constituind o proiecție de ansamblu a unei istorii zbuciumate.

Partea secundă a cărții a fost dedicată spiritualității și culturii locale. Nucleul acestei secțiuni îl constituie prezentarea detaliată a celor două lăcașuri de cult ortodoxe actuale ale Ocișorului, anume biserica de lemn, cu hramul „Adormirea Maicii Domnului“, și cea de zid, închinată „Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil“, unice prin liniile lor arhitectonice în întreg spațiul hunedorean; în cazul fiecăreia se face o analiză pertinentă a bogatei lor zestre murale interioare. Diversificatul tezaur de carte veche și de icoane, cu neprețuitele lor însemnări cu valoare de cronică, precum și medalioanele biografice ale câtorva preoți care au slujit în decursul timpului la aceste sfinte altare, preoți al căror șir neîntrerupt a fost fidel reconstituit pe o perioadă de circa trei secole, întregesc acest expozeu. De aceeași atenție a beneficiat și școala locală, ale cărei începuturi se datorează laudabilei inițiative de iluminare prin „carte“ a marelui arhiepiscop ortodox ardelean

Andrei Șaguna; din pleiada de dascăli enumerați în paginile volumului, în inimile învățăcelilor de odinioară au rămas sădite, ca un arc peste timp, mai ales figurile lui Aurel Petrișor și Ioan Snegur. Nici elementele de etnografie și folclor, atât de bine reprezentate în acest colț zărăndean, nu au fost omise, textul vechilor colinde și al orațiilor, fidel reproduse, având menirea de a-l strămuta sufletește pe cititor în lumea de vis a copilăriei. Nu în ultimul rând, un spațiu aparte s-a rezervat creionării portretelor a două personalități, anume Marcel Petrișor și Ioan Petrica, fii ai satului, sugestiv numiți de autor „ambasadori ai Ocișorului în țară și în lume“.

La final, în anexe, s-au publicat numeroase hărți și tabele de mare relevanță istorică, respectiv întreaga iconografie picturală a vechii biserici-monument istoric din Ocișor. Important de precizat că au fost incluse fragmente din decorul bolții inițiale a naosului, redescoperită recent de autor în podul lăcașului de închinare. Dintre fotodocumentele inserate pot fi menționate apoi diverse fotografii de epocă și relevée ale edificiului, fotograme ale cercetătorului interbelic Coriolan Petranu, portrete ale câtorva preoți slujitori, respectiv fotoreproducerile tuturor troițelor de hotar, ale icoanelor, ale clopotelor și ale celorlalte obiecte de cult din inventarul liturgic al lăcașului; doar secțiunea de anexe dedicată bisericii de lemn conține aproximativ 40 de pagini color.

Prin acest volum, întocmit pe baza unei temeinice bibliografii, istoriografia hunedoreană s-a îmbogățit cu o nouă și cuprinzătoare monografie, încununare a unei prodigioase și migăloase activități de cercetare documentară. Dovadă a acriviei autorului, a capacității analitic-comparative a datelor și a muncii asidue de căutare de noi surse arhivistice, lucrarea de față deschide larg perspectiva altor studii viitoare de acest fel, constituind un neprețuit îndreptar pus la

dispoziția tuturor acelor care se apleacă cu drag asupra buchisirii și înțelegerii întortocheatelor tainițe ale istoriei. Ca atare, această carte se recomandă, spre lectură și cunoaștere, atât cercetătorilor avizați, familiarizați cu investigația documentară de acest tip, cât și publicului larg, anume acelor cititori dornici de a aprofunda o pagină strălucită din istoria laică și ecleziastică a mult încercatelor meleguri zărândene.

Lect. univ. dr. FLORIN DOBREI

Dublu semnal editorial și publicistic: Preot prof. dr. Ioan Cristinel Teșu, **Familia contemporană, între ideal și criză**, Editura „Doxologia“, Iași, 2011, 383 p. și Preot prof. dr. Ioan Cristinel Teșu, **Familia creștină, școală a iubirii și a desăvârșirii**, Editura „Doxologia“, Iași, 2011, 220 p.

