



REVISTA SPECIALIZĂRII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
ȘI ASISTENȚĂ SOCIALĂ - BAIA MARE

STYDIA UNIVERSITATIS
SEPTENTRIONIS -
THEOLOGIA ORTHODOXA

Anul III, Nr. 2, iulie-decembrie, 2011

STUDIA UNIVERSITATIS SEPTENTRIONIS

- THEOLOGIA ORTHODOXA-

*PUBLICAȚIE OFICIALĂ A DEPARTAMENTULUI
DE ȘTIINȚE SOCIO-UMANE, TEOLOGIE, ARTE*

SUB REDACȚIA CENTRULUI DE CERCETARE TEOLOGICĂ
AL SPECIALIZĂRII DE

TEOLOGIE ORTODOXĂ ȘI ASISTENȚĂ SOCIALĂ

2

Anul III, Nr. 2, iulie-decembrie / 2011

Editura Universității de Nord, BAIA MARE
ISSN 2066-303X

**UNIVERSITATEA DE NORD DIN BAIA MARE
FACULTATEA DE LITERE
DEPARTAMENTUL DE
ȘTIINȚE SOCIO-UMANE, TEOLOGIE, ARTE
SPECIALIZAREA: TEOLOGIE ORTODOXĂ
ȘI ASISTENȚĂ SOCIALĂ**

**Asociația
SOCIETATEA DE STUDII TEOLOGICE ORTODOXE
DIN ROMÂNIA (SSTOR)**

**STUDIA UNIVERSITATIS
SEPTENTRIONIS
- THEOLOGIA ORTHODOXA -**

Anul III - Nr. 2
Editura Universității de Nord, BAIA MARE 2011

Tiparul executat la
S.C. Designprint S.R.L.
4800 Baia Mare, Str. Victor Babeș nr. 43/2
Tel: 0740417892; E-mail: designprint_ro@yahoo.com

2011 UNIVERSITATEA DE NORD

Toate drepturile rezervate editurii și comitetului de redacție
al Catedrei de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială

Editura Universității de Nord este acreditată de C.N.C.S.I.S. -cod 22

**(Consiliul Național al Cercetării Științifice
din Învățământul Superior)**

Pagina web a CNCSIS: www.cnscis.ro

Toate drepturile rezervate. Tipărit în România. Nici o parte din această lucrare nu poate fi reprodusă sub nici o formă, prin nici un mijloc mecanic sau electronic, sau stocată într-o bază de date fără acordul prealabil, în scris, al editurii, al redactorului șef și al comitetului de redacție.

All rights reserved. Printed in Romania. No parts of this publication may be reproduced or distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the Editurs, Executive Editor and Redactions comitets.

Tehnoredactare: ADRIAN GH. PAUL

Culegere text: ADRIAN GH. PAUL, MIRCEA FARCAȘ

Director editură: Mircea FARCAȘ

Consilier editorial: Constantin CORNIȚĂ

REDACTIA ȘI ADMINISTRAȚIA

Secția de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială

din cadrul Universității de Nord din Baia Mare

Adresa / Editorial Office: **Str. CRIȘAN, Nr. 5-7**

4800 Baia Mare, Jud. Maramureș.

Pagina web a Catedrei **<http://tas.ubm.ro>**

Tel: **004.(0)262.276305; 0748.206767;**

E-mail: **pr.adrianpaul@gmail.com; adi_paulbm@yahoo.com**

STUDIA
UNIVERSITATIS SEPTENTRIONIS
– **THEOLOGIA ORTHODOXA** –
Anul III, Nr. 2, iulie-decembrie 2011

EDITORIAL OFFICE: Crisân no. 5-7, Baia Mare ☎ Phone: 004.(0)262.276305.

C U P R I N S

I. EDITORIAL

- Fără Hristos spiritualitatea nu este decât o iluzie*, interviu cu
Jean-Claude LARCHET p. 7

II. TEOLOGIE BIBLICĂ

1. Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA, *Iisus Hristos –Personalitate
incomodă și provocatoare, în vremea Lui, în istorie
și în contemporaneitate* p. 17
2. Pr. drd. Marius SABOU, *Influențe iudaice și elenistice
în perspectiva paulină privitoare la Dumnezeu
și cunoașterea Lui* p. 33

III. TEOLOGIE PATRISTICĂ

1. Pr. Prof. univ. dr. John Anthony McGUCKIN, *Saint Cyril
of Alexandria's Theology of the Eucharist* p. 53
2. Pr. Conf. univ. dr. Adrian Gh. PAUL, *Povestea vieții și
profilul spiritual al Sfântului Grigorie Palama (prima parte)* p. 71

IV. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

1. Pr. Prof. univ. dr. John BRECK, *Bio/ethical challenges in
a postmodern World* p. 93
2. Arhid. drd. Nifon MOTOGNA, *Constituția teandrică
a Bisericii și implicațiile ei misionare (prima parte)*..... p. 101

V. ASISTENȚĂ SOCIALĂ

1. Lect. univ. dr. Ioan Șt. TOHĂȚAN, *Modalități neadecvate
de reacție la violență domestică. Criminalitatea feminică* p. 137
2. Pr. Lect. univ. dr. Marius NECHITA, *Planificarea resurselor*

umane în asistență socială p. 151

VI. MISCELANEEA

1. **Pr. Lect. univ. dr. Teofil STAN**, *Cântarea cultică în Biserica Ortodoxă* p. 175
2. **Drd. Stelian GOMBOȘ**, *Despre secularizarea și desacralizarea imaginii religioase și a limbajului religios în exprimarea mass-media din perspectiva viețuirii și trăirii duhovnicești ortodoxe* p. 189

VII. TRADUCERI

1. **Edouard STEPHANOU**, *La coexistence initiale du corps et de l'ame d'apres saint Gregoire de Nysse et saint Maxime l'Homologete* (traducere românească de masterand **Marius BUDEA**) p. 219
2. **Basilus ZENKOWSKY**, *Das Bild des Menschen im Lichte der orthodoxen Anthropologie* (traducere românească de masterand **G. Ciprian GLIGAN**) p. 243

LISTA AUTORILOR p. 275

**STUDIA
UNIVERSITATIS SEPTENTRIONIS
– THEOLOGIA ORTHODOXA –
Anul III, Nr. 2, iulie-decembrie 2011**

EDITORIAL OFFICE: Crisan no. 5-7, Baia Mare ☒ Phone: 004.(0)262.276305.

CONTENTS

I. EDITORIAL

- Without Christ, spirituality is nothing but an illusion, interview with
Jean-Claude LARCHET* p. 7

II. BIBLICAL THEOLOGY

1. **Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA**, *Jesus Christ – Uncomfortable
and Challenging Personality, in his Time, in history
and contemporary period* p. 17
2. **Pr. drd. Marius SABOU**, *Jewish and Hellenistic influences from
the Pauline perspective regarding God and his knowledge*..... p. 33

III. PATRISTIC THEOLOGY

1. **Pr. Prof. univ. dr. John Anthony McGUCKIN**, *Saint Cyril
of Alexandria's Theology of the Eucharist* p. 53
2. **Pr. Conf. univ. dr. Adrian Gh. PAUL**, *Life story and
spiritual profile of St. Gregory Palamas (first part)* p. 71

IV. SYSTEMATIC THEOLOGY

1. **Pr. Prof. univ. dr. John BRECK**, *Bio/ethical challenges in
a postmodern World* p. 93
2. **Arhid. drd. Nifon MOTOGNA**, *Theandric Constitution
of the Church and its missionary implications (first part)*..... p. 101

V. SOCIAL ASISTANCE

1. **Lect. univ. dr. Ioan Șt. TOHĂȚAN**, *Inappropriate Ways of
reacting to domestic violence. Feminic Criminality*..... p. 137
2. **Pr. Lect. univ. dr. Marius NECHITA**, *Planning Human
Resources in Social Care*..... p. 151

VI. MISCELLANEOUS

1. **Pr. Lect. univ. dr. Teofil STAN**, *Cultic Songs in Orthodox Church* p. 175
2. **Drd. Stelian GOMBOȘ**, *About secularization and desacralization of the religious image and religious language in mass-media expression from the perspective of living an Orthodox confessional life*..... p. 189

VII. TRANSLATIONS

1. **Edouard STEPHANOU**, *Initial Coexistence of the body and soul after Saint Gregoire de Nysse and Saint Maxime l'Homologete* (Romanian translation made by masterate student **Marius BUDEA**) p. 219
2. **Basilus ZENKOWSKY**, *Das Bild des Menschen im Lichte der orthodoxen Anthropologie* (Romanian translation made by masterate student **G. Ciprian GLIGAN**) p. 243

LIST OF AUTHORS.....p. 275

I. EDITORIAL

FĂRĂ HRISTOS SPIRITUALITATEA NU ESTE DECÂT O ILUZIE

Interviu cu Jean-Claude LARCHET

Cunoscut autor de spiritualitate și teologie patristică, Jean-Claude Larchet s-a născut în 1949, într-o familie catolică. S-a apropiat de Ortodoxie prin intermediul studiului patristic, devenind ortodox la 21 de ani. Invitat la numeroase conferințe, congrese de teologie și dezbateri pe teme religioase, teologul francez dă mărturie despre valorile Ortodoxiei. Scrierile sale se concentrează asupra redescoperirii Tradiției Bisericii, ca fundament al existenței omului contemporan.

A scris asiduu despre suferința omului, venind inspirat în întâmpinarea problemelor esențiale în mentalitatea omului de astăzi: de ce există suferință? Ce atitudine să avem în fața bolii și a morții? Cum ne putem vindeca de o boală psihică? Să amintim doar câteva titluri: *Terapeutică bolilor spirituale*, *Teologia bolii*, *Semnificația trupului în Ortodoxie*, *Terapeutică bolilor mintale*, *Despre iubirea creștină*. Citind cărțile sale, avem șansa de a descoperi o gândire ortodoxă ancorată solid în teologia Bisericii, o viziune realist mărturisitoare a lui Hristos, astăzi.

Ca un iubitor al gândirii Sfântului Maxim Mărturisitorul, dar și ca un bun cunoscător al operei acestuia, Jean-Claude Larchet a colaborat la editarea operei Sfântului Maxim Mărturisitorul în limba franceză, alcătuind studii introductive bine documentate, cu o argumentație pe cât de coerentă și profundă, pe atât de accesibilă. Și-a dezvoltat viziunea teologică la umbra gândirii marilor Părinți și teologi mai vechi sau mai noi ai Bisericii.

Doctor în filosofie și teologie în cadrul Universității din Strasbourg, autor a peste optsprezece cărți de teologie, publicate la edituri de prestigiu și traduse deja în multe limbi, și a numeroase studii de spiritualitate și teologie patristică, Jean-Claude Larchet a devenit un nume de referință între teologii ortodocși contemporani. Teologul francez propune în interviul de față un demers echilibrat, bazat pe Revelația biblică și Tradiția Bisericii, într-un limbaj actual. Secretul său tocmai acesta pare să fie: cunoașterea rodește cu adevărat numai dacă se raportează la Hristos, hrănindu-se din experiența duhovnicească a Bisericii. Pășind astfel, provocările și problemele vremii noastre primesc răspuns, întărindu-ne.

Cum ați ajuns să cunoașteți Ortodoxia?

J-C Larchet: Este deja ceva petrecut cu mulți ani în urmă, pentru că acum am puțin peste 60 de ani și am devenit ortodox când aveam 21 de ani.

Descoperirea Ortodoxiei s-a făcut prin intermediul Sfinților Părinți, pe care i-am aflat mai întâi în timpul studiilor mele universitare de filosofie, începând cu Sfântul Dionisie Areopagitul, despre care trebuia să alcătuiesc o lucrare la sfârșitul cursurilor de filosofie. Studiind pe Sfântul Dionisie, am fost obligat să citesc și alți Sfinți Părinți ai Bisericii, în special pe Capadocieni. Am fost, de asemenea, pus în situația de a consulta comentatori Sfinților Părinți. În ceea ce-l privește pe Sfântul Dionisie, comentatorul cel mai avizat, mai competent la acea vreme mi s-a părut Vladimir Lossky. Se înțelege că pe-atunci eram un catolic practicant. Citind pe Sfinții Părinți și pe comentarii lor ortodocși, am constatat că de fapt exista un decalaj între catolicism și modul în care Sfinții Părinți exprimau și trăiau credința. Mi-am dat seama că, din contră, în Biserica Ortodoxă, pe cât îmi puteam da seama din operele comentatorilor ortodocși, exista o apropiere între ei. Găseam o continuitate între Ortodoxie și învățătura Sfinților Părinți și, de asemenea, o continuitate între teologi ortodocși, Părinți, și Biserica primară, așa cum fusese întemeiată de Hristos și de Apostolii Săi.

Mi-am dat seama de decalajul existent între catolicism și acest creștinism oriental apropiat de Biserica primară care mi se revela. Am simțit nevoia de a deveni ortodox ca o împlinire a ceea ce trăiam în catolicism. Am realizat că în Biserica Catolică s-au păstrat o serie de elemente ale creștinismului primar, dar existau diferite erori și devieri, care nu se regăseau în Biserica Ortodoxă. De aici am început să cunosc mai îndeaproape Biserica Ortodoxă. Am simțit nevoia de a intra în sânul ei, concepând-o ca pe Biserica ce a păstrat plenitudinea vieții creștine și, de asemenea, plinătatea harului. Spiritualitatea care nu angajează viața nu este autentică!

În acea vreme, apropierea de Ortodoxie a fost pentru dumneavoastră un demers teoretic sau ceva practic prin întâlnirea cu diferiți teologi, sau simpli creștini ortodocși?

J-C Larchet: La început a fost o apropiere intelectuală, care în același timp ținea de experiență. Mi-am dat seama foarte bine că Sfinții Părinți nu erau simpli filosofi sau teoreticieni, ci că exista în teologia lor o legătură deosebit de vie cu viața spirituală. Teologia lor exprima viața spirituală. În ceea ce mă privește, eram foarte interesat de anumite aspecte ale spiritualității orientale pe când eram catolic: isihasmul, rugăciunea lui Iisus, și înțelegeam că această rugăciune nu putea fi practică decât în cadrul spiritualității ortodoxe. Așadar, ambele laturi, teoretică și practică, m-au călăuzit definitiv către Biserica Ortodoxă.

Astăzi se vorbește mult de spiritualitate. Cum ați defini-o?

J-C Larchet: Da, într-adevăr, se vorbește mult despre spiritualitate, și ea atrage mulți oameni, dar există pericolul unei spiritualități fără Dumnezeu și, cu atât mai rău, lipsite de Hristos și de Duhul Sfânt. Mulți occidentali sunt atrași de ceea ce numim spiritualism, o spiritualitate generală, care nu angajează prin nimic viața personală, care nu implică nici o credință în Cel care pentru noi, creștinii, constituie singurul fundament posibil al vieții duhovnicești, adică Hristos. Viața duhovnicească este viața în Hristos, în care primim harul Duhului Sfânt, care ne conduce la Tatăl. Dimensiunea trinitară a spiritualității este singura condiție a unei spiritualități autentice. Se zice uneori că la sfârșitul lumii, Antihristul va veni să propună oamenilor o spiritualitate care îi va seduce pe toți, însă propriu acestei spiritualități va fi lipsa lui Hristos. Este foarte important de subliniat că în zilele noastre nu există spiritualitate autentică care să permită unirea omului cu Dumnezeu în afară de spiritualitatea lui Hristos în Duhul Sfânt. Orice spiritualitate care atrage pe om prin aspirații pozitive, dar în afara lui Hristos și a Duhului Sfânt, este o iluzie.

Care este specificul spiritualității ortodoxe?

J-C Larchet: Spre deosebire de celelalte confesiuni creștine, specificul acestei spiritualități constă în angajarea întregii ființe umane în fiecare clipă a existenței sale, nu doar în timpul Liturghiei de duminică sau a rugăciunii zilnice particulare, ci include toate aspectele vieții cotidiene. În Biserica Ortodoxă fiecare gest pe care îl săvârșim zilnic este chemat să-și afle sensul în Hristos prin Duhul Sfânt, să fie spiritualizat și să se integreze într-un proces prin care omul este profund transformat.

Ceea ce mi se pare important este faptul că spiritualitatea ortodoxă este una care vizează schimbarea omului. Este un proces prin care ne transformăm noi înșine, prin care clipă de clipă noi ne transformăm din omul cel vechi în cel nou, prin care în fiecare moment ne schimbăm autentic modul nostru de existență pentru a trăi în Hristos. Asta mi se pare esențial. În vreme ce spiritualitatea celorlalte confesiuni creștine sau religii este adesea o spiritualitate fragmentată, care este trăită doar în anumite momente ale zilei, ale săptămânii sau ale lunii, spiritualitatea noastră îmbrățișează viața în integralitatea ei.

Cum spune Sfântul Apostol Pavel, noi răscumpărăm vremea și fiecare secundă devine pentru noi ceva care este chemat să joace un rol în mântuirea noastră. Noi suntem chemați să trăim în Hristos, prin care noi suntem chemați să fim răscumparați și îndumnezeiți.

Care este rolul Filocaliei în spiritualitatea ortodoxă? Mai este preocupat omul contemporan de literatura filocalică? Cum mai putem trăi astăzi experiența Sfinților Părinți?

J-C Larchet: Cred că Sfinții Părinți au o valoare ce dăinuie. Suntem tentați uneori să credem că, din cauza faptului că Părinții Bisericii s-au exprimat într-un anumit context social, istoric, ei și-au pierdut însemnătatea pentru omul contemporan. Cred că Sfinții Părinți au o dimensiune universală pentru că, deși au fost oamenii unei anumite epoci, opera lor nu rămâne sub vremi. Ei au fost pătrunși de Evanghelie, care este cuvântul lui Hristos, Care este ieri și azi și în veac același. Părinții Bisericii au avut dintotdeauna o legătură cu timpul în care au trăit. Au căutat moduri de exprimare care răspundeau problemelor epocii lor, lucru pe care ar trebui să-l îndeplinim și noi astăzi, în calitate de creștini. Regăsim la Sfinții Părinți o ancorare atemporală în Evanghelie, aceasta nefiind o raportare istorică, pentru că Evanghelia nu reprezintă ceva din trecut, ci o realitate pe care ei o trăiau în mod profund. Părinții Bisericii rămân permanent actuali; gândirea lor nu este o teorie, ci constituie expresia unei experiențe vii. Această experiență vie a lui Hristos este una întotdeauna actuală, pentru că este reînnoită permanent. Sfântul Irineu de Lyon spune că Sfântul Duh este tinerețea veșnică, adică un izvor de tinerețe eternă. Cred că problema vechimii modei, a modernității nu are sens în raport cu credința noastră. Este adevărat că noi trebuie să trăim întotdeauna în contemporaneitate, că epoca noastră nu seamănă cu alta, dar este tot atât de adevărat că, în pofida diferenței epocilor și a diverselor condiții sociale, putem identifica și un element comun; este ceea ce numim kerygma, conținutul fundamental al mesajului creștin, care rămâne mereu același, și pe care trebuie atât să îl păstrăm cu ajutorul Sfintei Tradiții, cât să-l și actualizăm cu precădere în lucrarea noastră misionară, care constă în părtășia cu ceilalți a darurilor primite de la Dumnezeu. Teologia ortodoxă este tributară Sfintei Tradiții.

Studiul spiritualității ortodoxe este pus suficient în evidență în cadrul învățământului teologic universitar?

J-C Larchet: Este important, după părerea mea, ca teologia să se concentreze asupra cercetării Tradiției, în particular asupra Sinoadelor Ecumenice și asupra învățaturii Părinților. Cred că pentru Ortodoxie, teologia presupune o capacitate de adaptare la discursul epocii căreia i se adresează. Ortodoxia nu folosește un vocabular invariabil, și acest lucru l-am putut observa în decursul istoriei, când deseori a trebuit să descoperim noi moduri de exprimare, atât în răspunsul contra diferitelor erezii, cât și în adaptarea mesajului creștin la popoare cu alte mentalități. Cred totuși că teologia nu are o funcție fundamentală de a inova. Nu avem aceeași mentalitate ca teologia catolică, unde teologul este liber

să creeze, să inoveze după bunul plac, potrivit imaginației și rațiunii sale. Teologia ortodoxă este tributară Tradiției, care nu constituie o povară, o constrângere, ci este o garanție a gândirii și exprimării continuității învățaturii apostolice, la fel ca și a cuvântului lui Hristos.