Părintele profesor Ioan Cristinel Teșu, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae“ din Iași, este un veridic misionar, autentic mărturisitor, vrednic ocrotitor al unei frumoase familii, dar și cunoscător al realităților proxime care aduce în discuție probleme delicate pe care le tratează direct, cu dezinvoltură, dar și cu responsabilitate și probitate științifică, în orizontul spiritualității creștine. În acest sens, autorul creează o punte de legătură interpretativă dintre perspectivele laice, serioase – ce dau răspunsuri profesioniste la o serie de probleme, și perspectiva religioasă, construită în cheie teologică, care vine să continue sau, de cele mai multe ori, să întărească ceea ce sugerează celelalte platforme explicative. În acest fel, dezvoltările tematice din textele realizate de Părintele profesor Ioan Cristinel Teșu se înscriu în acest orizont de reflecție, de interogație responsabilă, cu caracter constatativ, probatoriu, dar și vizionar, în legătură cu statutul familiei astăzi, cu presiunile exercitate, dar și cu

evoluțiile ei posibile și necesare. Problematizările ca și soluțiile sugerate vin din direcția unui teolog care cunoaște în profunzime realitățile despre care vorbește în aceste două lucrări, dar care nutrește și convingerea că valorile familiale pot fi salvate și întărite. Răspunsul creștin la provocările etalate îi asigură o bună poziționare, o coerență și eficacitate a ideilor și interpretărilor. Optimismul său, dincolo de reflectarea unor realități dure, se poate desluși explicit prin valorile pentru care pledează: valori moral-creștine purtate de Sfânta Scriptură, de Sfânta Tradiție și de Biserică – potrivit afirmațiilor făcute, în prefața primei lucrări, de Domnul prof. univ. dr. Constantin Cucoș de la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza“ din Iași.

Din punct de vedere componistic și structural, volumul de față (primul) cuprinde mai multe secvențe ce merg de la o integrare a problematicii în orizontul valorilor umane și al veșniciei, al semnificării ei din perspective polivalente și mulți sau interdisciplinare, precum cele teologice, psihologice, sociologice, pedagogice, biologice, medicale până la o integrare de înaltă ținută, sub o marcă spiritual-duhovnicească, în care se vor regăsi probleme deosebit de serioase și de stringente. Astfel, nu vor fi ocolite chestiuni precum mecanismele și factorii înțemeierii unei familii, iubirea între sexe, castitatea și funcționalitatea ei, pregătirea și încheierea uniunii familiale, problematica egalității dintre soți, etiologii ale crizei în familie, rolul copiilor în familie, fețele degradante ale sexualității, infidelitatea și divorțul, expansiunea producțiilor pornografice, avortul, homosexualitatea și multe altele. Alături și în același timp cu aceste probleme vor fi invocate și registre tonifiante, „luminoase“ ale ființării omului în și prin familie care, cu siguranță, vor avea o forță de impact pozitivă asupra cititorilor. De altfel, titlul lucrării, **Familia contemporană, între ideal și criză**, sugerează

tematizarea familiei într-un interval ce are doi poli (ideal și criză), iar Părintele profesor Ioan Cristinel Teșu îi are în vedere pe ambii, mișcându-se dinspre idealul dezirabil spre realul „atins“ și „afectat“ de criză, întru reformarea acestuia din urmă, în concordanță cu zarea valorică creștină...

Mai precizăm faptul că ambele cărți se bucură de binecuvântarea și girul duhovnicesc al Înaltpreasfințitului Părinte Teofan – Mitropolitul Moldovei și Bucovinei și este demn de apreciat efortul de lecturare și semnificare a unui „bagaj“ teoretic relevant, ce vine dinspre teritorii aparent distante, dar care primește un nou „tâlc“ și o nouă „interpretare“, o inedită înfățișare prin „legarea“ acestuia sub însemne noi – cele explicit spirituale și duhovnicești, creștin ortodoxe. Această „absorbție“ dovedește o deosebită putere de sinteză și de reconfigurare explicativă a realităților referitoare la familie, din perspectiva unor principii și directive perene, veșnice. Totodată, este demn de remarcat și de evidențiat dimensiunea practică precum și utilitatea acestei lucrări pentru tineri și dedicată, mai ales, lor ce vor găsi și reține din și în paginile acestor cărți multe răspunsuri, inclusiv la întrebările pe care nu au curajul să (și) le pună (deocamdată). Bine argumentată și având o ținută discursivă elevată, aceste două volume se pot constitui într-un ghid eficient pentru cei care lucrează cu tinerii, de la părinți, preoți, profesori, educatori și până la „țintele“ lor de formare – copii, elevii sau studenții...