Ancorarea în Scriptură este fundamentală, ca de altfel ancorarea în hotărârile Sinoadelor Ecumenice și cea patristică. Părintele George Florovsky spunea că există trei fundamente ale Tradiției: Scriptura, Sinoadele și Sfinții Părinți. Este important pentru teologie să studiem istoria Bisericii, în special istoria Sinoadelor Ecumenice și operele Sfinților Părinți.

De asemenea, este capital să ne situăm în continuitatea învățăturilor lor; acest fapt constituie esența Tradiției. Aș spune că, în cazul țărilor ortodoxe, este la fel de important a dobândi o anumită metodă academică, științifică în studiul Părinților, al istoriei Bisericii, cu scopul de a da rezultatului cercetării noastre o bază care poate fi considerată solidă.

În același timp, în Biserica Ortodoxă, teologia nu a fost niciodată o simplă teorie. Dintotdeauna teologia a avut o legătură strânsă cu viața spirituală. Aceasta este și o preocupare a Părintelui Patriarh Daniel, care, în timpul studiilor sale în Franța, a consacrat teza sa în teologie legăturii dintre teologie și spiritualitate. Teologia nu trebuie să fie doar o prelungire a vieții spirituale, ea trebuie să aibă baza, fundamentul în viața spirituală.

În studiul teologiei, viața spirituală are un rol fundamental!

Ceea ce Occidentul înțelege prin termenul de teologie nu se regăsește în Ortodoxie, pentru care teologia înseamnă vederea lui Dumnezeu, lucru aflat în strânsă legătură cu rugăciunea, potrivit cuvântului lui Evagrie Ponticul, care spune: "*Teolog este cel care se roagă, și cine se roagă este teolog*". Expresia e scurtă și lapidară, dar reușește să exprime faptul că teologia și spiritualitatea sunt două realități de nedespărțit.

Din acest motiv cred că studiul teologiei nu poate fi doar ceva formal și teoretic, ci o realitate în care viața spirituală personală și comunitară joacă un rol fundamental. Viața duhovnicească personală nu-și găsește sensul decât în raport cu viața comunitară a Bisericii.

În Biserică nu suntem doar un grup de individualități separate, ci alcătuim un trup, o comunitate, și legătura cu viața spirituală în Biserică este ceva fundamental în învățământul teologic.

Repet, nu putem da la o parte anumite metode pe care le-am putea numi chiar științifice, care vor da mai multă forță argumentării sau temeiului patristic pe care îl utilizăm.

Personal, am redactat două teze de doctorat, una în filosofie și alta în teologie. Nu acord nici o importanță titlului de doctor, dar, cu toate acestea, faptul de a elabora studii teologice într-un cadru universitar este ceva care, spre deosebire de celelalte confesiuni occidentale, permite să dea o greutate suplimentară cercetării duhovnicești pe care o experimentăm în noi înșine, lucru poate imposibil de simțit celor din afara Ortodoxiei.

Mari teologi ai Bisericii, ca Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfântul Grigorie Palama, nu respingeau această dimensiune rațională și argumentativă a teologiei. Tratatul însele *contra Filioque* ale Sfântului Grigorie Palama sunt opere care apără dimensiunea argumentativă a teologiei. Una din controversele sale cu Varlaam este consacrată ideii că teologia nu trebuie să ezite să recurgă la argumentație și rațiune. De asemenea, ucenici ai Sfântului Grigorie Palama, cum ar fi Sfântul Nicolae Cabasila, susțin aceași idee. Sfântul Maxim era de părere că, în cadrul teologiei, rațiunea nu trebuie lăsată deoparte, ci, dimpotrivă, ea trebuie să fie utilizată cu măsură. Este foarte important să cunoaștem de asemenea limitele ei și să ne oprim acolo unde ea nu poate pătrunde, lăsând loc atât intelectului, cât și intuiției și Revelației.

Rațiunea trebuie să fie întotdeauna în slujba Revelației și poate o metodă de cercetare care ne călăuzește către ea, dar care nu trebuie să aibă niciodată autonomie.

Ce pot face teologii, preoții și monahii pentru a spori cunoașterea teologiei Părinților?

J-C Larchet: Socotesc că este importantă mai întâi lectura textelor Sfinților Părinți. Mai degrabă studenții trebuie să se deprindă cu lectura textelor Părinților. Unul dintre pericolele existente în sistemul teologic universitar este de a studia comentariile asupra Părinților fără a citi textul Sfinților Părinți. Personal, am început cu textele Părinților; am fost absorbit de operele lor, găsindu-le foarte ziditoare și vii, pentru că erau rezultatul trăirii lor. Nu erau niște reflecții abstracte, iar eu eram fascinat de scrierile Părinților înșiși. Nu toți Părinții sunt ușor de citit, există diferite niveluri de înțelegere, dar cred că trebuie să-i sfătuim pe oameni să-i citească pe Părinți, începând cu aceia care sunt mai accesibili. De exemplu, Sfântul Ioan Gură de Aur, un mare teolog, care știa în fiecare duminică să se adreseze unui public foarte larg. El avea o teologie profundă, dar în același timp simplă, ajungând să exprime prin cuvinte simple o mare profunzime teologică.

Aceasta este important; dacă preotul se adresează într-o manieră formală, teoretică și ceea ce spune nu exprimă ceea ce el trăiește, atunci nu va avea nici o putere, nici o influență.

De ce marii părinți duhovnicești, așa cum sunt și în România, de ce acești sfinți atrag mulțimile de oameni? După părerea mea, nu este vorba doar de cuvintele lor, ci de faptul că aceste cuvinte revelează ceva din ceea ce ei trăiesc într-un mod foarte profund, adică pe Hristos și Duhul Sfânt. Duhul sălășluiește în ei și lucrează prin cuvintele lor. Ceea ce mi se pare important este faptul că aceste cuvinte sunt izvorâte din viață. Dacă Părinții sunt convingători și seducători, aceasta se datorează faptului că discursul lor este unul izvorât din experiență. În Hristos Însuși există o perfectă identitate între ceea ce El spunea și ceea ce era. Părinții sunt, la rândul lor, ceea ce spun. Și de aceea și noi avem datoria de a fi ceea ce spunem și de a spune ceea ce suntem. Regăsim aici legătura dintre teologie și spiritualitate, despre care vorbeam mai devreme.

Cred că dacă cineva are o viață duhovnicească și este ceea ce spune, atunci va fi convingător. Dacă el însuși a realizat ceea ce sfătuiește pe alții să facă, atunci el va putea cu adevărat să-i ajute pe cei cărora le predică. Cei mai mari misionari în Biserică au fost sfinții, pentru că ei au clădit în ei înșiși desăvârșirea mesajului evanghelic.

„În zilele noastre nu există spiritualitate autentică care să permită unirea omului cu Dumnezeu în afară de spiritualitatea lui Hristos în Duhul Sfânt. Orice spiritualitate care atrage pe om prin aspirații pozitive, dar în afara lui Hristos și a Duhului Sfânt, este o iluzie”.

21 ianuarie 2011

Cuviosul Maxim Mărturisitorul

Interviu realizat de
Pr. Georgian Păunoiu și tradus de **Ionuț Marinescu**

II. *TEOLOGIE BIBLICĂ*

IISUS HRISTOS – PERSONALITATE INCOMODĂ ȘI PROVOCATORE, ÎN VREMEA LUI, ÎN ISTORIE ȘI ÎN CONTEMPORANEITATE

Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA
Universitatea de Nord
Baia Mare, ROMÂNIA

Abstract

Jesus Christ, Son of God incarnate is an undesirable and *disturbing person* for that time. Pharisees and Scribes suspects, monitor and seek to discredit Him in front of the masses. All this culminates in the *act of crucifixion*. Hostility toward Christ continues after the Ascension, Jewish authorities and the Roman Empire trigger the ten persecutions. Pagan intellectuals, religious leaders and Islamic mosaic attack virulent. Major outbreak of the attack begins with the Enlightenment, Humanism, Materialism, Darwinism, Atheism, and Communism, Nazism but not absent from Capitalism. Fr. Nietzsche manifests most radical position by his deceiver idea: "*Übermensch*" (Superman). In the modern world *denial of God* is essentially *human denial*.

Keywords: *Jesus Christ, disturbing person, act of crucifixion, denial of God, human denial.*

Viața, fie în structura ei biologică, fie spirituală e o continuă mișcare, zbatere, o luptă, de multe ori aprigă, pentru a se menține la gradul ei de normalitate. Situată în orice regn și în orice condiție, viața își revendică pulsul și mișcările imprimate în structurile ei de Cel care este Cauza ei primordială și Care i-a întipărit impulsul inițial.

Revelația biblică leagă viața de Cel Ce Este Exponentul prin excelență al Vieții; de Absolutul existențial, Iahve –Dumnezeu (Ex. 3,14), Creatorul, Proniatorul și Mântuitorul vieții în general și a Vieții umane în special (In. 1, 3-4; 14,6).

Viața umană, corolarul creației ce poartă în sine icoana Ființei divine e destinată să realizeze în devenirea ei terestră apogeul trasat, adică, părtașia la dumnezeiasca fire (II Pt. 1,4). În derularea acestui traseu, de multe ori, sinuos și plin de obstacole, Dumnezeu nu ne lasă singuri ci ne îmbrăie și chiar ne oferă

compania și ajutorul Său (In. 14,23; 15,4,7) dacă suntem dispuși să le acceptăm (Mt. 6,33; 11, 28-29; 14,27; Mc. 9,23). Ba mai mult, Dumnezeu ne atenționează, ne trezește din nepăsare, ne deschide sau închide porțițe, ne provoacă și vrea să ne trăim viața corect, cu înțelepciune, plenar și eficient, ca să facem din ea o binecuvântare, o împlinire și satisfacție, atât pentru noi cât și pentru semenii noștri. În acest sens și context însăși întruparea și venirea Fiului Său în lume este un act provocator, unic și inegalabil în dimensiunea iubirii și mărinimiei ce ne-o poartă (In. 3,16). În fața acestui gest divin incomensurabil, nu putem rămâne insensibili, ci trebuie să dăm curs cât de cât, punându-ne în acțiune recunoștința și responsabilitatea noastră (I In. 4,11).

*

Întruparea și venirea Fiului lui Dumnezeu în lume a marcat o cotitură profundă în istoria și devenirea umanității, provocând, pe de o parte, nespus de multă bucurie, admirație și fericire, dar, pe de alta, neliniște, spaimă, nedumerire și chiar ură, răutate, invidie și răz bunare duse până în extremis.

Acest impact imprevizibil l-a exprimat, sub impulsul revelației, dreptul Simeon cu ocazia aducerii pruncului Iisus la templu, pentru circumciziune: „*Acesta este pus spre căderea și spre ridicarea multora din Israel și ca un semn care va stârni împotriviri*” (Lc. 2,34).

Într-adevăr, Iisus, Fiul lui Dumnezeu întrupat devine o persoană indezirabilă și incomodă pentru mai marii lumii de atunci, atât politici cât și religioși. Irod Idumeul, măcinat de boala bănuielii că tronul-i este amenințat, dă poruncă de exterminare a tuturo pruncilor din zonă, crezând că prin aceasta îl va lichida și pe Iisus și astfel tronul-i va fi salvat (Mt. 2,16). La vârsta de 12 ani, adolescentul Iisus îi fascinează cu întrebările și răspunsurile pe cărturarii și rabinii templului, lăsându-i uimiți și poate contrariați „*de priceperea și de răspunsurile Lui*” mature, înțelepte și mai presus de toate, corecte sau inatacabile (Lc. 2, 46-47).

Începutul activității mesianice a Mântuitorului Hristos, prin cuvânt și faptă (învățăături și minuni) lasă o impresie și admirație profundă în conștiința contemporanilor, a maselor de rând care remarcau că „*niciodată n-a vorbit un om așa cum vorbește Omul Acesta*” (In. 7,46) și constatau că „*niciodată nu s-a arătat așa ceva (astfel de minuni impresionante) în Israel*” (Mt. 9,33) deși era poporul ales al lui Dumnezeu, care a beneficiat în decursul istoriei de atâtea daruri, miracole și intervenții divine.

Cu toate acestea, în fața acestor evidențe perceptibile, fariseii și cărturarii, copleșiți de ură și invidie, că Iisus nu-i agreează, nu-i consultă, ba mai mult că le umbrește prestigiul și popularitatea, în rândul maselor, inițiază o campanie dură de calomniere, denigrare și compromitere a activității Mântuitorului. Și în acest sens vom puncta doar câteva atitudini. Când Iisus a vindecat „un demonizat, orb și mut” care i-a fost adus și după ce l-a vindecat, „mulțimile se mirau și ziceau: Nu este oare acesta Fiul lui David? Fariseii însă auzind ziceau: Acesta nu scoate pe demoni decât cu Beelzebul, căpetenia demonilor” (Mt. 12, 22-24). Vindecarea orbului din naștere, relatată cu atâtea detalii de Sfântul Ioan Apostolul și Evanghelistul a declanșat din partea fariseilor și sinedriștilor o adevărată anchetă și un rechizitoriu interminabil pentru a contesta minunea verificată și confirmată de toți cei din anturajul celui vindecat (In. cap. 9).

Împotriva saducheilor, o altă tagmă, oportuniști în politică, sceptici în religie și prieteni ai romanilor, care nu credeau în învierea morților, nici în nemurirea sufletului și nici în existența îngerilor, poate tocmai pentru ei Iisus a săvârșit cele trei învieri din morți: a fiicei lui Iair din Capernaum, a fiului văduvei din Nain și cea mai impresionantă sau fascinantă a lui Lazăr din Betania. Ecoul învierii lui Lazăr, ce a determinat primirea ovațională și plină de entuziasm a Mântuitorului în Ierusalim (Duminica Floriilor) „a pus pe jar” autoritățile religioase iudaice (sinedriștii) care au convocat o ședință și au stabilit că trebuie de urgență să ia o hotărâre și măsuri concrete pentru a sista activitatea publică a Mântuitorului și a o pune pe „linie moartă”. „Deci arhierii și fariseii au adunat sinedriul și ziceau: Ce ne facem, pentru că Omul Acesta face multe minuni? Dacă-L lăsăm așa toți vor crede în El și vor veni romanii și ne vor lua și țara și neamul. Iar Caiafa, unul dintre ei, care în anul acela era arhieru, le-a zis: Voi nu știți nimic. Nici nu gândiți că este mai de folos să moară un om pentru popor decât să piară tot neamul” (In. 11, 47-50).

De asemenea, întreaga activitate prin cuvânt, desfășurată de Mântuitorul, - marile cuvântări - ca predica de pe munte, precum și celelalte ocazionale - este monitorizată, suspectată și adesea criticată că ar contesta sau cel puțin submina Legea mozaică. Împotriva acestor suspiciuni și acuze Iisus afirmă categoric: „Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc” (Mt. 5,17).

Un complot bine ticluit l-au pregătit fariseii în alianță cu irodienii (simpatizanții lui Irod și ai Cezarului) pentru a-l prinde în cuvânt și a-l condamna fie că răspunsul va fi pozitiv ori negativ: „Învățătorule știm că ești omul adevărului și întru adevăr înveși calea lui Dumnezeu și nu -ți pasă de nimeni, pentru că nu cauți la fața oamenilor”. Iată câtă măgulire, cât imbold și

câtă tentă provocatoare de a se exprima fără reținere!¹ „Spune-ne și nouă: Ce Ți se pare? Se cuvine să dăm dajdie Cezarului sau nu? Iar Iisus cunoscând viclenia lor, le-a răspuns: De ce mă ispitiți fățarnicilor? Arătați-Mi banul de dajdie... Al cui e chipul și inscripția de pe el?... Așadar, dați Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu” (Mt. 22, 16-22). Răspunsul categoric și înțelept dat de Hristos destramă și risipește orice urmă de suspiciune conspirativă asupra Lui, atât împotriva autorității romane cât și a celei iudaice sau mozaice. Intenția mârșavă a complotiștilor de a-L identifica fie ca un zelot (răzvrătit împotriva stăpânirii străine) fie ca un trădător de neam (aliat romanilor) a eșuat.

Exemplele și episoadele care relatează cu multă fidelitate încercările partidelor și autorităților iudaice de a-L denigra, calomnia, discredita, compromite și anihila pe Iisus Hristos și activitatea Sa mesianică, abundă și constituie o bună parte din scrierile evanghelice canonice.

Întreaga viață și activitate mesianică, de fapt, însuși Persoana Sa divino-umană a fost provocatoare, incomodă, indezirabilă și de nesuportat pentru unii din contemporanii Săi pentru că i-a întărâtat, i-a iritat prin simplitatea, modestia , justetea, mărinimia și măreția învățaturii și vieții Sale. I-a provocat și i-a solicitat la o schimbare radicală de a gândi și a acționa. În fața acestei distorsiuni mentale și practice declanșată de activitatea mesianică a lui Iisus, toate forțele amenințate se coalizează pentru a grăbi prinderea, condamnarea și excluderea din cotidian a acestui personaj controversat provocator de instabilitate religioasă, politică și socială. Ultima etapă din viața și activitatea mesianică reliefează din plin scenariul cel mai sumbru și mârșav pe care autoritățile vremii l-au aplicat Omului Dumnezeu pentru motivul de a nu se lăsa dislocate din mentalitățile, funcțiile și pozițiile lor sociale.

În acest context al dezlănțuirii forțelor potrivnice – Vinerea Patimilor, începând cu cele două faze ale Procesului Mântuitorului (faza sinedrială și cea romană) și culminând cu actul crucificării – avem în față cel mai odios și cel mai monstruos tablou al degradării umanului sub impulsul urii, invidiei și răutății umane, duse în extremis. Toată mizeria umană concentrată într-o răz bunare feroce, tot ceea ce posedă mai degradabil ființa umană în structura ei mânjită și coruptă de păcat s-a manifestat în cadrul Procesului și a dramei Răstignirii de pe Golgota a Mântuitorului Iisus Hristos. Drama de pe Golgota este „zguduitoare și fără seamăn” în „toate anelele pământului”. Ea descoperă „imensitatea răului” și

1. Sfântul Teofiloct, arhiepiscopul Bulgariei, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Matei*, Ed. Sofia, București, 2002, pag. 384-385.

„proporțiile uriașe” sau monstruoase pe care le poate atinge omul devenit victima păcatului, capabil să comită ofensa cea mai înjositoare chiar la adresa lui Dumnezeu. Toate aceste etape macabre prin care s-a derulat procesul, sentința la moartea cea mai dezonorabilă, drumul crucii și răstignirea lui Iisus, au comis în numele omenirii cea mai mare nedreptate din câte s-au făcut pe pământ. Prin acest proces viciat și nelegiuit, nevinovăția a fost condamnată, iar tâlhăria și crima achitată (Baraba).

Impresionant! În fața tuturor acestor atrocități: acuze, hule, calomnii, batjocuri, scuiări, loviri, brutalități și schingiuri bestiale; în fața tuturor acestor suferințe morale și fizice, Hristos n-a răspuns provocărilor, nu s-a plâns, nu s-a tânguie, n-a încercat să se disculpe, n-a acuzat pe nimeni, n-a amenințat pe nimeni. A răbdat totul cu demnitate, cu o tărie și eroism moral inegalabil, cu o seninătate și verticalitate nemaîntâlnită în scenariile penale ale omenirii. Ba mai mult, în fața tuturor acestor atrocități oribile și maltratării bestiale, Iisus răspunde cu reversul acestora, dus chiar în extremis: iertarea totală și iubirea supremă: „*Părinte iartă-le lor că nu știu ce fac*” (Lc. 23,34). În fața celei mai ticăloase josnicii, la care s-a putut coborî omenirea, Iisus răspunde cu cea mai nobilă și măreață atitudine: iertarea și iubirea. Unde noi am lovit, El a mângâiat; unde noi am rănit, El a vindecat; unde noi am vărsat tot veninul urii, El l-a anihilat cu iubirea supremă; unde noi am ofensat și acuzat prin cele mai josnice viclenii, El a șters cu buretele iertării; unde noi am crezut că vom triumfa prin cea mai murdară moarte (crucificarea), El a făcut din ea prețul răscumpărării și din cruce altarul Său de jertfă, călcând cu moartea pe moarte definitiv și ieșind biruitor prin Înviere.

Bucuria și jubilația sinedriștilor și a mai marilor iudeilor că au pus punct acestui episod atât de controversat și tulburător prin crucificarea și îngroparea lui Iisus n-a ținut mult. Vestea Învierii, de a treia zi adusă de străjeri și răspândită cu repeziciune în cetate, îi pune iar pe „jar” pe sinedriști, începe să le tulbure liniștea și să-i îngrijoreze. De aceea recurge la stratageme, la șiretlicuri și minciuni. Vor cu orice preț să ascundă adevărul și ca urmare îi mituiesc pe străjeri să mintă că „*ucenicii au venit noaptea, pe când noi dormeam și l-au furat*” (Mt. 28,13), asigurându-i că dacă afacerea va ajunge la urechile guvernatorului, ei vor interveni și-i vor scăpa de orice neplăcere.²

După întemeierea Bisericii, ca instituție văzută, socială, prin Pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli și prin botezarea și constituirea primei comunități

2. Pr. prof. Constantin Cornițescu, *Învierea Domnului și însemnătatea ei pentru viața creștină*, în rev. „O”, nr. 2/1983, pag. 200.

ierusalimitene (aproximativ cinci mii de inși) autoritățile iudaice încearcă mereu să pună piedici extinderii Evangheliei și să sufoce viața firavă a acestei Biserici, ordonând arestarea apostolilor și interzicându-le să mai vorbească în numele lui Iisus (F.A. 4,1-7). Sf. Ap. Petru și Ioan nu se intimidează ci cu mai mult curaj și demnitate iau atitudine: „*Judecați dacă este drept înaintea lui Dumnezeu să ascultăm de voi mai mult decât de Dumnezeu. Căci noi nu putem să nu vorbim de cele ce am văzut și am auzit*” (F.A. 19,20).

Activitatea publică a Mântuitorului nu a devenit incomodă și deranjantă doar pentru partidele și autoritățile iudaice prin episoadele relatate sau cele trecute cu vederea, ci Hristos a stârnit nedumerire, tulburare și chiar sminteală între apostoli, între ucenici și ascultătorii Săi. Un astfel de exemplu ni-l dă cuvântarea euharistică relatată în Evanghelia a patra: „*Eu sunt pâinea cea vie, care s-a pogorât din cer. Cine mănâncă din pâinea aceasta viu va fi în veci. Iar pâinea pe care Eu o voi da pentru viața lumii este trupul Meu. Deci iudeii se certau între ei zicând: Cum poate acesta să ne dea trupul Lui să-l mâncăm?*” (In. 6,51-52). „*Trupul Meu este adevărata mâncare și sângele Meu, adevărata băutură*” (In. 6,55). Astfel de informații îi pun în încurcătură și pe ucenici, de-a dreptul îi smintește: „*Deci mulți din ucenicii Lui auzind au zis: Greu este cuvântul acesta! Cine poate să-l asculte?*” (In. 6,60-61). În fața acestor declarații șocante, misterioase, mulți din ucenici bat în retragere, renunță în a-I mai ține compania (In. 6, 66).³ Hristos nu se arată deranjat nici dezolat că-și pierde auditoriul, ba mai mult, observând că o oarecare nedumerire sau dezamăgire i-ar fi cuprins și pe apostoli, adică pe cei doisprezece, li se adresează direct: „*Nu vreți și voi să vă duceți?*” Răspunsul lui Petru și de această dată, ca mai târziu, în Cezareea lui Filip, este prompt, salvator și onorabil, dat în numele tuturor: „*Doamne la cine ne vom duce? Tu ai cuvintele vieții celei veșnice. Și noi am crezut și am cunoscut că Tu ești Hristosul, Fiul Dumnezeului Celui viu*” (In. 6, 67-68).

Vorbirea lui Iisus, pe lângă contextul captivant ce răzbate cu prisosință din pildele Sale, adresarea și mesajul Lui, capătă uneori o turnură violentă, agresivă, chiar șocantă. De exemplu într-o lungă cuvântare presărată cu parabole morale și eshatologice în care vorbește despre patimile Sale și sfârșitul lumii, prompt, pare-se fără nici o legătură, cu o impetuozitate sublimă și într-un mod debordant exclamă: „*Foc am venit să arunc pe pământ și cât aș vrea să fie acum aprins... Vi se pare că am venit să aduc pace pe Pământ? Vă spun că nu, ci dezbinare*” (Lc. 12,49-51). Este exprimată aici desigur ieșirea din limitele monotoniei, ale

3. Pr. prof. George Remete, *Iisus Hristos, contemporanul necunoscut*, în rev. S.T. nr. 3-4/2004, pag. 17.

conformismului cotidian, ale curgerii latente a vieții. Mesajul hristic este impetuos, se face remarcabil prin râvna cu care se adresează sufletelor pentru a le trezi din amorțeală, a le curăți prin foc și ale aprinde cu vâlvătaia credinței și dragostei curate pentru Dumnezeu și semenii.⁴

În alte împrejurări, cuvintele și atitudinile Mântuitorului sunt ambigue sau de-a dreptul paradoxale. Cel mai evident este cazul femeii cananeence. Hristos se lasă implorat de aceasta, încât și ucenicii se miră și intervin să-i acorde atenție, dar El nu cedează ci ripostează: „*Nu sunt trimis decât către oile cele pierdute ale casei lui Israel*” (Mt. 15,24). Apoi la insistențele și strigătul asiduu al femeii, El răspunde tot negativ, ba chiar dur și ofensator: „*Nu este bine să iei pâinea copiilor și s-o arunci câinilor*” (Mt. 15,26). În sfârșit, în fața răspunsului inteligent, smerit dar tranșant, în același timp, pe care-l dă femeia, Iisus renunță la duel și cedează în favoarea acesteia, remarcând și accentuând în fața tuturor: „*O, femeie, mare este credința ta, fie fie după cum voiești*” (Mt. 15,28). Derularea acestui episod polemic, care atinge cote incitante, ba chiar discriminatorii, la prima vedere, are însă un rol pedagogic: scoaterea în evidență, evaluarea publică și la maximum a acestei credințe stăruitoare, pe de o parte, iar pe de alta, reliefaarea nemăsuratei bunătăți a lui Dumnezeu „care vrea să fie ascultat și „biruit de insistența” sau stăruința credinței și speranței umane.⁵

Paradoxal și ambiguu este și episodul despre iconomul necredincios, expus în fața ucenicilor săi: „*Și a lăudat stăpânul pe iconomul cel nedrept, căci a lucrat înțelepțește. Căci fiii veacului acestuia sunt mai înțelepți în neamul lor decât fiii luminii.*” Și adaugă apoi surprinzător: „*Faceți-vă prieteni cu bogăția nedreaptă, ca atunci când veți părăsi viața, să vă primească ei în corturile cele veșnice*” (Lc. 16,18-19). Ne aflăm aici în fața unui caz uluitor de ambiguu, bine știind că Hristos a condamnat întotdeauna bogăția nedreaptă și a sancționat pe bogați cu restricția majoră de a intra în împărăția lui Dumnezeu. „*Cu greu va intra un bogat în împărăția cerurilor... că mai lesne este să treacă cămila prin urechile acului decât să intre un bogat în împărăția lui Dumnezeu*” (Mt. 19,23-24). Paradoxul acestei ziceri se diluează și se risipește dacă o raportăm la omul înțelept, perspicace și prevăzător care, pentru orice situație neprevăzută își ia anumite măsuri preventive. Ori în ce situație complicată și confuză ajunge omul trebuie să găsească o soluție salvatoare. Dacă excrocii, ticăloșii și netrebnicii găsesc oricând o soluție, cu atât mai mult cei dreapți, corecți și credincioși sunt

4. Ibidem, Sfântul Teofilact, *Tâlcuire la Evanghelia de la Luca*, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 1999, pag. 124.

5. G. Remete, op. cit., pag.22.

îndreptățiți și justificați să găsească o soluție agreabilă și onorabilă de a ieși dintr-un impas.⁶

Atitudinea provocatoare, suspiciunea, ambiguitatea și mai ales invidia și ura pe care a stârnit-o Mântuitorul prin persoana Sa divino-umană și prin activitatea mesianică în fața unora din contemporanii Săi nu s-a încheiat nici după Înălțarea Sa la cer, ci s-au continuat și au persistat cu aceeași impertinență și violență asupra Bisericii pe care a întemeiat-o, asupra urmașilor săi și a învățăturii pe care El ne-a lăsat-o. Nu este de mirare acest fapt, întrucât El însuși i-a avertizat pe apostolii Săi: „*Dacă vă urăște pe voi lumea, să știți că pe Mine mai înainte decât pe voi M-a urât. Dacă ați fi din lume, lumea ar iubi ce este al său, dar pentru că nu sunteți din lume, ci Eu v-am ales pe voi din lume, de aceea lumea vă urăște. Aduceți-vă aminte de cuvântul pe care vi l-am spus: Nu este sluga mai mare decât stăpânul său. Dacă M-au prigonit pe Mine și pe voi vă vor prigoni, dacă au păzit cuvântul Meu și pe al vostru îl vor păzi*” (In. 15,18-20).

Impactul puternic pe care l-a avut Biserica creștină, îndeosebi după Pogorârea Duhului Sfânt și prin atitudinea fermă a sfinților apostoli și a noilor adepți ai lui Hristor, față de iudaism, a produs o reacție autoritativă și chiar violentă din partea acestuia. E remarcabilă atitudinea sinedriștilor de a stopa extinderea acestei „erezii”, declanșând o serie de persecuții, arestări și condamnări la moarte, coordonate sub patronajul regelui Irod Agripa, începând cu martiriul lui Ștefan și până la uciderea lui Iacob cel Mare. În toiu acestor acțiuni de prigoană și reprimare a noii credințe s-a evidențiat tânărul Saul din Tars, în calitate de secretar al sinedriului care „*pustia Biserica, intrând prin case și târând pe bărbați și pe femei, îi preda la temniță*” (F.A. 8,3).

În cei două mii de ani de existență, creștinismul a avut de înfruntat o multitudine de probleme ostile, pe de o parte, externe adică din afara lui, iar, pe de altă parte, interne, ivite în interiorul său.

Din afară primul afront și atac a venit, așa cum am arătat, din partea autorităților iudaice. Apoi după ce creștinismul a depășit granițele Țării Sfinte, răspândindu-se în Imperiul Roman, iar acesta socotindu-se amenințat și umilit de noua religie, a declanșat cele zece persecuții sângeroase, culminând cu cea a lui Dioclețian care a emis decretul sub lozinca radicală: *nomen christianorum deleto* = numele creștinilor să fie nimicit.⁷ În acel timp afirmația lui Tertulian că sângele martirilor este sămânța Bisericii, a devenit o realitate dramatică.

6. Ibidem, pag. 23.

7. *Istoria Bisericească Universală, manual pentru institutete teologice*, vol. I, Ed. I.B.M.O., București, 1975, pag. 92.

De la represiunile din partea statului roman, trecând la ostilitățile lumii păgâne antice, în general, la ivirea mahomedanismului fundamentalist, la amenințările și cuceririle sângeroase ale arabilor islamici, la cucerirea și invazia otomană a Imperiului Bizantin și până la persecuțiile și atrocitățile comise împotriva creștinilor în țările naziste și comuniste, Biserica și-a purtat crucea prin istoria zbuciumată a omenirii până astăzi, fiind gata adesea a fi strivită sub greutatea ei, sau ridicându-se și ivindu-se șansa redresării și învierii.⁸

Creștinismul s-a confruntat de asemenea, cu atacuri virulente din partea intelectualilor păgâni cum au fost Lucian, Celsus, Iulian Apostatul în antichitate, a unor lideri religioși mozaici și islamici în perioada Evului Mediu iar începând cu epoca iluminismului, modernității și până în contemporaneitate, o armată întregă de denigratori furibunzi și aroganți cu o infatuare clocotitoare s-au năpustit cu toate forțele și potențialul intelectual să bagatelizeze, să denigreze, să compromită și să anihileze personalitatea divino-umană a lui Iisus Hristos și a Bisericii, instituția întemeiată de El.

Curentele și ideologiile pretinse filosofice, științifice, sociale și chiar religioase și teologice s-au opintit din răspuțeri să păteze, să schimonosească și să zdruncine din temelie marele colos al Trupului tainic instituit de Hristos în omenire. Renașterea, iluminismul, umanismul cu divinizarea omului, materialismul obscur, legenda sau mitul darwinismului care au alimentat din belșug ateismul și au declanșat nazismul și comunismul până la capitalismul și neocolonialismul rapace al lumii de azi, poposind prin naturalismul, nihilismul, existențialismul, freudismul, monismul panteist, scientismul, globalismul și până în postmodernismul derutant al zilelor noastre; toată această pleiadă de „-isme” și „sofisme” și-au dat concursul, încercând să se instaureze ca ideologii dominante, care să înlăture teismul și creștinismul din conștiința și viața omenirii.⁹

Poziția cea mai radicală, îmbibată de o ură inimaginabilă, aidoma celor din sinedriul iudaic, a concentrat-o și a exprimat-o cel mai tranșant, în numele tuturor ideologiilor anticreștine, Fr. Nietzsche, „acest sclav inconștient care strică și distruge tot, care cu lovituri de ciocan” lovește furibund „desfigurând fața lui Hristos cea iluminată de gloria veacurilor” creștine, care a înnobilat și salvat viața

8. Earle E. Cairns, *Creștinismul de-a lungul secolelor. O istorie a Bisericii Creștine*, Societatea Misionară Română, 1992, pag. 81.

9. Ottocar Prohászka, *Concepția superioară a vieții*, Făgăraș, 1932, pag. 23-45; Jim Burns, *Creștinismul autentic*, Misiunea creștină Noua Speranță, Timișoara, 1997, pag. 59; James W. Sire, *Universul de lângă noi*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2005, pag. 243-252.

atâtor oameni, vrând să o înlocuiască cu amăgitorul „Übermensch” – „Supra-omul”.¹⁰

Realitatea crudă și dramatică a omenirii de azi se reflectă în autonomia absolută și hedonismul exacerbat în care se complace majoritatea lumii. Trăim într-o lume fascinant de provocatoare, de satisfacere exorbitantă a plăcerilor, a provocărilor și nonconformismului, când cele mai atractive tentații cu cele mai captivante tentacule stau gata să te prindă în capcană pentru a-ți oferi cele mai diverse forme de aventură. Lumea în care trăim e înțesată de păcate, de patimi și de ispite diversificate și are destui aderenți, admiratori, închinători și slujitori, pentru că e mai plăcut, mai interesant și captivant să aluneci în viteză pe panta desfătărilor decât să urci transpirat Golgota vieții curate și demne. În acest context social mulți aleargă repede, ba chiar se înghesuie și dau buzna spre iad, iar puțini trudesec din greu, urcând spre paradis. Este o constatare și o radiografie generală a omenirii dintotdeauna, dar mai cu seamă a zilelor noastre, remarcată de însuși Mântuitorul Iisus Hristos în Predica de pe munte (Mt. 7, 13-14). Acest tablou antroposocial ne oferă cea mai fidelă imagine și totodată, definește caracteristicile autonome ale omenirii de azi.

Societatea modernă este stăpânită de febra și setea libertății, dar nu a libertății curate, cu care Dumnezeu l-a înzestrat pe om la creație, ci a unei libertăți trunchiate, deformate și adaptate după interesele sale meschine și plăcerile trupului, așa cum semnaleză Sf. Ap. și Evanghelist Ioan: „*Tot ce este în lume, adică pofta trupului, pofta ochilor și trufia vieții, nu sunt de la Tatăl, ci sunt din lume*”(In. 2,16). Aceasta nu este libertate, ci o cumplită robie a păcatului și a patimilor, pentru că Mântuitorul avertizează: „*Oricine săvârșește păcatul este rob păcatului*”(In. 8, 34-35). Omenirea contemporană e întrețesută de un hățiș de antinomii, în cadrul cărora, cauza sau axa principală este individualismul.¹¹

Potrivnicii lui Hristos, de atunci, din vremea Lui, ca de altfel de-a lungul istoriei celor două mii de ani și cu atât mai mult astăzi, și-au dorit și-și doresc un hristos, un dumnezeu și o biserică după mintea și interesele lor, o credință comodă, dulceagă, un creștinism cuplat la nevoile și interesele egoiste sau chiar meschine ale multora. Tocmai de aceea s-a încercat și se încearcă deformarea persoanei și învățaturii lui Hristos pe placul egoismului. De aceea Hristos deranjează, de aceea El este incomod, irită și stârnește repulsie, revoltă și răzbunare ori chiar condamnare.

10. Ottocar Prohászka, op. cit., pag. 38-42; Arhiepiscopul Irineu Mihălcescu și Emilian Vasilescu, *Apărarea credinței, lecturi apologetice*, Ed. „Cugetarea”, București, 1937, pag. 150-151.

11. Vasile Băncilă, *Filosofia vârstelor*, Ed. Anastasia, București, 1997, pag. 145.

Ceea ce este dureros și alarmant este că, și în sânul creștinismului se ivesc astfel de tendințe autonomiste, emancipatoare și „eliberatoare” de dogme, de practici rigide, de norme „depășite” și incompatibile cu viața modernă. Se tinde astăzi și se vrea tot mai mult, în lumea creștină și din păcate și în Bisericile istorice, tradiționale și chiar în Ortodoxie, o credință „rezonabilă”, epurată de „fundamentalisme”. Omul modern și contemporan, ce-și mai revendică problema creștinismului, vrea mai mult un Dumnezeu comod, maleabil, convertit și adaptat la noi, la lume; nu o lume convertită la Dumnezeu, cum vrea El și la starea la care El ne-a ridicat și ne-a înnobilit.

Vrem, din păcate, un Hristos trunchiat, desfigurat, adaptat la nevoile proprii, pe placul nostru, nu suntem dispuși, nu ne convine să ne ridicăm și să fim noi pe placul Lui. Iată de ce persoana, învățătura și poruncile lui produc astăzi atâta diversiune, sminteală, iscă oprobriu și abandon din partea lumii de azi.

Într-adevăr că Hristos nu ne permite comoditatea, nu ne îngăduie nepăsarea, lenea, nu ne suportă să fim niște adormiți, imbecili sau niște idioți înguști. Ne vrea receptivi, treji, deștepți și capabili de a ieși din mocirlă, din marasm, nu ne vrea orbecăind prin toate cotloanele și gunoaiile vieții ci ne vrea umblând la lumină (In. 8,12,31,32; 9,10) și pe înălțimile și culmile vieții.¹² De aceea, Hristos ne vrea disciplinați, capabili de înnoire, pentru aceasta ne-a lăsat Taina Spovedaniei, a Mărturisirii sau Pocăinței. El ne vrea capabili și vrednici să intrăm în comuniune cu El, să ne unim cu El, pentru aceasta ne-a lăsat Taina Împărtășaniei sau Euharistiei. Iisus ne vrea stăpâni pe noi înșine nu robi ai păcatelor și ai patimilor (In. 8,34) pentru aceasta ne pretinde să postim, să fim capabili să ne stăpânim pornirile pătimașe, să ne eliberăm de ele. Hristos ne vrea cu o minte lucidă și o învățătură sănătoasă, pentru aceasta ne vrea sub oblăduirea Bisericii pe care El a întemeiat-o și a lăsat-o să ne călăuzească ca o mamă pentru că Biserica este „*mama noastră*” (Ga. 4,26) care ne călăuzește, ne sfătuiește și ne ocrotește cu dragoste, în permanență, pentru că ea este „*stâlpul și temelie adevărului*” (I Tim. 3,15), pentru că nici „*porțile iadului nu o vor birui*” (Mt. 16,18). De aceea refuzând participarea la viața Bisericii și povețele ei, devenim automat, orfani, ne pierdem, ne rătăcim și ne înstrăinăm ori alienăm pe cărările întortocheate ale vieții. Iată de ce Biserica este autoritatea desemnată de Hristos (prin apostoli și urmașii acestora) cu rânduielile ei bine stabilite și pe care le păstrează cu sfințenie de două mii de ani.