După cum știm cu toții, Biserica Ortodoxă Română a declarat anul acesta – 2011 – ca an jubiliar al Botezului și al Sfintei Cununii, în care s-a vorbit foarte mult despre familia creștină, care prosperă și dăinuie (numai) sub harul Duhului Sfânt și sub legătura dragostei dintre cei doi tineri, bărbat și femeie, primită prin Sfânta Taină a Cununii. Așa încât activitatea publicistică a Părintelui profesor Ioan Cristinel Teșu în materie nu fac altceva decât să arate și să

demonstreze că Taina Sfântului Botez și Taina Sfintei Cununii sunt lucrări fundamentale pentru viața creștinului, odată ce prima dintre ele – Botezul creștin – constituie poarta de intrare în Biserică și, în mod potențial, în împărăția cea cerească și veșnică a Preasfintei Treimi, iar nunta sau Căsătoria reprezintă actul prin care este binecuvântată dragostea dintre bărbat și femeie, dintre viitorii soți, în cadrul familiei creștine, aceasta constituind, la rândul ei, leagănul vieții și al civilizației, prefigurare și pregustare a fericirii veșnice din împărăția cea viitoare. Din acest motiv și cu acest prilej, s-a încurajat publicarea a cât mai multe și mai numeroase materiale pe această temă, urmărind dezbateră, aprofundarea și analizarea ei din multiple și variate perspective, având ca scop esențial remarcarea și evidențierea frumuseților familiei creștine, spre folosul duhovnicesc al tuturor credincioșilor. Din astfel de materiale și cu un asemenea scop duhovnicesc a fost alcătuit și acest volum al Părintelui profesor Ioan Cristinel Teșu de la Iași, intitulat **Familia creștină, școală a iubirii și a desăvârșirii**. Scurtele articole ce îl compun nu au nici cea mai mică pretenție de exhaustivitate, ci o finalitate preponderent duhovnicească, misionară și pastorală, constituind reflecții contextuale asupra unor probleme care i-au fost puse în atenție autorului. El răspunde unei constatări generale, potrivit căreia omul contemporan, prin iureșul tot mai intens al acestei vieți, bate adesea la porțile veșniciei, pe calea credinței și a rugăciunii, căutând cu predilecție răspunsuri clare la problemele sale existențiale, presante. Nu are totdeauna la dispoziție timpul fizic necesar pentru aprofundări, sistematizări sau clarificări și de aceea, la neliniștile și întrebările sale așteaptă și dorește să primească răspunsuri concrete și edificatoare – potrivit mărturisirii autorului, făcută în prefața cărții...

Având un număr simbolic, de treizeci și trei, multe din prezentele intervenții au fost publicate în presa religioasă românească și în mod special în „Ziarul Lumina“ al Patriarhiei Române. În centrul lor stă încercarea de apreciere a familiei, ca leagăn al vieții și civilizației umane, ca „laborator al virtuților“ și al desăvârșirii creștine și ca „școală a rugăciunii“. Numeroase referiri au fost făcute (și) cu privire la darul nașterii de prunci, ca o formă a binecuvântării din partea lui Dumnezeu, asupra părinților și a familiei pe care ei o alcătuiesc, precum și la educația, din perspectiva mântuirii acestora și a celor care i-au născut și crescut – potrivit afirmațiilor autorului din prefața cărții...

Considerată altădată „leagăn“ al vieții și civilizației, mediul cel mai prielnic și propriu al dezvoltării umane personale și comunitare, familia a suferit, mai cu seamă în ultimele decenii, numeroase transformări și alterări. Familia „tradițională“, având la baza întemeierii și existenței ei repere spirituale și duhovnicești înalte, precum castitatea conjugală și înalta moralitate, credința puternică și rugăciunea, respectul și prețuirea, dragostea curată și dăruirea, pare astăzi ceva „desuet“ pentru cei mai mulți dintre tineri, care preferă o relație „deschisă“, lipsită de prejudecăți și constrângeri, de responsabilități materiale și obligații morale. „Uniunea consensuală“ pare a se generaliza și a înlocui forma „nucleară“ de familie, în care conviețuiau și se susțineau reciproc mai multe generații, căsătoriile par a se întemeia tot mai rar și tot mai târziu – după cum ne precizează autorul în primele pagini ale cărții. Dincolo de toate acestea, și multe alte realități tragice, ce par a se lărgi și extinde odată cu timpul, și chiar împotriva lor, spiritualitatea creștină autentică a apărut și elogiat dintotdeauna familia, considerând-o un altar sacru de jertfă al egoismului și egocentrismului, o școală a virtuților creștine, un loc al iubirii și dăruirii, al dragostei și

desăvârșirii, „Biserica de acasă“, „antecameră“ a împărăției lui Dumnezeu, un „colțșor de rai“ încă de aici și de acum, potrivit cărora singura cale de dobândire a armoniei conjugale și a fericirii familiale o constituie întoarcerea la vechile, trainicele și adevăratele valori ale învățaturii despre familie, principii și precepte ori prescripții care au întemeiat-o, au motivat-o, dăruindu-i statornicie și trăinicie, împlinire, desăvârșire, mântuire și îndumnezeire – potrivit convingerilor și afirmațiilor Părintelui profesor Ioan Cristinel Teșu...

Așadar, cu alte cuvinte, dintre toate Tainele pe care le are Biserica, singura care nu a fost instituită de către Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos este aceasta a familiei. Ea a fost instituită de însuși Dumnezeu în grădina Eden când a binecuvântat Dumnezeu pe Adam și pe Eva zicând: „Creșteți și vă înmulțiți, umpleți pământul și-l stăpâniți“ (Facerea 1, 28). Din acel moment cei doi (bărbatul și femeia) au devenit un singur trup, fiind alături la bine dar și la rău, la bucurii dar și la necazuri, la rugăciune dar și în momentele de rătăcire și slăbire a credinței, ajutându-se reciproc pentru întărirea acesteia, precum ne arată și Sfântul Apostol Pavel în prima Epistolă către Corinteni: „Căci bărbatul necredincios se sfințește prin femeia credincioasă și femeia necredincioasă se sfințește prin bărbatul credincios“ (I Corinteni 7, 12–14). Însușirile familie creștine sunt: unitatea și egalitatea între cei doi; dragostea și buna învoire dintre soți; curăția; sfințenia, care trebuie să sălășluiască în fiecare familie pentru că Taina Cununiei mare este după cum ne relatează și Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Efeseni: „Taina aceasta mare este; iar eu zic în Hristos și în Biserică“ (Efeseni 5, 32); și trăinicia căsătoriei, adică cei doi să se păstreze împreună curat și cuvințios pentru întreaga lor viață: „Dar de la începutul făpturii, bărbat și femeie i-a făcut Dumnezeu. De aceea va lăsa omul pe tatăl

său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa. Și vor fi amândoi un trup; așa că nu mai sunt doi, ci un trup. Deci ceea ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu mai despartă“ (Marcu 10, 6–9).