Așadar chiar dacă persoana lui Iisus Hristos și Biserica pe care El a întemeiat-o să mântuiască lumea produc ilaritate, confuzie și incomodează

12. Nicolae Steihardt, *Jurnalul Fericirii*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1991, pag. 18-19.

ideologiile și manifestările hedoniste și excentrice ale omenirii de azi, El, Hristos, Omul-Dumnezeu rămâne prin excelență exponentul iubirii supreme, al Vieții absolute.¹³ Omul modern și contemporan fascinat de cuceririle cunoașterii sensibile ignoră, din păcate, „esența invizibilă a Vieții”. Biologia de azi pretinde că operează cu viața, cu elementele ei, dar e străină de adevărul ei, pentru că reduce viața la „niște procese oarbe și la moarte”.¹⁴ Viața în concepția creștină nu se reduce la „o entitate oarbă, așa cum procedează știința galileeană” ci viața e mai mult decât omul, decât manifestările și relațiile sale cu celelalte regnuri, ea rezidă în esența și izvorul ei care este Dumnezeu.¹⁵ Categoriile fundamentale pe care e clădit creștinismul nu se reduc la adevărul relativ al acestei lumi imanente, ci transcend la Adevărul Vieții absolute.¹⁶ Numai în Hristos, Omul plinar, Absolut și Dumnezeu, omul își poate găsi reperul existențial, în El omenitatea a fost ridicată la gradul maxim și în același timp păstrându-și calitatea de fiu al lui Dumnezeu.

Superioritatea și autoritatea creștinismului constă în răspunsul „la întrebarea crucială care evidențiază extraordinara sa logică, puterea și coerența instituțiilor pe care se înalță: regăsirea în viața sa proprie a Vieții absolute.”¹⁷

Ideologiile lumii moderne și contemporane „revendică” existența lui Dumnezeu pe probe materiale, în experiențele de laborator, în fața tribunalelor și tribunilor lumii ahtiate de senzational, își revendică un dumnezeu pe măsura și la chereumul criteriilor materiale în care s-a împotmolit lumea de azi. Or, aceste pretenții și revendicări sunt de-a dreptul aberante și absurde, degradante și blasfemiatoare la adresa lui Dumnezeu.¹⁸

Creștinismul e deranjant și neprietenos omului de azi pentru că el procedează la o răsturnare a valorilor. El introduce anumite paradoxuri în viața umană. De exemplu el pretinde puritatea copilului ca pe o condiție de intrare în împărăția lui Dumnezeu (Mc. 10,15). El răstoarnă criteriile cunoașterii, dând prioritate valorilor spirituale (Mt. 6,33; I Cor. 1,20). În centrul vieții creștine există o antinomie sau paradox al valorilor chiar în cazul fericirii, ieșind din cadrele comune clasice sau încetățenite până acum. Exemplul concret: fericirile enunțate de Hristos în Predica de pe munte (Mt. 5,3-12) sau purtarea crucii ca o

13. Michel Henry, *Eu sunt Adevărul: pentru o filosofie a creștinismului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2007, pag. 73.

14. Ibidem, pag. 80-85.

15. Ibidem, pag. 95-96.

16. Ibidem. Pag. 143.

17. Ibidem, pag. 220.

18. Ibidem, pag. 224-225.

condiție eminentă a mântuirii (I Cor. 1,18). Paradoxul cel mai răsunător de pe paginile Evangheliei pare a fi acesta: „Cine ține la sufletul lui îl va pierde, iar cine-și pierde sufletul lui pentru Mine îl va găsi” (Mt. 10, 39; Lc. 9, 24; In. 12, 25).

Negarea lui Dumnezeu, la care ajunge lumea modernă este în esență negarea omului însuși. „Nu știința neagă pe Dumnezeu” precum „nici biologia nu neagă viața”, ci faptul că din câmpul de activitate al științelor de tip galileean au fost excluse toate aceste principii: ideea de Viață, la relațiile noastre cu Viața absolută, cu Dumnezeu. Este forma grosolană de infatuare pe care și-a revendicat-o omul modern și contemporan și în care se complăce și-i surâde această stare, ba mai mult, nu vrea să fie deranjat de o altă relație sau responsabilitate față de Viața absolută, față de Dumnezeu.¹⁹

Din zorii modernității până astăzi, în ritmul în care omul s-a crezut stăpânul suprem al universului haotic, ce-l poate controla prin știință și tehnică, în toată această perioadă și-a ignorat propria lui poartă spre universul spiritual, spre Dumnezeu și în același timp i s-a blocat accesul spre interiorul său propriu, spre conștiința lui. Astfel, universul său interior, conștiința lui a sărăcit și s-a ofilit mereu, tocmai pentru că nu mai avea contact cu izvorul vieții, cu esența transcendentă a universului. Într-o astfel de conjunctură și în urma unui astfel de traseu desacralizant, nu e de mirare că omul secolului XXI „este alienat, stresat, însingurat, nefericit, din ce în ce mai incapabil să relaționeze cu esențele firii, cu el însuși și cu universul în care trăiește”, spune prof. univ. Dumitru Constantin. Niciodată omenirea n-a avut o bunăstare materială ca în prezent și „niciodată n-a fost mai nefericită și mai bolnavă ca acum”, pentru că ea a produs aproape o ruptură totală față de Ființa inteligentă și coordonatoare a Universului, s-a rupt de Dumnezeu.²⁰ Această înstrăinare de „Temeiul ființei noastre” este concomitent o înstrăinare față „de originea și țelul vieții noastre”, pentru că nu mai știm de unde venim și încotro mergem. Am desfăcut viața de misterul și măreția existenței noastre. Chiar dacă, din când în când, auzim glasul conștiinței din adânc, nu ne sinchisim să-l deslușim sau să-i acordăm o atenție. Acest abis al separării și înstrăinării de Ființa absolută devine din ce în ce mai vizibil în generația tânără unde sesizăm tot mai multă lipsă de sens, vid, îndoială și cinism – ca expresii ale disperării și separării de rădăcinile și sensul autentic al vieții.²¹ Ruptura relației

19. Ibidem, pag. 354.

20. Apud. Horia Țurcanu, *Întoarcerea la Dumnezeu*, dialog cu prof. univ. Dumitru Constantin, în rev. „Formula AS”, nr. 840, din 10-17 oct. 2008, pag. 17.

21. Paul Tillich, *Cutremurarea temeliilor*, Ed. Herald, București, 2007, pag. 176-177.

omului cu Dumnezeu antrenează tendința dramatică de separare față de semenii, care sunt după chipul lui Dumnezeu și această mișcare culminează în „sinuciderea eu-lui însuși”.²² Această scindare tot mai extinsă a conștiinței umane produce o agitație tot mai puternică și crează tensiuni fără rezolvare în lumea de azi, gata oricând să explodeze.²³ De aceea suntem tot mai expuși „riscului de sfârși într-o conviețuire și coexistență superficială și tragică”.²⁴

„Niciodată în istorie, în nici o cultură, în nici o religie și în nici un alt loc geografic, Dumnezeu nu s-a descoperit atât de mult ca în coborârea Fiului Său la noi ca om. Făcându-se om, Dumnezeu micșorează la maximum distanța față de noi. O apropiere mai mare între Dumnezeu și om nu este posibilă... O dovadă mai mare de iubire a lui Dumnezeu pentru om decât suferința, crucea și moartea Fiului Său pentru noi nu este posibilă. Nu există nici un gest, nici o situație sau postură existențială care să dovedească mai bine iubirea lui Dumnezeu pentru noi... Iar jertfa Lui este deodată singura cale de a vindeca lumea pentru a o aduce înapoi în starea de comuniune cu Dumnezeu și singura dovadă care ar putea să trezească pe om la o viață spirituală intensă, la credința, la iubirea plină de smerenie și dăruirea de sine. De aceea, nu există nici o descoperire științifică, culturală sau religioasă, care să fie mai puternic edificatoare ca cea săvârșită de Hristos.”²⁵

Oricât de provocatoare și paradoxală i se pare omului contemporan personalitatea și actualitatea mesajului lui Iisus Hristos, fără El și fără calea redresării și restaurării oferită de El, omenirea contemporană, angrenată și pulsionată la maximum pe drumul hedonismului și naturalismului desacralizat, se îndreaptă spre un colaps moral și ființial iremediabil.

Numai în Iisus Hristos omenirea își poate regăsi mângâierea, bucuria, sensul deplin al vieții și existenței precum și înflorirea sau trezirea permanentă a sufletelor noastre.²⁶ Orice și oricâte condiții de viață ar avea omul: sănătate, plăceri, ranguri și onoruri, divertismente, palate luxoase, mâncăruri și băuturi alese, o vestimentație elegantă și atâtea altele, dacă nu are în suflet pacea, echilibrul, rostul și sensul vieții pe care-l poate oferi pe deplin numai Hristos,

22. Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, Ed. Bizantină, București, 2003, pag. 29.

23. Pr. George Florovsky, *Biserica, Scriptura, Tradiția – Trupul viu al lui Hristos*, Ed. Platytera, București, 2005, pag. 305.

24. A. Yannoulatos, op. cit., pag. 24.

25. Sorin Mihalache, *Unde se pot întâlni teologia și știința?*, în săptămânalul „Lumina de Duminică”, nr. 46 (109), din 18 nov. 2007, pag. 13.

26. Sf. Ioan de Cronstadt, *Viața mea în Hristos*, pag. 61.

toate acestea nu-ți pot da mulțumirea și satisfacția supremă ce ți-o dă relația cu Divinul, cu dimensiunea ta veșnică, cu care te-a înnobilit Hristos.²⁷ Credința creștină ne izbăvește de tulburări, ne înlătură întunericul patimilor, ne dă puterea și noblețea sufletească, ne scapă de necurăția păcatului și ne eliberează de răutate, de invidie, de lăcomie, de desfrânare și de orice altă murdărie sufletească.²⁸

În pofida tuturor ideologiilor și sofismelor contemporane ce-și flutură mesajele și-și revendică autoritativ și cu surle proiectele de redresare și ameliorare a condiției umane, atât de precare și amenințată astăzi cu destructurarea ei; „singur creștinismul poate da omului demnitatea de om, pentru că singur el întrunește la un loc toate condițiile indispensabile pentru ordinea și progresul social” (Simion Mehedinți). „Adevărul este trăsătura dinstinctivă a creștinismului. Hristos a zis: Eu sunt Adevărul” (N. C. Paulescu) de aceea, „creștinismul este cea mai perfectă și mai sublimă dintre religii” (I. H. Rădulescu) sau „creștinismul este a doua creație a lumii” (Nichifor Crainic).²⁹

În persoana divino-umană a lui Iisus Hristos e dată plenitudinea și infinitatea vieții ce se derulează în istoria și lucrarea Bisericii. De aceea, pe bună dreptate, Blaise Pascal, ilustrul savant și filosof francez, subliniază că a-l cunoaște pe Iisus înseamnă a cunoaște rostul existenței. „Hristos este centrul spre care tinde totul. Cine-L cunoaște are rațiunea tuturor lucrurilor. În El stă virtutea și fericirea noastră. În afară de El nu există decât vicii, nenorocire și eroare, întuneric, deznădejde și moarte. Prin El, omul cunoaște pe Dumnezeu și se recunoaște pe sine.”³⁰ Fără credința în Hristos și fără întărirea în adevărul Evangheliei, orice om este doar o biată trestie aplecată și purtată încoace și încolo de orice curent și vânt al mincinoaselor și derutantelor învățături omenești, cum scrie și Sf. Apostol Pavel (Ef. 4,14).

BIBLIOGRAFIE

1. **BĂNCILĂ Vasile**, *Filosofia vârstelor*, Ed. Anastasia, București, 1997.
2. **BURNS Jim**, *Creștinismul autentic*, Ed. Misiunea creștină Noua Speranță, Timișoara, 1997.
3. **CAIRNS E Earle**, *Creștinismul de-a lungul secolelor. O istorie a*

27. Ibidem, pag. 92.

28. Ibidem, pag. 142.

29. Apud, Irineu Mihălcescu și Emilian Vasilescu, op. cit., pag. 158, 160.

30. Pascal, *Cugetări*, Ed. Științică, București, 1992, pag. 411-412.

- Bisericii creștine*, Societatea Misionară Română, 1992.
4. **CORNIȚESCU Constantin**, pr. prof., *Înviearea Domnului și însemnătatea ei pentru viața creștină*, în rev. „O”, nr. 2/1983.
 5. **FLOROVSKY George**, pr., *Biserica, Scriptura, Tradiția – Trupul viu al lui Hristos*, Ed. Platytera, București, 2005.
 6. **HENRY Michel**, *Eu sunt Adevărul: pentru o filosofie a creștinismului*, prezentare și traducere de Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2007.
 7. **IOAN DE CRONSTADT**, Sfântul, *Viața mea în Hristos*, cu o precuvântare de Serafim, arhiepiscop de Berlin și mitropolit pentru Europa Centrală și de Nord (fără editură).
 8. *** **ISTORIA BISERICESCĂ UNIVERSALĂ**, manual pentru Institutele teologice, vol. I, Ed. I.B.M.O., București, 1975.
 9. **JONGSMA Melanie**, *Cine este El?*, Alianța Evanghelică din România, București, 1998.
 10. **MIHĂLCESCU Irineu**, arhiereu și **VASILESCU Emilian**, *Apărarea credinței, lecturi apologetice*, Ed. „Cugetarea”, București, 1937.
 11. **NICOLAE CABASILA**, *Despre viața În Hristos*, studiu introductiv și trad. din lb. greacă de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogie, Ed. Arhiepiscopiei Bucureștilor, 1992.
 12. **NOVAC Adolf**, *Cristologie: Isus Cristos – Mântuitor și Domn*, Ed. Lumina lumii, Korntal, Germania, 2002.
 13. **PASCAL B.**, *Cugetări*, Ed. Științifică, București, 1992.
 14. **PROHÁSZKA Ottocar**, *Concepția superioară a vieții*, trad. de Ioan Rinea, Făgăraș, 1932, reeditată la Ed. „Credința Strămoșească”, Iași, 1998.
 15. **REMETE George**, pr. prof. dr., *Iisus Hristos, contemporanul necunoscut*, în rev. S.T., nr. 3-4/2004.
 16. **SIRE W. James**, *Universul de lângă noi*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2005.
 17. **STEINHARDT N.**, *Jurnalul Fericirii*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1991.
 18. **TEOFILACT**, Sfântul, arhiepiscopul Bulgariei, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Matei*, Ed. Sofia, București, 2002.
 19. **IDEM**, *Tâlcuire la Evanghelia de la Luca*, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 1999.
 20. **TILLICH Paul**, *Cutremurarea temelilor*, Ed. Herald, București 2007.
 21. **YANNOULATOS Anastasios**, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, Ed. Bizantină, București, 2003.

INFLUENȚE IUDAICE ȘI ELENISTICE
ÎN PERSPECTIVA PAULINĂ
PRIVITOARE LA DUMNEZEU ȘI CUNOAȘTEREA LUI

Pr. Drd. Marius SABOU¹
Baia Mare, ROMÂNIA

Abstract

At the heart of *Pauline thinking* is God and faith in God, a fundamental belief which is everywhere present in his epistles, faith that St. Paul did not try to explain in particular, precisely because it was *the fundamental faith* of his own tradition. Even if most people were convinced of the existence of God, by Pauline thinking and its *Jewish heritage* it was reinforced the idea that *God is one*, as opposed to the polytheism of Greco-Roman world. This One God is the creator of the world and its Judge taking care of all nations, deciding over the place and life duration of each nation. Finally, the Christianity taught by Apostle Paul tries to capture both the best aspirations of the Jews, entrusted by *divine revelation* and those of the Greek, known from *human wisdom*.

Keywords: *Pauline thinking, the fundamental faith, Jewish heritage, God is one, divine revelation, human wisdom.*

În centrul concepției și teologiei pauline se află credința în Dumnezeu, Din iudaism și, mai precis, din Vechiul Testament, Sfântul Apostol Pavel a luat primele noțiuni fundamentale ale sistemului său de gândire și de viață: noțiunile de Dumnezeu, de revelație, de mântuire, de sfințenie².

În prima parte a activității pauline, cea mai mare parte a adepților proveneau dintr-o păgânii care frecventau sinagogile iudaice (cf. F.A. 13, 43,50; 16,14; 18,7). Faptul că aceștia erau numiți *temători de Dumnezeu* arată că această credință în Dumnezeu, propovăduită în sinagogile iudaice, era bine reprezentată și

¹ Referat susținut de autor în cadrul școlii doctorale a Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității Babeș-Bolyai, Cluj Napoca, în cadrul specializării de Studii biblice ale Noului Testament, sesiunea mai 2011, sub coordonarea Pr. Prof. univ. dr. Stelian TOFANĂ, care a și dat acordul în vederea publicării.

² J. Dillon, *The Middle Platonists*, London, Duckworth/ Ithaca: Cornell University, 1977, p. 156.

prezentă în mințile și inimile păgânilor ce le frecventau.³ Superioritatea religiei iudaice față de cele pagâne a determinat mulți străini să îmbrățișeze mozaismul. Noțiunea de Dumnezeu unic, atotputernic, creator și cârmuitor al lumii, purtător de grijă și plin de îndurare față de oameni, precum și ceremoniile religioase, impunătoare prin simplitatea lor, atrăgeau privirile păgânilor care, de multe ori, erau nemulțumiți de propriile lor religii.⁴

Sfântul Luca, în Cartea Faptele Apostolilor, portretizează, printre altele, două predici ale Sfântului Pavel adresate unor auditorii formate din păgâni, predici care sunt dedicate, aproape în întregime, vestirii lui Dumnezeu și mai puțin a lui Iisus (F.A. 14,15-17- în Listra; 17,22-31- în Areopag). Prin această alegere Luca subliniază logica pentru care un evreu ar predica unor neevrei și anume aceea că întoarcerea spre Dumnezeu înseamnă întoarcerea spre Dumnezeul mărturisit de iudei (F.A. 14,15; 15,19; 26,18,20)⁵. Chiar Pavel confirmă această logică a predicării sale, amintindu-le credincioșilor săi din Tesalonic: *Cum v-ați întors la Dumnezeu de la idoli, ca să slujiți Dumnezeului celui viu și adevărat* (I Tes. 1,9)⁶.

1. Dumnezeu lui Israel este și Dumnezeu neamurilor

Acest singur Dumnezeu, propovăduit de Pavel, trebuie înțeles ca fiind Dumnezeu lui Israel, dar în sensul în care poporul iudeu fusese ales de Dumnezeu pentru a fi al Lui (Deut.7,6-8). Din aceasta a rezultat o caracteristică specială a monoteismului iudaic, potrivit căreia Yahweh nu era doar Dumnezeu suprem al lui Israel, așa cum orice popor putea să aibă, ci doar Israel avea percepția și imaginea adevărată despre Dumnezeu, pentru că Dumnezeu Cel Unul i-a dăruit acestuia o revelație specială cu privire la El însuși, prin Moise și patriarhi. Mai mult decât atât, Dumnezeu alesese dintre toate națiile pământului doar pe Israel (Deut. 32,8-9; alte trimiteri pentru această problemă le găsim la: I Regi 8,51,53; Ps.33,12;74,2; Ier. 10,16; Mih.7,18)⁷. Evreii, conștienți de originea

³ J. Reynolds și R. Tannenbaum, *Jews and Godfearers at Aphrodisias*, Cambridge, Cambridge Philological Society, 1987, p. 49 .

⁴ Iustin Moiescu, *Activitatea Sfântului Apostol Pavel în Atena*, București, Ed. Anastasia, 2002, p. 119 .

⁵ James D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Cambridge, Wm. Ed. B. Eerdmans Publishing Co, 2006, p. 30 .

⁶ James D.G. Dunn, *The Theology*, p. 30 .

⁷ Ibidem, p. 43 .

divină a religiei lor, cereau prozeliților greci renunțarea totală la credințele lor în zeii tradiționali.⁸

Această pretenție a adus un plus de tensiune în problema privitoare la un Dumnezeu particular în paralel cu unul universal⁹. Astfel, Dumnezeul lui Israel este același cu Cel Care l-a scos pe Israel din Egipt dar și pe filistenii din Caftor sau pe sirieni din Chir (Amos 9,7), ori este preocupat de soarta cetății Ninive (Iona). În alte locuri Dumnezeul lui Israel este prezentat ca Dumnezeul tuturor națiilor (Ps.145,9, Înțelepciunea lui Solomon 11,22-24). Aceeași idee se regăsește și la Sfântul Ioan Botezătorul: *Și să nu credeți că puteți zice în voi înșivă: Părinte avem pe Avraam, căci vă spun că Dumnezeu poate și din pietrele acestea să ridice fii lui Avraam* (Mt.3,9; Lc. 3,8). Mai mult decât atât, tensiunea merge mai departe în problema obligațiilor lui Dumnezeu din poziția de Creator față de creatură și în problema judecării imparțiale a lui Dumnezeu¹⁰. Sfântul Pavel este însă conștient de această tensiune și o exploatează în argumentarea sa din Romani: *Oare Dumnezeu este numai al iudeilor? Nu este El și Dumnezeul păgânilor? Da, și al păgânilor.* (Rom.3,29). Același Dumnezeu este însă *unul singur* (Rom.3,30)¹¹.

Pavel folosește această problematică în ajutorul său, pentru a afirma că neamurile vin acum pentru a lua parte la binecuvântările pe care Dumnezeu le promisese lui Israel (Gal.3,6-14). Astfel, neamurile care nu-L cunoscuseră pe Dumnezeu, (ideea că neamurile nu-L cunosc pe Dumnezeu este una tradițional iudaică și se regăsește în Vechiul Testament: Iov 18,21; Ps.79,6; Ier. 10,25; Înțelepciunea lui Solomon 13,1;14,22; iar în Noul Testament ideea se mai întâlnește în I Tes. 4,5;II Tes.1,8.)¹², au și ele parte de învățătura lui Israel (Gal. 4,8-9). Această idee este exprimată, poate, mai bine decât aici, în Epistola către Efeseni: *„Erați în vremea aceea în afară de Hristos, înstrăinați de cetățenia lui Israel și străini de așezămintele făgăduinței... Deci dar, nu mai sunteți străini și locuitori vremelnici, ci sunteți împreună cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu”* (Efes. 2,12.19). Comunității creștine, în general, Pavel i se adresează cu formula *frați iubiți de Dumnezeu* - expresia se regăsește în Vechiul Testament în Deut. 32,15; 32,26; Ps.60,5;108,6; Is.5,1,7; 44,2; Ier. 12,7; 31,3; Baruh 3,36 dar

⁸ Iustin Moisescu, *Activitatea Sfântului Apostol Pavel*, p. 89.

⁹ James. D. G Dunn, *The Theology*, p. 43.

¹⁰ James. D. G Dunn, *The Theology*, p. 44.

¹¹ *Ibidem*. Se poate vedea în această problemă A. F. Seagal, *Universalism in Judaism and Christianity*, în Troels Engberg-Pedersen, *Paul in His Hellenistic Context*, London, T&T Clark International, 2004;

¹² James D. G. Dunn, *The Theology*, p. 44.

și în Noul Testament în Rom.9,25;11,28; I Tes.1,4; II Tes. 2,13¹³, numindu-i pe membrii acesteia *sfinții* - este o expresie specifică iudaică și se regăsește și în: Ps.16,3; 34,9; 74,3; Is.4,3; Dan. 7,18.21-22; Înțelep.Sol. 18,9; I Cor. 1,2; II Cor.1,1; Filimon 1,1; Col. 1,2; Efes.1,1¹⁴ sau *aleși ai lui Dumnezeu* - Rom.1,7; 8,33; Col. 3,12; Ps. 105,6; Is. 43,20; 65,22.

Pavel rezolvă parțial această problemă privitoare la posibilitatea ca Dumnezeu lui Israel să fie și Dumnezeu neamurilor în același timp, posibilitate care a creat mereu o tensiune internă în teologia iudaică, prin folosirea unei formule ce va deveni emblematică *moștenire în Împărăția lui Hristos și a lui Dumnezeu moștenirea împărăției* - sub diferite formulări aceasta se mai întâlnește în Mt. 25,34; I Cor.6,9-10; 15,50; Gal.5,21; Efes. 5,5; Iacov 2,5. Acest limbaj referitor la o moștenire trimite la promisiunea făcută patriarhilor lui Israel (Fac.15,7-8.28.4; Deut. 1,39; 2,12). Pavel transformă însă acest concept al împărăției lui Dumnezeu într-o expresie cu caracter universal¹⁵.

Tensiunea rămâne însă și acest lucru se poate observa în Epistola către Romani, unde se are în vedere *credințioșia lui Dumnezeu* (Rom.3,3) pe care necredința iudeilor nu a nimicit-o. Cu toate acestea Dumnezeu rămâne ca Cel Care alege și respinge pe unii (Rom.9, 6-1; I Cor. 1,9; 10,13; II Cor. 1,18; I Tes. 5,24; II Tes.3,3; II Tim.2,13), dar și ca Cel Care va avea milă pentru toți (Rom.11,25-32).

2. Perspectiva paulină privitoare la relația dintre Dumnezeu și creația Sa în raport cu cea iudaică și cea elenistică

Prezentarea unui Dumnezeu Creator al lumii este o temă întâlnită la toți marii filozofi ai Greciei antice. Afirmății ca acelea că Dumnezeu *nu locuiește în temple* (F.A.17, 24) sau *nu este slujit de mâini omenești ca și când ar avea nevoie de ceva* (F.A.17,25), aminteau, celor culți din auditoriul Areopagului, unele texte din autori cunoscuți ca Euripide sau Xenofon și, în același timp, atingeau teme iubite de filozofi ca Zenon, Seneca sau Euripide.¹⁶

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ James D. G. Dunn vorbește aici și despre posibilitatea ca în Col. 4,11 să avem de-a face cu un ecou din Dan. 7, 25-27, Pavel părănd că asociază împărăției lui Dumnezeu pe iudei, cf. F.A. 28, 23, 31. Este însă clar caracterul universal pe care Pavel îl dă expresiei în Mt. 8,11-12 și Lc. 13,28-29 și prin analogie în Mc. 12,9, cf. James D. G. Dunn, *The Theology*, p. 45.

¹⁶ Constantin Preda, *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor*, în S.T., seria a II-a, anul LI, nr.1-2, 200, p. 205.

Astfel, Pavel se folosește fără probleme de o temă a cărei terminologie este, fără îndoială, de proveniență stoică. Termenii *veșnic* și *dumnezeire* (Rom. 1,20; F.A. 13,46,48; 17,29) fuseseră deja preluați din gândirea stoică în tradiția iudaică prin Filon și Înțelepciunea lui Solomon¹⁷. Chiar și folosirea unor prepoziții ca: *din, prin, pentru*, care apar în Rom.11,36, este un procedeu tipic stoic.¹⁸ Trebuie remarcată folosirea exclusivă, datorată influenței iudaice, a termenilor *a crea* și *creație*, pentru actul de creație divină, termen ce în ebraică este *bara* (a crea)¹⁹.

Există un contrast puternic, totuși, între viziunea greacă asupra creației și viziunea specific iudaică. În viziunea greacă era prezentă ideea fundamentală a platonismului, care făcea o clară distincție între lumea vizibilă, perceptibilă prin simțuri, și lumea de idei accesibilă doar prin intermediul minții²⁰. Lumea materială, prin caracterul ei coruptibil, era considerată ca fiind mult inferioară lumii de idei, accesibilă doar minții. Oarecum, aceeași tendință o regăsim și în antiteza iudaică dintre creator și creație prin abandonarea tendinței spre antropomorfism în tradiția mozaică. Chiar și la Isaia 31,3 regăsim această atenție: *Egipteanul este om nu Dumnezeu, caii lui sunt carne și nu duh*. Pavel a fost fără îndoială influențat și el de această antiteză²¹.

Concepția paulină despre creație vorbește despre o creație bună (Fac. 1,26-31), umanitatea fiind în continuare imaginea lui Dumnezeu (I Cor. 11,7), iar pământul și toate câte sunt în el fiind ale lui Dumnezeu (I Cor. 10,26- aici citează Ps.24,1). Din punct de vedere paulin nimic nu este *necurat în sine* (Rom.14,14) și *orice făptură a lui Dumnezeu este bună* (I Tim. 4,4). Creația lui Dumnezeu vorbește în continuare despre El (Rom.1,19-20)²² și așteaptă înfierea (Rom.8,23). În mod firesc învierea din morți este un act aflat în strânsă legătură cu cel al creației (I Cor.15,22,36,45; Rom. 4,17). Astfel, gândirea paulină s-a dezvoltat în termenii acestei strânse legături între creație și mântuire (Col.1,15-20) și a înnoirii

¹⁷ James D.G.Dunn , *op.cit.*, p. 38 .

¹⁸ Ibidem, *Romans 9-16*, în W.B. C., 1988, p. 701 .

¹⁹ Ibidem, *Romans 9-16* , p. 57-58 .

²⁰ James D. G. Dunn, *The Theology*, p. 39, amintește prezența acestei concepții în gândirea lui Filon din Alexandria.

²¹ În Înțelep. Sol. 9,15 se poate observa foarte bine cât de adânc pătrunsese percepția greacă în iudaismul elenistic: *Căci trupul cel putrezitor îngreuiază sufletul și locuința cea pământească, împovărează mintea cea plină de grijă*, (cf. James D. G. Dunn , *The Theology*, p. 39).

²² Este un ecou din Înțelep. Sol. 13,1 iar ideea este una prezentă în gândirea stoică (cf. James D. G. Dunn, *The Theology*, p. 39) . A se vedea în acest sens G. Bornkamm, *The Revelation of God's Wrath (Romans 1-3)*, în G. Bornkamm , *Early Christian Experience ET*, New York, Harper and Row, 1969, pp. 50-53.

creației după imaginea creatorului (Col.3,10; Efes. 4,24 - în Rom.4,17 ideea din cuvintele: *care cheamă la ființă cele ce încă nu sunt* este una specific iudaică și se regăsește în Is. 41,4;48,13, și Înțelepciunea lui Solomon 11,25, unde creația apare ca o *chemare* către Creator)²³.

O altă caracteristică specific iudaică în concepția paulină este cea privitoare la ordinea divină care domnește peste lume și peste societatea umană (Rom.13,1-5). Voia lui Dumnezeu a constituit pentru Pavel un factor foarte important în viața și planurile sale (Rom.1,10; 15,32; II Cor. 8,5; Gal. 1,4; Col. 4,12; I Tes. 4,3; 5,18; Efes. 1,5,9,11; 5,17; 6,6). Pentru un evreu devotat era important să cunoască *voia lui Dumnezeu* (Rom. 2,18; 12,2). Prin aceasta Pavel a rezolvat și potențiala problemă ce ar fi putut proveni din concepția greacă privitoare la destin, punând totul pe seama unui plan divin (Rom. 8,28-30) și a voinței lui Dumnezeu (Rom. 9,19)²⁴. Apostolul Pavel explică faptul că olarul dumnezeiesc are puterea și dreptul de a face din același lut, *un vas de cinste, iar altul de necinste* (Rom.9,21 - această imagine a olarului este, iarăși, una obișnuită în tradiția iudaică și se regăsește și în Is. 29,16;45,9; Ier. 18,1-6; Isus Sirah 33,13 sau în Înțelepciunea lui Solomon 15,7 pe care Pavel, cu siguranță, le cunoștea)²⁵. Soluția finală paulină a fost aceea potrivit căreia scopul lui Dumnezeu a fost o *taină* ascunsă în secole de istorie și revelat doar unor persoane speciale (Rom. 11,25)²⁶.

Cu privire la acest aspect referitor la noțiunea de timp, trebuie subliniat faptul că grecii priveau timpul ca fiind ceva ciclic (în mod deosebit stoicii). Diferit de aceștia iudeii vedeau timpul ca o progresie de secole și priveau spre secolele ce urmau cu credința unei viitoare salvări din răutatea prezentului.

Pavel a împrumutat această, din urmă, concepție. El s-a referit la *veacul acesta* ca fiind ceva inferior: *să nu vă împotriviți veacului acestuia* (Rom.12,2). Înțelepciunea acestui veac este inferioară înțelepciunii lui Dumnezeu (I Cor.2,6), iar acest veac este *rău* (Gal. 1,4; Rom.8,18; I Cor.1,20;2,8;3,18-19; II Cor.4,4; Efes. 2,2;5.16). Se subînțelege concluzia că și înțelepciunea acestui veac este rea și rea ar fi trebuit să fie și înțelepciunea veacurilor care aveau să vină. Hristos a venit însă la *plinirea vremii* (Gal. 4,4) pentru că *vremea s-a scurtat* (I Cor. 7,29), iar sfârșitul veacurilor a venit peste Pavel și cititorii mesajului său (I Cor. 10,11 -

²³ James D. G. Dunn , *op.cit.*, p. 40 .

²⁴ G.Adolf Deissman, *Bible Studies: Contributions to the History of the Language, the Literature and the Religion of Hellenistic Judaism and Primitive Christianity*, Kessinger Publishing Company, 2008, p. 252 .

²⁵ James D. G. Dunn , *Romans 9-16*, p. 557 .

²⁶ *Ibidem*, p. 678 .

acest contrast între veacul de acum, stăpânit de rău, și unul de viitor, este prezent în tradiția iudaică: Mt.12,32; Mc.10,30; Lc.20,34-35; Ps.41,13 ;7219; 88,52; 106,48)²⁷. Astfel, lumea lui Pavel îl are pe Dumnezeu Care este *totul în toți* (I Cor.15,28).

Ideea unei judecăți finale a lumii, pentru a pune sfârșit unei epoci prezente a răului, și având pe Dumnezeu ca judecătorul suprem, era frecvent întâlnită atât în gândirea elenă, cât și în tradiția iudaică²⁸. Pavel exprimă această idee în Rom.2,2-3: *judecata lui Dumnezeu este după adevăr față de cei ce fac unele ca acestea*. Apostolul anunță o zi a mâniei în care Dumnezeu va judeca toate cele ascunse ale oamenilor (Rom. 2,5-8,16) și judecata va fi în acord cu Legea (Rom.2,12-15). Aici pot fi subliniate două aspecte foarte importante privitoare la concepția iudaică despre dreptatea divină: unul este acela că Dumnezeu va răsplăti fiecăruia după faptele lui (Rom.2,6 - această idee se regăsește în Ps.62,12; Iov 34,11; Ier. 17,10; Osea 12,2, în ceea ce privește tradiția iudaică, și mai poate fi găsită în II Cor. 5,10; Col. 3,25 și II Tim.4,14.), iar al doilea este acela potrivit căruia judecata lui Dumnezeu va fi imparțială (Rom.2,11; în Vechiul Testament ideea se regăsește și în Deut. 10,17; II Cronici 19,7, Isus Sirah 35,12-13 iar în Noul Testament în Col. 3,25 și Ef. 6,9.)²⁹.

În Epistola către Romani, Sfântul Apostol Pavel dezvoltă problematica mâniei lui Dumnezeu, spunând că aceasta s-a descoperit din cer (Rom.1,18). Acest concept este unul obișnuit în lumea antică, fie ca o formă de indignare divină în răspuns la lipsa de respect a oamenilor, fie ca formă de explicare a unor catastrofe sau tragedii³⁰.

Pentru Pavel ideea de *mânie a lui Dumnezeu* se referă la constituția morală a societății poruncită și dorită de Dumnezeu³¹. Astfel, Dumnezeu reacționează, după părerea lui Pavel, la rău și la păcat³², iar caracterul drept al acestui Dumnezeu creator l-a determinat să așeze consecințe morale pentru acțiunile oamenilor (se poate observa o paralelă între descoperirea dreptății lui Dumnezeu-

²⁷ James. D. G Dunn , *The Theology*, p. 78 .

²⁸ Ibidem, p. 80 și 84 .

²⁹ A se vedea privitor la această problemă J. Bassler, *Divine Impartiality: Paul and a Theological Axiom*, Chico: Scholars, 1982.

³⁰ James. D.G Dunn , *The Theology*, p. 42 .

³¹ A se vedea: A. T. Hanson, *The Wrath of the Lamb*, London: SPCK, 1957, p. 85 și p. 110; G. H. C. Macgregor, *The Concept of the Wrath of God in the New Testament*, NTS 7, 1960-1961, p. 101-109 .

³² J. A. Fitzmyer, *Paul and the Dead Sea Scrolls*, în P. Flint și J. Vander Kam, *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment* , vol. I, Leiden: Brill, 1 998, p. 42 .

Rom.1,17 și descoperirea mâniei Lui - Rom.1,18)³³. Pavel concluzionează că nerespectarea relației de dependență dintre creatură și creator a însemnat ceva fără rost în gândirea omenească și o experiență ce a adus întunecarea asupra inimilor (Rom.1,21). Punerea accentului pe creatură în locul creatorului a condus la idolatrie, dezorientări sexuale și, în final, la o totală dezordine în societate (Rom.1,22-31). Mânia lui Dumnezeu poate fi înțeleasă ca o acțiune a lui Dumnezeu prin care Acesta îi lasă pe oameni pe seama lor, în *poftetele inimilor lor* (Rom.1,24), în *patimi de ocară* (Rom.1,26) și în mintea lor fără judecată (Rom.1,28)³⁴.

Concepția paulină despre Dumnezeu nu este una abstractă, ci, mai degrabă, una practică, prin care se înțelege responsabilitatea omeniirii față de creație, față de ea însăși și față de Creator.

3. Monoteismul iudaic în raport cu politeismul elenistic în viziune paulină

Credința în unicitatea lui Dumnezeu este trăsătura fundamentală a credinței iudaice. Cu siguranță, încă din tinerețe, Pavel, ca un iudeu devotat, rostea *shema* de două ori pe zi (Deut. 6,4) și cunoștea în mod sigur obligațiile iudaice, începând chiar cu porunca din Ieșire 20,3: *Să nu ai alți dumnezei în afară de Mine*.³⁵

Această credință paulină este evidentă în discuția cu privire la jertfele aduse idolilor (I Cor. 8,1), unde primul său instinct a fost acela de a reafirma această credință ancestrală: *...știm că idolul nu este nimic în lume și că nu este alt Dumnezeu decât Unul singur* (I Cor.8,4). El, practic, își mărturisește *shema*, lucru pe care îl face și în alte locuri din Sfânta Scriptură (Efes. 4,6; Rom. 3,30; I Tim. 1,17; 2,5; 6,15-16). Această credință este prezentă și în cuvântarea din Areopag, cuvântare care este *o expunere în fața neamurilor păgâne a monoteismului biblic-a Dumnezeului Unic și Proniator*³⁶.

Pavel manifestă o vădită adversitate față de idolatrie și o exprimă printr-o atitudine specific iudaică, atitudine însoțită de teamă, spaimă și dispreț. Portretul lucanic al lui Pavel în Atena îl prezintă pe acesta ca fiind îndârjit cu duhul, *văzând că cetatea este plină de idoli* (F.A. 17,16), și îl arată denunțând idolatria (F.A.

³³ James. D.G Dunn, *The Theology*, p. 45 .

³⁴ Ibidem.

³⁵ F. Hahn, *The Confession of the One God in the New Testament*, în HBT2, 1980, p. 73 (cf. James D.G. Dunn, *The Theology*, p. 32) .

³⁶ Constantin Preda, *Credința și viața Bisericii primare*, p. 206.

17,29). Cu siguranță că sentimentul a fost cu atât mai puternic cu cât Pavel își amintea de întoarcerea tesalonicenilor la Dumnezeu, de la idolatrie (I Tes. 1,9). În contrast cu acești idoli morți Dumnezeu este *Dumnezeul cel viu și adevărat* (I Tes. 1,9).³⁷

Aspectul distinct al credinței iudaice, dat de unicitatea lui Dumnezeu, trebuie totuși văzut în paralel cu un alt aspect ce caracteriza majoritatea cultelor religioase ale vremii: cele mai multe dintre acestea se bazau pe ideea unui singur Dumnezeu în fruntea unei ierarhii de divinități.³⁸ Mai mult decât atât, multe atitudini filozofice îl concepeau pe Dumnezeu ca unul, iar celelalte divinități erau considerate a fi manifestări ale dorinței și voii acestuia în diferite sfere de acțiune.³⁹ O caracteristică a acestei perioade tolerante a elenismului a fost aceea de a încerca recunoașterea divinității în numeroase forme de manifestare.⁴⁰ Respectul, înțeles ca onoare datorată divinității, după obiceiurile străvechi, ducea și spre un inseparabil și necesar respect pentru alte divinități și cultele lor. Iudaismul, însă, era caracterizat de o puternică intoleranță în recunoașterea altor zeități ca manifestare a lui Yahweh⁴¹.

R. M. Grant afirmă că criticismul creștin de mai târziu, îndreptat asupra antropomorfismului, este îndatorat în egală măsură atât criticismului elen asupra divinităților tradiționale, cât și polemicii iudaice îndreptate împotriva idolatriei⁴².