După cum vedem, căsătoria presupune multă jertfă, precum și Apostolul neamurilor, Sfântul Pavel, și împreună cu el mulți părinți ai Bisericii vorbesc adesea despre căsătorie, arătând scopul acesteia, acela de înmulțire. În ziua de azi însă, în societatea în care trăim imaginea întâlnirii trupești dintre bărbat și femeie a fost pervertită. Societatea noastră trece printr-o criză în ceea ce privește familia. Totdeauna au existat crize în familie. Astăzi însă, familia naturală, tradițională, se află în criză profundă, în mutație spre un viitor confuz și incert, pentru că auzim în ultima vreme de multe familii destrămate sau dezorganizate care lasă în urmă copiii vagabonzi, copiii ai străzii, copiii dependenți de droguri și alcool care devin criminali înainte de vreme. Toate aceste categorii menționate nu sunt altceva decât o problemă care ne privește pe noi pe toți chemându-ne în întâmpinare, spre a ne implica și coresponsabiliza în ameliorarea lor, prin acte caritabile și filantropice, prin dragoste și prin stăruință în rugăciune pentru ei. Cu toate acestea însă, criza familiei de astăzi nu poate fi totuși mai puternică decât binecuvântarea lui Dumnezeu Creatorul, care a zis: „Creșteți și vă înmulțiți și stăpâniți pământul!“ (Facerea 1, 28). Dacă îți pui nădejdea în Domnul Dumnezeu această criză poate deveni o binecuvântare pentru că și necazurile și greutățile ne dau o lecție de viață prin intermediul căreia de multe ori iubirea dintre cei doi crește. Căsnicia este mai mult decât împlinirea unei conviețuirii sociale. Ea este o cale spre împărțire cu nimic mai prejos decât drumul monahului...

Învățătura Bisericii Ortodoxe – Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție – (inclusiv în cele două volume ale Părintelui profesor

Ioan Cristinel Teșu) definește familia, care ia ființă prin Sfânta Taină a Nunții sau a Căsătoriei, drept biserica cea mică, sau biserica domestică. La baza uniunii naturale a bărbatului cu femeia stă Taina Iubirii, așa cum mai este numită, plastic, Căsătoria, iar scopul urmărit este acela al trăirii unei vieți creștine și al procreării. Pentru că această uniune se face „în Hristos și în Biserică“, ea primește chipul unirii dintre Iisus Hristos și Biserică. Prin unirea tainei, cele două părți devin indisolubile și convergente. Prin asimilare și reciprocitate, Regula Bisericii Mari devine regula bisericii de acasă, iar împlinirea ei face vie și lucrătoare Evanghelia în Biserică și în lume. Și tot în virtutea acestei uniri, modul de manifestare în raportul cu lumea al Sfintei Treimi devine modelul de manifestare al familiei creștine, după cum susținea și Părintele profesor Dumitru Stăniloae.

La nici o săptămână de la începutul anului civil avem marea sărbătoare a Botezului Domnului sau Epifania (arătarea sau descoperirea Sfintei Treimi). Cu acest prilej vedem cum Tatăl mărturisește despre Fiul: „Acesta este Fiul Meu cel iubit întru Care am binevoit“ (Matei 3, 17). Pe tot timpul propovăduirii Sale, Mântuitorul nostru Iisus Hristos subliniază: „Cuvintele pe care vi le spun nu le vorbesc de la Mine, ci Tatăl – Care rămâne întru Mine – face lucrările Lui“ (Ioan 14, 10). Iar despre Duhul Sfânt, spune: „Și Eu Voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă ca să fie cu voi în veac... Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu“ (Ioan 14, 16; 26). El este „Duhul înfierii, prin care strigăm: Avva! Părinte! și Duhul însuși mărturisește împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu“ (Romani 8, 15–16). Acest chip al comuniunii intertreimice este și trebuie să rămână modelul familiei creștine. În felul acesta, tatăl trebuie să fie preocupat să afirme autoritatea mamei în fața copiilor. Mama trebuie să se strădu-

iască și să le arate copiilor iubirea plină de grijă și ocrotire a tatălui. Copiii trebuie să vadă unitatea iubirii părinților și toate darurile pe care le primesc din aceasta. Iată valorile definitorii ale familiei creștine. Că aceste valori au fost comentate în diverse timpuri, că s-au accentuat anumite laturi, după „nevoile vremii“, căutându-se mai tot timpul diluarea importanței lor, se vede cel mai clar în contemporaneitate...

Conștienți fiind că suntem datori și responsabili, mai întâi familiei și abia apoi societății, altfel spus, în raport cu responsabilitățile tradiționale ale părinților întreolaltă și față de copii, ale copiilor față de părinți, care formează coeziunea și comuniunea în familie și care sunt reduse uneori, tendențios, la unul de subordonare dictatorială, tiranică chiar, observăm că se vorbește tot mai mult despre responsabilitățile indivizilor, a persoanelor în familie. Familia nu mai este împreună responsabilă pentru membrii săi, iar aceștia nu mai sunt datori întâi familiei în ce privește coresponsabilitatea, ci societății sau, mai precis, instituțiilor abilitate. Această tendință a condus în unele legislații de aiurea și conduce treptat, dacă se va merge pe acest șablon, spre pierderea personalității juridice a familiei, diminuându-se rolul său social. Astfel s-au diminuat și chiar pierdut legăturile intime din familie, legăturile cu cei din același neam (alternativa românească pentru clan, un cuvânt străin folosit frecvent în studiile de specialitate; de ce oare?!), legăturile cu cei din comunitate. Rolul soților se rezumă nu la o viață împreună, ci la rezolvarea separată a problemei fiecăruia în privința carierei. Carierismul clamat ca o realitate de sine și perceput ca atare la nivel individual conduce la indiferență față de problemele familiei. Funcțiile tradiționale ale familiei: de creștere a copiilor și de îngrijire a bătrânilor sunt pe cale de dispariție. Ele sunt împărțite cu alte instituții sociale, total diferite de familie și de căldura acesteia. Socializarea

se rezumă fie la întâlniri protocolare, fie la unele de descătușare a unor inhibări personale ca rezultat al însingurării. La modul acesta, familia devine doar un loc de refugiu afectiv-mizantropic ca reacție la stresul cotidian...

O altă direcție de diminuare a importanței și rolului familiei este cea a delimitării și izolării ei de societate. În tot mai multe lucrări de sociologie, psihologie, psihopedagogie etc., lucrări ce observă și notează tendințele actuale în e(in)voluția familiei, o consideră pe aceasta drept locul unor simple legături și interese private. Nimic din ceea ce „produce, provoacă și generează“ familia nu este absolut necesar societății în forma sa structural-instituțională. Ea este o desfășurare de trăiri și concepte cu valabilitate internă, care nu produc efecte în afara arealului său. Ca un revers al acestei atitudini vedem cum pentru diverși indivizi, constituiți într-o uniune de interese, iar nu într-o unitate de comuniune, așa cum este familia, primul și ultimul scop este „să ne fie nouă bine“...

Bine știind că familia nu este locul unor simple legături și interese private, vom afirma și susține că o a treia direcție, la fel de păgubitoare, este aceea prin care familia este înțeleasă ca o simplă coabitare, lăsându-se cale liberă concubinajului sau, cum se spune mai nou, uniunilor consensuale (contract care se încheie prin simplul acord de voință al părților). Drept urmare, se lasă a se înțelege că familia, redusă la cuplu, este o alegere oarecare, bazată pe așa-zisa „potrivire“: gusturi comune, opțiuni, aranjamente în funcție de interese private, fără angajamente sau responsabilitate publică. În sprijinul unei asemenea stări de lucruri sunt aduse motivații precum: lipsa veniturilor, a unei locuințe, a unei persoane protectoare sau chiar a atracției fizice. În felul acesta, problema „spinoasă“ a divorțului dispare cu totul. Din cele de mai sus, se observă că locul familiei creștine (tradițională la noi)

– comuniune de iubire – este luat de individualismul egocentric. Structura și funcțiile familiei în raport cu importanța sa socială sunt diminuate, total schimbate sau chiar pervertite. Toate aceste modificări s-au produs și se produc cu aportul major a ceea ce numim informație. Pentru că a pierdut exercițiul dialogului, accident care a avut loc încă din momentul căderii lui Adam, omul modern a devenit în egală măsură omul receptor și omul monologic. Își impune extrem de ușor atitudini induse, iar finalitatea eșuată nu este niciodată împărtășită. Adevărul este că nu poți împărtăși (oferi și dărui) ceea ce nu ai. Ca orice fals, este doar împrăștiată, răspândită. Cu alte cuvinte, Biserica Ortodoxă nu și-a schimbat și nu își va schimba vreodată viziunea asupra familiei, ce are drept temei iubirea Sfintei Treimi și icoană văzută Familia Sfântă, în care Fiul lui Dumnezeu a crescut „cu înțelepciunea și cu vârsta și cu harul la

Dumnezeu și la oameni“ (Luca 2, 52). Fiindcă, după cum am spus și la începutul acestui material, rolul ei este acela de a susține și afirma valorile familiei și a întări poziția acesteia în societate. Familia este parte a întregului, trup din trupul Bisericii. Dacă Regula Mare a Bisericii este valabilă în egală măsură și pentru biserica mică, se aplică și reciproca...