În pofida unor atitudini filozofice care încercau o reducere a numărului zeilor, orașe ca Atena își apărau gloria intelectuală tradițională tocmai prin aceea că erau pline de idoli. În antiteză cu aceștia se aflau iudeii care refuzau să-și imagineze forma lui Dumnezeu și manifestau respingere față de o devoțiune pentru lucruri sau imagini realizate de oameni, așa cum se întâmpla în cazul grecilor și al romanilor. Poetul roman Juvenal, în secolul al-II-lea, satiriza caracterul, aparent neclar, al credinței iudeilor, spunând că aceștia nu venerază nimic altceva decât norii și o divinitate din ceruri.⁴³

³⁷ James D.G. Dunn, *The Theology*, p. 32. Expresia *Dumnezeul cel viu*, este întâlnită frecvent în Noul Testament: Rom. 9,26; II Cor. 3,3; 6,16; I Tim. 3,15; 4,10, dar și în Vechiul Testament: Deut. 2,26; Is. 37,4,17; Ps. 84,2.

³⁸ R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven, Yale, 1981, p. 7.

³⁹ R. MacMullen, *Paganism*, p. 87. Se poate vedea de asemenea, în această chestiune H. Chadwick, *Origen: Contra Celsum*, Cambridge, Cambridge University, 1953, p. 16-20.

⁴⁰ R. MacMullen, *Paganism*, p. 14, p. 83-84 și p. 90. MacMullen subliniază faptul că Zeus se regăsește sub diferite variațiuni: Zeus Sarapis, Zeus Dionysus, Zeus Ammon, Zeus Baal sau chiar Zeus Ahuramazda sau Zeus Helios Sarapis, în această perioadă istorică.

⁴¹ James D.G. Dunn, *The Theology*, p. 34.

⁴² Robert M. Grant, *Gods and the One God*, Philadelphia, Westminster, 1986, p. 76-77.

⁴³ James D.G. Dunn, *The Theology*, p. 34.

Acest monoteism, specific iudeilor, i-a făcut remarcă pe aceștia în antichitate și s-a manifestat în intoleranță și atacuri împotriva idolatriei. Pavel a manifestat și el o astfel de atitudine cu privire la imaginea lui Dumnezeu: *Zicând că sunt înțelepți, au ajuns nebuni. Și au schimbat slava lui Dumnezeu Celui nesticăcios cu asemănarea chipului omului celui stricăcios și al păsărilor și al celor cu patru picioare și al târâtoarelor* (Rom.1,22-23)⁴⁴.

Unii teologi, când se referă la monoteismul iudaic, aduc în atenție o chestiune importantă apărută în cea de-a doua perioadă a Templului (536 î. H. – 70 d. H.), și anume numeroasele personaje sau figuri ce ocupau locuri intermediare între persoana lui Dumnezeu și lume⁴⁵, dar amintesc și de sugestiile cu privire la un sincretism iudaic, sugestii și aluzii apărute în diaspora iudaică⁴⁶. Pare să fie vorba de o dezvoltare deosebită, din punct de vedere numeric, a numelor și persoanelor angelice, în cei 200 de ani de dinainte de Pavel, chiar dacă această dezvoltare nu a fost nici o clipă o amenințare reală la adresa monoteismului iudaic⁴⁷. A fost, însă, o oportunitate pentru apologeții iudei de a conceptualiza divinitățile altora și de a-i privi ca parte din *suita* cerească a lui Yahweh⁴⁸ sau ca și îngeri puși de Yahweh să stăpânească peste aceste popoare (Deut. 32, 8-9, Daniel 10,13, 20-21)⁴⁹. Astfel, în iudaism, ideea de Înțelepciune divină⁵⁰ nu se referă la o ființă divină independentă de Dumnezeu. Ea devine un mod potrivit pentru a se vorbi despre imanența lui Dumnezeu, fără o coborâre a Lui din transcendent (Proverbe 8,22-31; Baruh 3,9-27; Isus Sirah 24,1-22).

În ceea ce privește concepția paulină, ea urmează, fără îndoială, principiile monoteismului iudaic, însă, în I Corinteni 8,5-6 Pavel face o afirmație care lasă loc unor comentarii ambivalente : *Căci deși sunt așa-zisi dumnezei, fie în cer, fie pe pământ – precum și sunt dumnezei mulți și domni mulți - Totuși pentru noi este un singur Dumnezeu, Tatăl, din Care sunt toate și noi întru El*. Limbajul paulin este neclar aici. În Gal. 4,8 Pavel afirmă că zeii adorați de neamuri *...din fire nu sunt dumnezei* (este vorba aici de o aserțiune specific iudaică, aserțiune ce poate

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Margaret Barker, *The Great Angel: A Study of Israel's Second God*, London, în SPCK, 1992, p. 82 .

⁴⁶ A se vedea în acest sens C. E. Arnold, *The Colossian Syncretism: The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae*, Tübingen, Mohr, 1995.

⁴⁷ H. J. Wicks, *The Doctrine of God in the Jewish Apocryphal and Apocalyptic Literature*, New York, Ktav, 1971, p. 122 .

⁴⁸ G. B. Caird, *Principalities and Powers*, Oxford, Clarendon Press, 1956, p. 11-12.

⁴⁹ Walter Wink, *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence*, Philadelphia, Fortress Press, 1986, vol.1, p. 92.

⁵⁰ J. D.G. Dunn, *Christology in the Making*, London, 1989, p. 169, 171, 173-174 .

fi regăsită și în Is. 37,19, Ier. 2,11;5,7;16,20, Înțelep. Sol. 12,27). Este posibil ca afirmația ambiguă din I Cor. 8,5-6 să fie una deliberată, Pavel nefiind interesat de existența ontologică a altor divinități, ci, fiind interesat de aceea că orice este adorat în mod practic este pentru acea persoană un zeu, dorind, în același timp, să pună cât mai mult accent pe *slăbiciunea* din Corint⁵¹. Intenția evidentă a lui Pavel a fost aceea de a sublinia forța și importanța mărturisirii lui Dumnezeu ca fiind Unul.

Foarte interesantă este și implicarea lui Pavel într-un alt aspect al discuției privitoare la idoli, aspect în care idoli sunt identificați cu demonii (I Cor. 10, 20-21). Aceștia sunt cei mai vechi zei ai Greciei, sunt puterile impersonale, care constituie, la origine, noțiunea principală a întregii lumi divine grecești. Divinități inferioare, unii apar ca ființe independente, alții însă nu sunt decât derivațiuni din zeii mari sau, de cele mai multe ori, nuclee din care s-au dezvoltat marile divinități. Cunoscuți sub nume colectiv, demonii apar în imaginația poporului ca puteri divine, bune ori rele, sau chiar neutre.⁵² Este posibil ca utilizarea termenului *demon, diavol* să fie rezultatul deliberat al unui ecou din Deut. 32,17, deoarece în I Cor. 10,22 se regăsește un alt ecou din Deut. 32,21, care subliniază ideea că idolul *nu este Dumnezeu*.

Este posibil ca Sfântul Apostol Pavel să fi lăsat intenționat nelămurit statutul altor zei sau demoni din cel puțin două motivații : fie deoarece pentru el ultima realitate este Dumnezeu și orice altceva ar fi doar o denaturare și o distorsionare a acestei realități, fie pentru că acei demoni sau idoli au o realitate existențială proprie (ca proiecții umane ale altor zei sau ca demoni reali), realitate care poate avea un efect atât de dezastruos, încât nu trebuie să i se lase nici un spațiu pentru a se manifesta⁵³.

Un termen care apare mai des în exprimarea paulină este acela de *Satana* (acest termen apare în Rom. 16,20; I Cor.5,5;7,5; II Cor. 2,11;11,14;12,7; I Tes. 2,18; II Tes. 2,9; I Tim. 1,20 și sub alte denumiri ca *dumnezeul veacului acestuia* - în II Cor. 4,4 , *Beliar* , în II Cor. 6,15, *cel rău* - în II Tes.3,3; *stăpânitorul puterii văzduhului*, în Efes. 2,2 și *diavolul* - Efes. 4,27; 6,11; I Tim.3,6-7; II Tim. 2,26), termen care este folosit pentru a desemna o forță ostilă lui Dumnezeu, dar permisă de acesta. Astfel, creștinii sunt îndemnați la slujirea voii lui Dumnezeu. Sfântul Pavel amintește de *Satana* în I Cor.5,5, unde este vorba despre un membru al comunității care este dat Satanei pentru a-i fi salvat duhul. O

⁵¹ Walter Wink, *Unmasking the Powers*, p. 113 și p. 125.

⁵² Iustin Moisescu , *Activitatea Sfântului Apostol Pavel* , p. 67.

⁵³ James D.G.Dunn, *The Theology*, p. 37.

situație similară se întâlnește în I Tim. 1,20⁵⁴. În II Cor. 12,7 aflăm despre un *mesager al Satanei*, care-i dă posibilitatea lui Pavel să învețe una din lecțiile sale prețioase, după cum reiese și din II Cor. 12,9-10.

4. Sensul paulin al cunoașterii lui Dumnezeu – relația personală cu Iisus Hristos

Natura și existența lui Dumnezeu sau a zeilor au fost subiecte predilecte ale discuțiilor filosofice încă de la începuturile umanității.

Convingerile iudaice străvechi erau înrădăcinate foarte adânc în ceea ce a însemnat experiența revelației, în chemările făcute lui Avraam și Moise, în inspirația venită prin profeți, în imaginile create de psalmiști, sau în înțelepciunea venită de sus, ori viziunile sau experiențele mistice trăite de unii⁵⁵. Cu astfel de convingeri și cu motivația acestora era obișnuit și Pavel.

Cu toate acestea, portretul lucanic făcut Sfântului Pavel în predicile acestuia din F.A 14, 15-17 și F.A 17,24-29, indică o teologie a acestuia cu un caracter mai flexibil decât cea din Rom.1,19-32⁵⁶. Argumentele de ordin natural folosite aici sunt în aceeași măsură, iudaice și elenistice⁵⁷.

În Rom.1,26.28 ideea de a trăi după *fireasca rânduială*, precum și acțiunile, ce sunt legate de această idee, sunt caracteristice și distincte chiar pentru filozofia stoică⁵⁸. Se observă, însă, că și Pavel a pornit de la o *cunoaștere a lui Dumnezeu* (Rom.1,19) care depinde și este strâns legată de revelația divină:

⁵⁴ Walter Wink, *Unmasking the Powers*, p. 16.

⁵⁵ James D. G. Dunn, *The Theology*, p. 46.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem. În F.A. 17 se pot observa câteva relaționări interesante: v. 24-25 sunt legate de Ieș. 20,11; Ps.145,6; Is. 42,5; 57,15-16; Înțelep. Sol. 9,1-3,9; v.26-27 sunt legate de Fac.1,14; Deut. 32,8; Ps.74,17; Înțelep. Sol. 7,18; v.27-28 legate de Ps.145,18; Ier. 23,23. (cf. James D. G. Dunn, *The Theology*, p. 46).

⁵⁸ Termenul *fire* nu este un concept iudaic ci unul elen, stoic, chiar ideea de a trăi în armonie cu firea fiind un ideal al acestui curent (cf. James D. G. Dunn, *The Theology*, p. 46). Trebuie precizat faptul că în *filosofia stoică, Dumnezeu și lumea constituie un tot unitar, elementul divin confundându-se cu elementul material în mod panteist. Întemeindu-se pe materialism și panteism, filosofia stoică urmărește să descopere individului binele suprem, precum și metoda de a și-l însuși. Logica, fizica și morala, cele trei părți ale sistemului stoic, sunt strâns legate între ele. Logica tratează, în linii generale, problema cunoașterii. Fizica, un împrumut din Heraclit, Empedocle, Parmenide, Aristotel, Platon și Pitagora, explică legile universului și precizează locul pe care omul îl ocupă în lume. Morala cere omului să se supună rațiunii, reproducând, prin faptele sale, însăși legea universală, pe care o cunoaște prin legile fizice.*(cf. Iustin Moisescu, *Activitatea Sfântului Apostol Pavel*, p. 46-48).

*Pentru că ceea ce se poate cunoaște despre Dumnezeu este cunoscut de către ei, fiindcă Dumnezeu le-a arătat lor*⁵⁹.

Termenul *cunoaștere*, în limba greacă, se referă la o percepție rațională, însă și concepția iudaică îmbrățișează o cunoaștere dintr-o relație personală. A-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă și a-L slăvi (Rom.1,21), dar înțelepciunea omenească este nepotrivită pentru a atrage acea cunoaștere (I Cor. 1,21) așa încât a-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a fi cunoscut de către El (Gal. 4,9), deci a avea parte de o relație cu Acesta, relație ce presupune pe lângă cunoștință și obligații⁶⁰. Astfel, asemenea modului în care și Sfânta Scriptură ne arată (Ps.9,10; Is. 43,10; Mih. 6,5), cunoașterea lui Dumnezeu înseamnă experiența unor relații cu El (Rom.1,28, Ef.1,17; Col. 1,10) la nivel personal (I Cor.8,3;13,12; Gal.4,9)⁶¹.

Un astfel de caracter personal l-a avut evenimentul chemării lui Pavel, eveniment pe care acesta și l-a amintit mereu ca pe o revelație. Astfel, Evanghelia a venit la el *prin descoperirea lui Iisus Hristos* (Gal.1,12), când *Dumnezeu M-a pus deoparte ca să descopere în mine pe Fiul Său* (Gal. 1,16). Mai mult, în II Cor. 4,6 Pavel spune: *Fiindcă Dumnezeu Care a zis : strălucească din întuneric lumina, El a strălucit în inimile noastre, ca să strălucească cunoștința slavei lui Dumnezeu*. Acest sens al cunoașterii lui Dumnezeu, ca revelație personală, se regăsește și în I Cor.2,7-13 unde *înțelepciunea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă, ni se descoperă prin Duhul Său*⁶².

Apostolul Pavel, în corespondența corintiană, amintește că este conștient de *vedenii și descoperiri de la Domnul* (II Cor. 12,1), chiar amintind de o experiență mistică a unei călătorii cerești (II Cor.12, 2-4)⁶³. El dă și un sens personal în această experiență a lui Dumnezeu harului și puterii care a însoțit-o pe aceasta. Astfel, harul lui Dumnezeu către el sau în el nu a fost fără rost, ci a fost în mod efectiv cu el în munca de apostolat: *Dar prin harul lui Dumnezeu sunt ceea*

⁵⁹ J. Dupont, *Gnosis.La conaissance religieuse dans les Eptres de Saint Paul*, Louvain: Nauwelarts, Paris, Ed. Gabalda, 1949, p. 20-30.

⁶⁰ G. Bornkamm, *The Revelation*, p. 56.

⁶¹ James D. G. Dunn, *The Theology*, p. 47.

⁶² Ibidem.

⁶³ J. W. Bowker, *Merkabah' Visions and the Visions of Paul*, în *Journal of Semitic Studies*, 1971, nr.16 (2), p. 157-173, susține posibilitatea ca Pavel să fi practicat o formă de misticism iudaic înainte de convertirea lui. Mai mult decât atât, ideea lui privitoare la mântuire ca transformare personală și fizică este legată de ideile prezente în apocalipsul iudaic și în practica lui mistică, a cărei principală motivație a fost cunoașterea lui Dumnezeu și a misterelor cerești. (cf. C. R. A. Morray-Jones, *Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition*, în S.S., 1992, 43, p. 1-31 și J. M. Scott, *The Triumph of God in II Cor.2,14: Additional Evidence of Merkabah Mysticism in Paul*, în NTS, 1996, 42, p. 260-281.

ce sunt; și harul Lui care este în mine n-a fost în zadar... (I Cor.15,10). Același aspect al harului lui Dumnezeu este subliniat și în Gal. 1,15, unde el este puterea care a realizat convertirea apostolului și motivul și explicația succesului său misionar (Rom.15,15; I Cor. 3,10; Gal. 2,9). Faptul că termenii *har* și *putere* sunt aproape sinonimi în gândirea paulină este dovedit și de modul în care vorbește despre *Evanghelia lui Hristos, fiindcă ea este puterea lui Dumnezeu*, ea fiind cea care realizează mântuirea (Rom.1,16), arătând și că harul lui Dumnezeu i s-a dat lui *prin lucrarea puterii Sale* (Efes.3,7; I Cor. 1,18)⁶⁴.

Sensul unei relații personale cu Dumnezeu este dovedit și de faptul că Pavel își trăiește viața *înaintea lui Dumnezeu* (I Tes.1,3; 3,9) sau *de partea lui Dumnezeu* (II Cor.2,17). El vorbește liber despre Dumnezeu (II Cor.3,4-6) și observă efectul predicilor Sale pe care îl atribuie tot lui Dumnezeu (I Cor.2,4-5; I Tes.1,5). Cele trei mari roade ale Duhului: dragostea, bucuria și pacea sunt atribuite de Pavel tot lui Dumnezeu (Rom. 5,1,5; 15,13)⁶⁵.

Același sens îl regăsim în rugăciunea lui Pavel, nu în modelele convenționale de mulțumire pe care le întâlnim în epistolele sale⁶⁶, ci în constanța sa în rugăciune (Rom.1,9-10), constanță ce sugerează o viață trăită într-o foarte strânsă legătură cu Dumnezeu. Această adâncime a relației se mai poate observa și în adăugarea termenului *meu* alături de Dumnezeu: *Mulțumesc întâi Dumnezeului meu...* (Rom.1,8), dovedind o relație ce este înțeleasă și explicată în termeni foarte personali (această alăturare mai poate fi găsită și în I Cor.1,4; Filim. 4 și Filip. 1,3).

Persoana Mântuitorului Iisus Hristos este strâns legată de sensul paulin al cunoașterii lui Dumnezeu și al relației cu Acesta. Astfel, revelația transformatoare de pe drumul Damascului a fost cea a Fiului lui Dumnezeu în el (Gal. 1,16), cunoașterea lui Dumnezeu a venit la Pavel *pe fața lui Hristos* (II Cor. 4,6), apoi harul Domnului (Hristos) este cel pe care îl are ca putere în slăbiciuni (II Cor. 12,9), pacea și harul pe care le dorește cititorilor epistolelor sale, le atribuie Domnului Iisus Hristos în aceeași măsură ca lui Dumnezeu Tatăl (Rom. 1,7). Rugăciunile sale sunt îndreptate spre Dumnezeu prin Hristos (Rom. 7,25).

În concluzie vom preciza că în centrul gândirii pauline se află Dumnezeu, convingere fundamentală care este prezentă peste tot în epistolele sale. Chiar dacă cei mai mulți oameni aveau convingerea existenței lui Dumnezeu, prin gândirea paulină și moștenirea iudaică a acesteia, s-a întărit ideea că Dumnezeu este unul,

⁶⁴ James D. G. Dunn , *The Theology* , p. 48 .

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ W. G. Doty, *Letters in Primitive Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1973, p. 31-33.

în opoziție cu politeismul lumii greco-romane. Acest Dumnezeu Unul este și creatorul lumii și judecătorul acesteia, lucru de care Pavel relaționează cunoașterea lui Dumnezeu și mântuirea. Acest Dumnezeu unic este și Dumnezeul lui Israel, chestiune ce aduce o oarecare tensiune în teologia unui iudeu care are cunoștința chemării sale pentru a fi apostol al neamurilor.

Acțiunea divină în lume nu este limitată de Apostolul Pavel la poporul ales. Divinitatea pe care el o vestește nu este un Dumnezeu al evreilor, ci și al păgânilor (Rom.3,29). Creator al tuturor, Dumnezeu poartă grijă de toate neamurile, hotărând locul și durata vieții fiecărui popor⁶⁷.

Creștinismul pe care îl propovăduiește Apostolul Pavel încearcă să exprime atât cele mai bune aspirații ale iudeilor, încredințate prin revelația divină, cât și cele ale grecilor, cunoscute din înțelepciunea omenească.⁶⁸ Nu trebuie uitată însă părerea lui Constantin Gheorghe, potrivit căruia *creștinismul este mai întâi el însuși și nu vrea să fie comparat decât cu el însuși*⁶⁹.

BIBLIOGRAFIE

1. **Biblia sau Sfânta Scriptură**, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1997;
2. **Ioan Bria** – *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1994;
3. **Catherine Bell**, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford, Oxford University Press, 1991 ;
4. **Donald Guthrie**, *New Testament Introduction*, DownersGrove, Illinois S.U.A, 1990;
5. **Douglas Moo**, *The Epistle to the Romans*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan-Cambridge 1996;
6. **J. Hering**, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, London 1962;
7. **Abraham J. Malherbe**, *The Inhospitality of Diotrephes*, în *God's*

⁶⁷ Iustin Moiescu, *Activitatea Sfântului Apostol Pavel*, p. 246 .

⁶⁸ Constantin Gheorghe, *Judaism și elenism în epistolele Sfântului Pavel*, în S.T. XXV (1973), nr. 9-10, p. 658 .

⁶⁹ Constantin Gheorghe, *Judaism și elenism*, p. 659 .

- Christ and His People : Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl*, Oslo, Bergen, 1977;
8. **Idem**, *Paul and the Thessalonians; The Philosophic Tradition of Pastoral Care*, Philadelphia, 1987;
 9. **Idem**, *Social Aspects of Early Christianity*, Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, 1977;
 10. **Idem**, *Conversion to Paul's Gospel .The Early Church in Its Context: Essays in Honor of Everett Ferguson*, ed. Abraham J. Malherbe, Frederick W. Norris & James W. Thompson (Leiden, Brill, 1998);
 11. **Anthony J. Tomasino**, *Judaism before Jesus*, InterVarsity Press, Leicester, England, 2003;
 12. **A. T. Hanson** , *The Wrath of the Lamb* , London: SPCK , 1957 ;
 13. **Balcă N.**, *Istoria filosofiei antice*, Ed. Institutului biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1982;
 14. **C. E. Arnold**, *The Colossian Syncretism: The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae* , Tübingen , Mohr , 1995;
 15. **Christiaan J. Beker**, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia, 1980;
 16. **Constantin Preda**, *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor* , în S.T., seria a II-a , anul LIV, nr.1-2 , 2002;
 17. **E. R. Goodenough**, *Jewish Symbols in The Greco – Roman Period*, *Bollingen Series* , New York: Pantheon, 1953;
 18. **Edwin Hatch**, *The Organization of the Early Christian Churches*, London , 1892;
 19. **F. V. Filson**, *The New Testament Against Its Environment: The Gospel of Christ the Risen Lord*, *Studies in Biblical Theology* , London, 1950;
 20. **G. Adolf Deissmann**, *Bible Studies : Contributions to the History of the Language, the Literature and the Religion of Hellenistic Judaism and Primitive Christianity*, Kessinger Publishing Company, 2008;
 21. **G.B.Caird**, *Principalities and Powers*, Oxford, Clarendon Press, 1956
 22. **Gerd Ludemann**, *Paul the founder of Christianity*, Prometheus Books, New York, 2002;
 23. **George W. E. Nickelsburg**, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, Fortress Press, Minneapolis, 2005;
 24. **Grigorie Marcu**, *Saul din Tars*, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1939;

25. **Idem**, *Epistola Sf. Apostol Pavel către Tit*, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947;
26. **Idem**, *Antropologia paulină*, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1941;
27. **Idem**, *Paulinism și stoicism*, în anuarul XV (1938-1939) al Acad. Teologice „Andreane” din Sibiu;
28. **H. J. Wicks**, *The Doctrine of God in the Jewish Apocryphal and Apocalyptic Literature*, New York, Ktav, 1971;
29. **Iustin Moiescu**, *Activitatea Sfântului Apostol Pavel în Atena*, București, Ed. Anastasia, 2002
30. **J. D.G.Dunn**, *The Theology of Paul the Apostle*, Cambridge, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006;
31. **Idem**, *Christology in the Making*, London, 1989;
32. **Idem**, *Paul and the Mosaic Law*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 2001;
33. **J.Dillon**, *The Middle Platonists*, London, Duckworth/ Ithaca: Cornell University, 1977;
34. **M. Goodwin**, *The Living God*, Yale, 1992;
35. **M. Smith**, *Palestinian Judaism in the First Century in Israel: Its Role in Civilisation*, New York;
36. **Munteanu Liviu**, *Viața Sf. Apostoli*, Ed. EOR, Cluj, 1945;
37. **N. T. Wright**, *Paul*, Fortress Press, Minneapolis, 2005;
38. **Nicolaescu I.**, *Cronologia paulină*, București, 1942;
39. **Nicodim Mitropolitul**, *Primele zile ale Creștinismului*, vol. 3, Tipografia Sf. Mănăstiri Neamțu, 1938;
40. **Nils Alstrup Dahl**, *The Crucified Messiah and Other Essays*, Minneapolis, 1974;
41. **Richard B. Hays**, *The Conversion of the Imagination, Paul as the Interpreter of Israel's Scriptures*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 2005;
42. **Robert Henry Charles**, *Religious Development Between the Old and the New Testaments*, Londra, 1998;
43. **Sabin Verzan**, *Sfântul Apostol Pavel*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996;
44. **Sanders E.P.** *Paul and the Palestinian Judaism*, Fortress Press, Minneapolis;
45. **Stelian Tofană**, *Iisus Hristos, Arhiereu veșnic, după Epistola către Evrei*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Ediția a II-a, revizuită și îmbunătățită, Cluj- Napoca 2000;

46. **Idem**, *The Dimension of Being Unity of the Church in New Testament Terminology*, in "Sacra Scripta", Review of the Center for biblical Studies, Cluj-Napoca 2004, nr.2;
47. **Idem**, *Studiul Noului Testament, Curs pentru anul I de studiu*, Cluj-Napoca 2005;
48. **Silviu I. Negruțiu, Dan E. Moldovan, Florin Codrea, Mirela Mățăoanu, Stelian Tofană** (coordonator), *Cercetarea biblică noutestamentară românească – Ghid bibliografic* - Cluj-Napoca 2004;
49. **Sofron Vlad**, *Convertirea Sf. Apostol Pavel*, Biblioteca Cercurilor Religioase, nr. 1, București, 1929;
50. **Troels Edgar Pedersen**, *Paul beyond the Judaism/Hellenism divide*, Westminster John Knox Press, London, 2001;
51. **Idem**, *Paul and the Stoics*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2000;
52. **W. A. Meeks**, *The Mural World of the First Christians*, Philadelphia, 1986;
53. **Idem**, *The first urban Christians. The social world of the apostle Paul*, Yale University Press, New Haven and London, 2003;
54. **Walter Wink**, *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence*, Philadelphia, Fortress Press, 1986.

III. *TEOLOGIE PATRISTICĂ*

SAINT CYRIL OF ALEXANDRIA'S THEOLOGY OF THE EUCHARIST

Pr. dr. John Anthony McGUCKIN
Columbia University, New York
SUA

Abstract

Cyril of Alexandria (c. 378-444), known in antiquity as the *sphragis ton pateron*, the 'seal of the Fathers' is one of the most important of the all the *Early Christian Greek theologians*, and was a major protagonist in the great Christological crisis of *the 5th century Church*. The conciliar debate which he initiated at the Council of Ephesus (431) went on to determine the agenda of three following Oecumenical councils up to the seventh century. To this extent he is rightly regarded as one of the chief exponents of the Church's Christology, though his work, of course, built upon important patristic predecessors.

The doctrine of the Eucharist were thus the primary methods he used to assess the validity of theological speculation, renewing a pattern of procedure he had inherited from the earliest Fathers, and one which would endure after him as substantive to Orthodoxy. Cyril discusses the Eucharist as a paradigm of *incarnate soteriology* in several key passages, many of which have been neglected because they did not form part and parcel of his dogmatic controversial works.

Keywords: *Cyril of Alexandria, the 5th century Church, the doctrine of the Eucharist, incarnate soteriology, Early Christian Greek theologians.*

Cyril of Alexandria (c. 378-444), known in antiquity as the *sphragis ton pateron*, the 'seal of the Fathers' is one of the most important of the all the Early Christian Greek theologians, and was a major protagonist in the great Christological crisis of the 5th century Church. The conciliar debate which he initiated at the Council of Ephesus (431) went on to determine the agenda of three following Oecumenical councils up to the seventh century. To this extent he is rightly regarded as one of the chief exponents of the Church's Christology,

though his work, of course, built upon important patristic predecessors¹. In the fields of Biblical commentary², Christology³, Pneumatology⁴, and Missionary strategy⁵, he is an outstanding figure. Cyril probably thought that it would be his extensive scripture commentaries that would earn him lasting fame, but it was his Christological apologetic that achieved this result. Unfortunately his exegesis has been extensively neglected because of the controversial writings, and as a result generations of patristic interpreters have created a highly imbalanced picture of Cyril's thought; looking only at a very few texts, and at them only through the narrowest of lenses. It is for such reasons, perhaps, that it was not often seen, until relatively recent times⁶, that a significant core of his Christological argument against Nestorius was not merely the defence of the title *Theotokos*, but the elevation of the traditional Eucharistic theology of his Church, as a synopsis of the oecumenical doctrine of salvation⁷.

Underlying all of St. Cyril's soteriological teaching is the basic principle that the Divine Word stooped down to heal humanity's ontological collapse in the mystery of the Incarnation. It was a collapse caused by the race's alienation from the intrinsic source of life which was the Godhead. The lapse from life came about on account of human sin⁸, and it had a two-fold result: first the loss of the divine vision, or loss of communion with the deity, which we may call humanity's

¹ Most notably, Origen and St. John Chrysostom, for exegesis, & St. Athanasius for Christology. He resists Origen's metaphysical ideas (see Epistle 81 To the Monks of Phua), but follows the exegetical tradition closely in many instances (see Wickham, 1983. p. xv. fn. 12 for specifics). Leaving behind the style of Didymus the Blind he returns to a more sober form of allegorism that is reminiscent of the mainline commentaries and Homilies of Origen himself. See, for example: J.A McGuckin. '*Moses und das Geheimnis Christi in der Exegese des Cyrill von Alexandrien.*' Tubingen Theologische Quartalschrift. 4. 1998. 272-86.

² c.f. A Kerrigan. *St. Cyril of Alexandria: Interpreter of the Old Testament*. Rome. 1952; & RL Wilken. *Judaism and the Early Christian Mind : A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology*. London. 1971.

³ J.A. McGuckin. (1994); SA McKinion. (2001).

⁴ Du Manoir (1944).

⁵ c.f. J. McGuckin. '*The Influence of the Isis cult on St. Cyril of Alexandria's Christology.*' *Studia Patristica* 24. Leuven. 1992. pp. 191-199.

⁶ Betz (1955), Caraza (1968), Chadwick (1951), Gebremedhin (1977), Welch (1994). There had been earlier studies of Cyril's Eucharistic theology but most of them turned around Roman Catholic-Protestant eucharistic controversy and were fixated on how he understood the concept of the Eucharistic 'change' of elements: Mahé (1907), Du Manoir (1944), Michaud (1902), Struckmann (1910), and Weigl (1905).

⁷ c.f. Welch (1994). pp. 104-130.

⁸ The overall theory was ably set out by St. Athanasius in his *Contra Gentes* and *De Incarnatione*.

moral, or mystical, defection from meaning; secondly, that moral collapse as manifested directly and immediately in the lapse of the human existential condition from ontological stability. In other words with sin came the loss of the divine communion. With the loss of the divine communion came physical death and its concomitant corruption. Like many of the Fathers before him, especially St. Athanasius, Cyril saw the Incarnation as first and foremost a mystery of dynamic salvation; and that salvific offer was fundamentally related to the manner in which the Divine Logos gave back the gift of immortality to humankind. For Cyril, the Logos' entry into human flesh, in a mystery of Incarnate transformation, is the archetype of the energy by which he saves mankind; that is by which he transforms human flesh from the pointlessness of mortality and ignorance, to an immortalised and transfigured destiny of communion.

This is why, for Cyril, the doctrine of the Eucharist is one of the primary analogies of how the mysterious dynamic of salvation works. The Eucharist is thus the revelatory symbol of the dynamic of salvation conferred by the Incarnation; and also the test case of when Incarnational theology has gone wrong. For Cyril, Nestorius' thought on the person of Christ and the status of the Virgin Mary, was clearly misguided because it could not embrace the Church's living faith in the Eucharistic mystery, and did not resonate with the Church's traditional readings of the holy scriptures and the wide range of biblical 'types' which they contained of the Incarnation.⁹ The doctrine of the Eucharist, and the traditional Patristic reading of the holy scriptures, were thus the primary methods he used to assess the validity of theological speculation, renewing a pattern of procedure he had inherited from the earliest Fathers, and one which would endure after him as substantive to Orthodoxy¹⁰.

For such reasons the Eucharist features regularly and prominently in his Christological reflection.

He considers it as a major indication of the dynamic of the Logos' principle of salvation offered to humankind in the larger mystery of the incarnation. His *idée maitresse* is that God is by nature Life and Life-Giver. The power (the *dynamis* or *energeia*) of life is that *proprium* which God alone can confer on the human race, by which means humanity stands in relation to the deity as client to benefactor, and thereby expresses the fundamental act of the Race's reverence (*eusebeia*) in recognising God as Lord and Master of its life. His

⁹ *c.f.* McKinion. (2001) pp. 181-223; McGuckin (1994). pp. 175-226.

¹⁰ Cyril is one of the first to bring to the fore the theological method of the citing of patristic 'authorities' to demonstrate the ecclesial 'Tradition'. It will become standard procedure after him.

favoured term for the Eucharist, the ‘Life-Giving Blessing’¹¹, reflects this philanthropy (*eulogia*) of the Life-Giver. Since humanity is in a compromised ontological condition, wherein *Ptharsia* (corruptibility) is its immediate problem (involving death, and sickness, and all the range of human suffering), the reception of the benefit of the power of Life (*he dynamia tes zoes*) is precisely what is meant by ‘salvation’. It is not some merely theoretical blessing, but a gift of reconciliation from God that restores to corrupted mortality the power of life which enables a human being to rise to communion with God in grace, and thereby move to a destiny of graced life, and turn away from the natural human lot of corruption and death. For Cyril, this double aspect of salvation is absolutely important: on the one hand, a grounding in the ontological realities of the body and its possession (or loss) of the force of *Zoe*; and on the other hand the capacity afforded by the possession of the *dynamis* of life, to ascend to communion with God. Both aspects, physical restoration, and spiritual enlightenment, are conveyed by St. Cyril under the generic term of the ‘restoration of the Image’ by the Incarnate Logos. In insisting on both aspects of this soteriological truth, Cyril amplified on St. Athanasius, and this was unquestionably his chief reason for the deep aversion he had for Nestorius. The latter’s approach to salvation theology, he believed, was unable to conceive of this necessary mystical affinity between the body and the spirit in the Incarnation of the Logos who brought to a strange but life-giving union in his own person the previously disparate realities of Godhead and flesh.

Cyril discusses the Eucharist as a paradigm of incarnate soteriology in several key passages, many of which have been neglected because they did not form part and parcel of his dogmatic controversial works. The first of them survives only in two fragments¹² from the patristic *catenae* of commentaries on Gospel passages for Church preaching. In his remarks on the Institution Narrative in Matthew’s Gospel, Cyril describes how the Lord first took bread and gave thanks, and then distributed it to be eaten. This, he says, was in order to show the Church a model of eucharistic prayer in the double aspect of spiritual and

¹¹ For Cyril the descriptor *zoopoios* is invariably contained in his descriptions of the Eucharist. It is life-giving flesh (*sarx zoopoios* - his most common term) Com in Joann. 4.2; or the flesh of life (*he sarx tes zoes*) Com in Joann. 10.2; or the life-giving body (*zoopoion soma*), Letter. 55; or the body of life (*soma tes zoes*) Apol. orient. 1.1, Com in Lucam 22.23. PG 72. 912, Letter 55. It is the supreme instance of life-giving blessing (*eulogia zoopoios*) (frg. Com in Matt. 26.27. PG 72. 452; Com in Lucam.22.19. PG 72. 908; Com in Joann. 4.2; De adoratione. 7. PG. 68. 501).

¹² Com in Mt. frg. 289-290. Text in: Texte und Untersuchungen. 61. 255-256. E.T in DJ Sheerin (ed) *The Eucharist*. M.Glazier. pub. Wilmington. Delaware. 1986. pp. 224-229.

physical transformation: „For so it is that we also, when we place the [gifts] before the eyes of God have need of being radically reformed into a spiritual blessing, and by partaking of these gifts we might be sanctified in both body and soul”.¹³

The institutional words are not merely an indication that the bread and wine are a type or symbol (*tupos*) of the Lord's body. Cyril insists: „On the contrary he said quite plainly: “This is my Body. This is my Blood,” so that you may not suppose these things you see are a type; but rather that in some ineffable manner they are changed by God¹⁴, who is able to do all things, into the body and blood of Christ truly offered. Partaking of them we take into ourselves the life-giving and sanctifying power of Christ”.¹⁵

The physical sharing in the Eucharist, its appropriation by the believer, is a critical aspect of the mystery of salvation, for Cyril. Just as the Divine Logos ‘mingled himself’¹⁶ with humanity in order to lift corrupted materiality out of bondage and into the free life of God, so too the Eucharist is a making-present of the same dynamic mystery. Once again the Logos effects, in the dynamic interrelationship of deity and humanity in his own person, a transference of power that is designed to assist material humanity's ascent to the *energeia* of life. Cyril puts it in these terms: „It was necessary that through the Holy Spirit in us, and in a god-befitting manner, he should be mingled, so to speak, with our own bodies by means of his holy flesh and precious blood. These are ours for a life-giving blessing in the bread and wine...for God puts the power of life into the offerings, bringing himself down into our weakness, and he changes them into the energy of his own life”.¹⁷

Life is that *energeia* which God alone commands as the natural (*kata physin*) outflow of his own being, and that gift which he alone can confer on all

¹³ Com in Mt. frg. 289. Sheerin (1986). p. 225.

¹⁴ The terms Cyril uses for the eucharistic ‘change’ of the elements are: *metapoiein*, (frg. Com in Matt. 26.27. PG 72. 452); *metaplasthenai* (fr. Com in Matt. 26.27. PG 72. 452); and *methistanai*. (frg. Com in Matt. 26.27. PG 72. 452; Com in Lucam 22.19. PG.72. 912); all of which he uses interchangeably. The manner of the change was not an issue to him, simply an aspect of an act of divine power. The chief matter was the union of the divine and the human in the incarnate mystery, and how in the Eucharist this same union vivified the earthly gifts and made them a source of life-giving blessing. See Gebremedhin. (1977). p. 69.

¹⁵ Com in Mt. frg. 289. Sheerin (1986). p. 225.

¹⁶ The image of ‘mingling’ (*mixis*) denotes an early aspect of Cyril's theological discourse, prior to 433, afterwards radical criticism from the Syrians led him to put this form of words in the background.

¹⁷ Com in Mt. frg. 289. Sheerin (1986). p. 225.

other creaturehood. In its reception Mankind rises from that *Bios* which is its own natural life-condition to the *Zoe* which is the graced existential condition of those who see God and live in communion with him. This life, alone, is devoid of *Ptharsia*.

It is the reception of this presence which is salvation. And the presence is itself a dynamic mystery of transformation which works in us what was first effected in the incarnation of the Logos himself. In Fragment 290 of the *Matthew Commentary* Cyril gives a cameo of this fundamental understanding of the Eucharist as the dynamic of salvation: „*Since Christ was soon to rise with his own flesh and return to the Father, he gave us his own body and blood. This was so that we might have the presence of his body among us, for without the presence of Christ it is impossible for Man to be saved, or to be freed from death and sin, if we do not have Life with us. And it was so that through his body and blood the power of corruption might be undone, and so that he could dwell in our souls by the Holy Spirit, and that we might become partakers in holiness, and be called heavenly and spiritual men*”.¹⁸

Cyril's *Commentary on John* survives in greater extent. Here he shows himself one of the first of all the Fathers to interpret the Johannine passage on the Bread of Life¹⁹ in a eucharistic manner.²⁰ The *John Commentary*²¹ was written just before the Nestorian crisis broke, between the years 425 and 429. Already here are all the themes of Christological regeneration that he will later cite against Nestorius. The Eucharist is again the power of life that expels the force of death from mankind. It is a dynamic mystery of transformation: „*Christ therefore gave his own body for the life of the world. And through his own body he makes life dwell in us once again. I will try and tell you how this is, according to my ability. Since the Life-Giving Logos dwelt in the flesh, he refashioned that flesh into the good which is peculiar to him, I mean, Life; and he was joined with it in accordance with the ineffable manner of the union, and he rendered the flesh life-*

¹⁸ Com in Mt. frg. 290. Sheerin (1986) p. 226.

¹⁹ For Cyril revolving around Jn. 6.51, 53.