În altă ordine de idei, acum, în încheierea acestui succint material, ținem în mod deosebit să îl felicităm pe autor, asigurându-l de întreaga noastră recunoștință și prețuire și dorindu-i cât mai curând să afle și să se bucure de ecourile și rezonanțele pe care aceste două cărți le vor avea asupra tuturor cititorilor... Suntem siguri și convinși că va avea parte de reale motive de bucurie și împlinire sufletească și duhovnicească!...

STELIAN GOMBOȘ

Altarul Banatului

Revista teologică a Arhiepiscopiei Timișoarei, Arhiepiscopiei Aradului,
Episcopiei Caransebeșului și Episcopiei Devei și Hunedoarei

XXII (LXI), 10–12

octombrie–decembrie 2011

C U P R I N S

EDITORIAL

Eveniment ecumenic 3

STUDII

Preot prof. dr. SORIN COSMA: Recunoștința ca virtute creștină și implicarea ei în misiunea Bisericii..... 7
Preot prof. dr. IOAN C. TEȘU: Contribuții ascetico-mistice creștine la Evagrie Ponticul (I) 38
Preot dr. MIRCEA CRICOVEAN: Sfânta Taină a Căsătoriei și virtutea fecioriei în așezămintele Sfinților Părinți..... 55
Preot COSTEL BURLACU: Scrierile Sfântului Ioan Cassian 68
Preot MIHAI OLARIU: Taina Sfântului Botez în misiunea actuală a Bisericii 74
Preot MARIUS FLORESCU: Recunoașterea acordurilor teologice dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi Orientale (I) 83

PAGINI PATRISTICE

Omilia celui întru sfinți Părintele nostru Atanasie la Nașterea Domnului (Traducere de preot. dr. Cornel Toma)..... 97

URME DIN TRECUT

Preot dr. IONEL POPESCU: Contribuția „Foi Diecezane“ la promovarea studiilor biblice în Banat (1886–1900) 103
Preot prof. dr. AL. STĂNCIULESCU-BÂRDA: O arhivă bisericească bănățeană – izvor inedit privind istoria dreptului 107

NOTE ȘI COMENTARII

Preot prof. univ. dr. CONSTANTIN RUS: Documentul de la Ravenna și viitorul dialogului între ortodocși și catolici. O abordare canonică.....	116
Protos. dr. TEOFAN MADA: Planificarea pentru predare și învățare a lecției biblice.....	135
Drd. IONUȚ MAVRICHI: Personalitatea – concept cheie în dezbaterea etică despre avort.....	146

CRONICA BISERICESCĂ

Ședință a Sfântului Sinod; Noi canonizări; Avertizare; Proiect; Recunoaștere oficială; Întâlnire internațională pentru pace; Zi de reflecție și dialog; Întâlnire; Situație îngrijorătoare; Chestionar; Necesitate stringentă; Înhumare sau incinerare?.....	162
--	-----

PREZENTĂRI BIBLIOGRAFICE

Stelian Gomboș, Dumnezeiasca Euharistie, călăuză către Împărăția cea Veșnică , Editura Agnos, Sibiu, 2010, 375 p. (preot Ion Alexandru Mizgan); Dorin Petresc, Ocișor, un străvechi sat românesc din Țara Zărandului. Monografie istorică , Editura Polidava, Deva, 2011, 752 p. (lect. univ. dr. Florin Dobrei); Dublu semnal editorial și publicistic: Preot prof. dr. Ioan Cristinel Teșu, Familia contemporană, între ideal și criză , Editura „Doxologia“, Iași, 2011, 383 p. și Preot prof. dr. Ioan Cristinel Teșu, Familia creștină, școală a iubirii și a desăvârșirii , Editura „Doxologia“, Iași, 2011, 220 p. (Stelian Gomboș).....	172
---	-----