²⁰ Theophilus of Alexandria's *Sermon on the Mystical Supper* (PG 77. 1016-1029) not withstanding. M Richard has attributed this (formerly assigned to Cyril) to Theophilus and dated it to Great Thursday of 400, by which time Cyril had been studying at his uncle's side for 15 years. Much of the eucharistic doctrine can be assigned to Cyril's hand, especially this give-away aspect of the interpretation of Jn.6. It is interesting to see, in the final paragraphs of the sermon, how the Origenist monks are attacked as heterodox not least because they resisted a realist theology of the Eucharist. E.T. in Sheerin (1986) pp. 148-157.

²¹ PE Pusey. (ed). *SPN Cyrilli Arch. Alexandrini in d. Ioannis evangelium*. 3 vols. Oxford. 1872. E.T. Sheerin (1986) of Pusey (1872). vol. 1. pp. 518-520, 529-531, concerning Jn. 6.51-53.

*giving, just as he himself is life-giving by nature. This is why the body of Christ gives life to those who partake of it. Whenever it comes into mortals it expels death and displaces corruption, since within itself it perfectly contains the Logos who destroys all corruption”.*²²

The principle of the Logos' adoption of his own flesh into the divine life is critically important for Cyril. Just as the Word took to himself his own flesh and ineffably made it one, so that it was now no less than the body of the Word himself, so too this *Henosis* becomes dynamically paradigmatic of the manner in which the Logos uses the mystery of Incarnation as the spring of the salvation of the corrupted human race. It is Cyril's central vision, repeated time and again in controversy with Nestorius, that the Incarnation was not an idle play-acting on the part of God, rather the outreach of redemptive mercy, whereby he restored humanity's chief suffering, namely its alienation from God, and its concomitant lapse into corruption and death. If this link between the Word and his own body is denied (a profound union whereby the *dynamis* of the divine Life transfers freely between the two different realities) then the force of the Eucharist's salvific power must also be voided. For St. Cyril, the Eucharist and the theology of Incarnation are two confessions of the same mystery of regeneration: „*The Word is Life by nature*²³ *since he was begotten from the Life-Giving Father (Jn. 6.57). Moreover his holy body is no less life-giving, for it was in a manner gathered to, and indescribably united with the Word who engenders life in all things. This is why the body is considered to be his own, and is thought of as one with him. For after the Incarnation it is inseparable from the Word, except to that degree that one can understand that the Word from the Father, and the Temple from the Virgin, are not the same by nature.... and yet they are one by a coming-together and an unimaginable consilience. Since the flesh of the Saviour has become life-giving, as it is united to that which is by nature Life (namely the Word of the Father), so too whenever we taste of it, then we ourselves have life within us, and we are united to his flesh, just as it is to the Indwelling Word”.*²⁴

Cyril goes on to show how Christ always manifested divine power during his earthly life through the medium of bodily actions. The son of the widow of Nain, and the synagogue leader's daughter, were raised to life not merely by a word but also by physical touch. This, he argues is a sign of how the salvific

²² Com in Joann. 4.2. commenting on Jn. 6.53. Sheerin (1986) p. 228.

²³ *Soma tes kata physin zoes* ; Com in Joann. 4. PG 73. 601; and see Letter 55. in E Schwarz (ed). *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. 1.1.4. 60. 1.10f. Berlin. 1927.

²⁴ Com in Joann. 4.2. (on Jn. 6.53). Sheerin. (1986) p. 228.

power of the Incarnation is mediated to us through the life-giving body: „*It is not only to his word that he gives power to resuscitate the dead, but to show that his body is life-giving...he touches the dead, and through his body also gives life back into those who were decayed. And if by the simple touch of his holy flesh he gives life to what was corrupted, will we not benefit even more abundantly from the life-giving blessing whenever we eat of it? For without doubt it transforms those who partake of it into its own proper good, namely into immortality*”.²⁵

In his *Commentary on the Gospel of Luke*, which survives extensively in a Syriac translation²⁶, Cyril echoes his approach in the Matthew fragments. Here he begins from a liturgical basis, and notes that the double aspect of the thanksgiving prayer and the distribution of the bread for eating, are Christ’s mystical communication to his Church that the Eucharist is a life-giving blessing that flows from God, for the vivification of humanity.²⁷ But when he says he will ‘try to the best of my ability to give an account of this eucharistic mystery, as it is held among us’, he moves on immediately to speak of the existential problem of mankind, its fall into corruption and death. None other than God himself, Cyril says, was able to heal this lapse into *Ptharsia* that had blighted the human race: „*Nothing that was brought into being from non-existence, possesses life as the fruit of its own being. On the contrary, life proceeds from the substance which transcends all, and life belongs to it alone. Alone is it able to give life, since it is Life by nature*”²⁸.

Corrupted humanity, whose sinful alienation from God is manifested by mortal death as a testament to its ontological collapse brought on by moral corruption, can only be restored in one way, Cyril teaches, and that by a moral and spiritual regeneration that itself reaches into Man’s existential condition as embodied spirit and which restores the power of life our race had so disastrously lost: „*How can Man upon this earth, clothed as he is in death, possibly return to incorruption? My answer is that this dying flesh must be made a partaker of the life-giving power which comes from God. And that life-giving power of God the Father is the Only Begotten Word himself*”.²⁹

²⁵ Com in Joann. 4.2. (on Jn. 6.5). Sheerin. (1986) p. 228.

²⁶ RS Payne-Smith (ed) *S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi commentarii in Lucae evangelium quae supersunt syriace*. Oxford. 1858. Idem. (E.T) *A Commentary Upon the Gospel According to St. Luke by St. Cyril, Patriarch of Alexandria*. 2 vols. Oxford. 1859. (PG.72. 475-950).

²⁷ Com in Lucam. 22. 17. Sheerin (1986) p. 230.

²⁸ Com in Lucam. 22. 17. Sheerin (1986). pp. 231-232.

²⁹ Com in Lucam 22.17. Sheerin (1986) p. 232.

This re-energisation of the flesh of Mankind as accomplished, Cyril argues, in the vast outpouring of regenerative life that was the Resurrection. It was essential, in this regard that the Word should be seen to have made the flesh his very own. Without that degree of appropriation, the logic of the transference of grace from his own flesh to the flesh of humanity at large, could not be sustained: „*And so it was, that the Word united with himself the flesh that was subject to death. But as he was God and Life itself, he thereby drove corruption away from his flesh and made even it to be come a source of life; for such must the Body of Life be*”.³⁰

To sustain his argument Cyril offers the analogy of a piece of bread that has been soaked in wine or oil. The one medium, he says, has thereby become charged and infused with the other reality. He also offers the image of the iron bar left in the furnace, which has itself taken on the very nature of the fire that suffuses it. So too, the physical body of Christ has been rendered divinely life-giving by its intimate adoption by the Word, and this new ontological mystery, never before witnessed in time or space (the once-for-all mystery of the Incarnation that shines out in the Lord's miracles, and his resurrection³¹), is what testifies to the wider mystery, namely that the Incarnation of the Logos has lifted the condition of humanity to a new level.

In Christ, flesh which used to be a symbol of alienation from God as witnessed in the sentence of existential decay, has now been rendered powerful and radiant by the formerly impossible juxtaposition of deity and humanity in one person. What has happened 'naturally' (*kata physin*) in Christ's own body, Cyril teaches, with such an intimate *henosis* of Godhead and humanity that even the fingers and lips of the Lord are themselves life-giving and grace-emitting, has been given to the human race *kata charin*, as a grace of mercy. This is why the Incarnation of the Divine Word among us is the root of all salvation: a concept that for Cyril is at once, therefore, physical, moral and mystical. It is also why the Eucharist is the perfect synopsis of the mystery of salvation as witnessed in the ongoing life of the churches; and why the reception of the Eucharist is not merely a memorial of the Lord's life and death, but on the contrary a powerful and mystical entrance into the force of life and divine power that motivated and energised all that the Lord did when he was on earth.

³⁰ Com in Lucam 22.17. Sheerin (1986). pp. 232-233.

³¹ Cyril specifically denies that the reception of the Eucharist is 'another incarnation' but says it is the 'relative participation' (*methexis sketike*) which we have in the Incarnation. Com in Lucam. 22.17. Sheerin (1986). p. 233.

For Cyril, therefore, the Eucharist is a 'Life-Giving Blessing', simply because it celebrates our initiation into the mystery of the recreation of humankind that the Word accomplished in his incarnate ministry; notably in the glory of his resurrection and ascension when his mortal flesh was shown to the world as immortal, and as the paradigm of the destiny of redeemed believers. In the relation of the Logos with his own flesh, the dynamic principle of the exaltation of humanity was the *henosis*, or the union, which God bestowed on what was mortal and creaturely. In the Eucharist we see the same principle of *henosis*, but this time the Word's *koinonia* with us, that transfigures our mortality: „So when we eat the flesh of Christ who is the Saviour of us all, and drink his precious blood, we have life within us, and are made one with him as it were, and we abide in him and we possess his very self in ourselves”.³²

This eucharistic sharing is the Church's entrance into the mystery of the glory of the Incarnation by grace. He describes it as the Lord's indwelling within the believer (*enoikesis*)³³, or as participation³⁴ (*metalepsis, methexis*), or even our 'commingling' with (*synanakirnamenos*)³⁵, or our 'grafting' onto Christ (*emphuteuein*).³⁶ It restores peace to the participant, and the presence of the Lord brings with it multitudes of other blessings; but undoubtedly the greatest of them all is that the Saviour uses the gift of Eucharist to grant to the believer a deepening journey into the gift of incorruptibility (*aphtharsia*).³⁷ St. Cyril describes the Eucharist as the gift of the Logos as gardener of our lives, planting within our souls a seed of immortality (*sperma athanasias*).³⁸ The transforming power of the Eucharist is such that he says it simply transmutes into immortality, those who receive it faithfully.³⁹ When the Eucharist was established, the battle line was set by Christ as Victor over death, and a fixed limit to the spread of death over the human race was determined. The Eucharist is, therefore, not so much a peaceful and gentle notion in Cyril, but so dynamic is his interpretation that it is no less than the believer's initiation in the great apocalyptic battle of Christ over sin and death. The Eucharist begins a new age in the world's affairs: „From earliest times, that is from the first age of this present world, death ravaged those

³² Com in Lucam. 22.17. Sheerin (1986) p. 233.

³³ Com in Joann. 10. PG. 74. 341.

³⁴ Com in Joann. 3. PG. 73. 521.

³⁵ Com in Joann. 4. PG. 73. 584.

³⁶ Com in Joann. 7 & 8. frgs. PG. 73. 20.

³⁷ Gebremedhin. (1977). pp.100-102.

³⁸ Com in Joann. 4. PG. 73.582.

³⁹ Com in Joann. 4. PG. 73. 577-580.

*who dwelt on earth; and so it was until the time of this meal, until the time of the table. But when the time of the holy table arrived for us, the table in Christ, the mystical table from which we eat the life-giving bread of heaven, then death – which of old was most to be feared, and most powerful of all – was itself destroyed”.*⁴⁰

This sign of incorruptibility is given to us in part even now, the ‘time of the holy table’, to demonstrate we share in Christ’s resurrection victory. It will be completed for us in the Next Age, the Time of the Resurrection glory of the saints when our metamorphosis into immortality will be more complete.⁴¹

St. Cyril explains the symbolic differences between Christ’s flesh and the sacramental use of bread and wine, as being simply an economic concession so that the Church would not be appalled by the sight of human flesh and blood on the altars. But it is just as truly the flesh of Christ, he insists; and the selfsame medium which the Lord used in his ministry is now offered to the Church for a life-giving blessing. By the Eucharist Christ is present to us physically as well as spiritually: *„For he is in us divinely by the Holy Spirit, and is also mingled with our bodies, so to speak, by his holy flesh and precious blood; and these things we possess as a life-giving blessing, in the forms of bread and wine..... and through their means God stoops down to our infirmity and infuses into the gifts set before us the very power of life, transforming them into the efficacy of his own flesh, so that we might have them for a life-giving participation, and so that the body of life might be found within us as a life-producing seed. Do not doubt that this is true, for most plainly did he say “This is my Body, This is my blood”; rather receive what the Saviour says in faith, because he who is truth cannot lie.”*⁴²

Central to Cyril’s thought on the whole matter is clearly the transference of life-giving *energeia* from the Divine Logos to the human race by means of the medium of the flesh which was assumed into union with the divine. This overarching eucharistic theology was well established long before the Nestorian crisis came to a head in 429. From the outset Cyril recognised that a Christology that took as its starting point the need for strict clarification between the categories of humanity and Godhead, divine power and fleshly weakness, understood as incompatible opposites, was radically inimical to his whole theological position. For him the categories of deity and humanity were certainly

⁴⁰ De adoratione. 3. PG. 68. 289.

⁴¹ Com in Oseam. 2.14. PG. 71.84; Com in Mal. 4. 2-3. PG. 72. 361; see C. Burghardt. *The Image of God in Man, According to S. Cyril of Alexandria*. Washington. 1957. p. 92f.

⁴² Com in Lucam 22.17. Sheerin (1986). p.234.

distinct, but not contradictions. The point and purpose of the Incarnation understood as a mystery of salvation offered, was for the reconciliation of humanity and Godhead hitherto alienated, but never 'opposite'. The roots of humanity's being and entire purpose of existence were so deeply inspired within it by the breath of God's Word and his own loving craftsmanship that Cyril could never accept Nestorius' overriding belief that clarity and distinction in Christological language were all that mattered. The Incarnation for Cyril was a manifestation of God's own 'foolishness' in regard to his love for his own creation. When Nestorius, time and time again, complains of Cyril's strong language of paradox (the Suffering God, the Passible Impassible One, the death of the Immortal, and so on) and accuses him of irrational piety, Cyril consistently replies that it is not he who has exceeded the limits of logic and propriety, but the divine Word himself, who by his tender mercy broke the boundaries of the relevant categories, and assumed the condition of a slave; an inappropriate self-emptying that seems to scandalise Nestorius so much.

Cyril's point here is that now, in Christ Incarnate, the paradoxical has become true, that mortality is made immortal: something that transpired in the Lord's own body, certainly, *in distinctu*, but also in his Church, *in extenso*, to whom he communicates the gift of immortality through numerous manners, not least in the Eucharist. Through this life-giving mystery Cyril habitually envisages the communication of the gift of divinisation to his faithful (*theiopoiesis*). He puts this in a beautiful passage in the *Contra Nestorianum*: „*The Son does not change the least thing belonging to the created order into the nature of his own deity (for that would be impossible) but there is imprinted in some way in those who have become partakers of the divine nature through participating in the Holy Spirit a spiritual likeness to him and the beauty of the ineffable deity illuminates the souls of the saints*”.⁴³

Divinisation is a term that he habitually uses until the stress of the Nestorian controversy when he moves away from it slightly because of the propaganda of his Syrian opponents who argued widely that he had confused the categories of deity and humanity in all his theology. In this usage, of course, he

⁴³ *Contra Nestorium*. 3.2. E. Schwarz. (ed). *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. 1.1.6. p. 60. 16-20. Later in the same treatise he says: 'The body of the Word himself is life-giving, since he has made it his own by a real union, transcending our understanding and powers of expression. In a similar way, if we too come to participate in his holy flesh and blood, we are endowed with life completely and absolutely, because the Word dwells with in us, both in a divine way, through the Holy Spirit, and in a human way through the holy flesh and precious blood.' *Contra Nestorium*. 4.5. E Schwarz. (ed). *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. 1.1.6. p. 85. 27-31.

does not imply that humanity has been rendered into something alien to its created condition⁴⁴ rather that it has been rendered into a state it did not enjoy before, and one that transcended the former limits of its fallen condition.

It is not surprising, therefore, that Eucharistic theology became an immediate point of contention between the two hierarchs. Nestorius did not only think Cyril's Christology was wrong-headed, he thought he had entirely misinterpreted the Eucharistic institution narrative. He complained that Cyril had taken the words: 'Whoever eats my body and drinks my blood abides in me and I in him' in a wholly wrong sense. For Nestorius these words referred not to the divinity of Christ, but quite specifically to his humanity.⁴⁵ His own eucharistic theology has been described as 'Monist-Metabolist'⁴⁶ that is there was a fully operative co-presence of the bread and wine and the body and blood; in which the body and blood belonged, properly speaking (*akribos*), to the *Homo Assumptus*, not the divine Logos, who was bodiless. For Nestorius, the bread and wine in the Eucharist were the *prosopon* of the body and blood of Christ.⁴⁷ That term is complex and controversial in its exact meaning; but I take it to stand for 'specific exemplification'; and in a eucharistic sense it is near enough basically to mean 'what we are offered'. Here, once again, we have the typical Nestorian stress on separateness between deity and flesh; contrasting so powerfully with Cyril's typical stress on 'appropriation'. For Nestorius, the Eucharist thus seems to offer us a share in the godly humanity, a communion in, or solidarity with, the body and blood of the Assumed Man. For Cyril this was a denial of all he saw the mystery really offered, which was a share in the divine power of Life that coursed through the assumed human body of the Logos and which flowed out from it, precisely because the Logos had made it his own, and rendered it luminous with divine life and glory, as the very paradigm of what he intended to do with the whole of humanity whose salvation he achieved through his Incarnation. This was

⁴⁴ 'We therefore ascend to a dignity that transcends our nature, on account of Christ. But we shall not also be sons of God ourselves in exactly the same way as he is, only in relation to him through grace by imitation. For he is a true son who has his existence from the Father while we are sons who have been adopted out of his love for us, and we are recipients by grace of that text: I have said you are gods and all of you sons of the Most High.' (Ps. 82.6). Com in Joann. 1.9. (on Jn. 1.12).

⁴⁵ *Bazaar of Heracleides*. (edd). GR Driver & L Hodgson. Oxford. 1925. p. 254; see also Loofs. *Nestoriana*. Halle. 1905. 227f.

⁴⁶ HEW Turner. 'Nestorius Reconsidered.' SP. 13. Texte und Untersuchungen. 116. 1975. pt. 2. pp. 306-321, esp. p. 308.

⁴⁷ *Bazaar of Heracleides*. p. 55.

why Cyril thought Nestorius' eucharistic theology, like his Christology in general, had been rendered pointless and sterile.

Many of the last century's commentators on Cyril's eucharistic theology have tried, either from Roman Catholic or from Protestant perspectives on eucharistic theology, to claim Cyril's thought as supporting either their 'realist' understandings of the presence of the Lord in the mysteries, or a dynamic-spiritualist sense of the presence. Both approaches have been mistaken. St. Cyril uses both kinds of language interchangeably. His whole point in theologising, however, was to insist that the Eucharist is at one and the same moment a physical and a spiritual presence of the Lord; that same Lord whose flesh and whose divine power were so inextricably united, unconfusedly and inseparably, but in such a way that Godhead was incarnated, and human flesh was appropriated by the deity and transfigured into a radiant source of life-giving blessing. As it was with the Lord, it becomes impossible to 'separate out' the one factor from the other, without committing eucharistic Nestorianism.⁴⁸

In one of his last specific communications with the Syrian Archbishop, Cyril turned his full attention on the defects of Nestorius' eucharistic presuppositions, answering the charge (which he took to be an insulting caricature) that his lack of distinction between the divinity and the flesh, made it inevitable that Cyril himself taught that the Church ate and drank the divinity: *„Nonetheless, we proclaim the fleshly death of the Only Begotten Son of God, Jesus Christ, and we confess his return to life from the dead, and his ascension into heaven when we perform in the churches the unbloody service, when we approach the sacramental gifts and are hallowed participants in the holy flesh and precious blood of Christ, the Saviour of us all, by receiving what is not mere flesh (God forbid!) or the flesh of a man made holy by his connection with the Word in some form of unity by honour or the possession of some kind of divine indwelling, but rather the personal and truly life-giving flesh of God the Word himself. As God he is Life by nature, and because he has become one with his own flesh he declared this to be life-giving too. And so, although he tells us, 'Amen I say to you, unless you eat of the flesh of the Son of Man, and drink of his blood,' nevertheless, we must not suppose this flesh belongs to a human being like us (for how could human flesh be life-giving in its own nature?) rather that it was made*

⁴⁸ See Gebremedhin. (1977). p. 110.

the personal possession of Him who for us has become and was called the Son of Man,⁴⁹.

Once again the key terms are that the Word makes a union (*henosis*) with his own flesh that thereby appropriates it as his very own (*to idion*) and in this intimate adoption energises the flesh and makes it life-giving for mankind (*zoopoion*). This activity is the point of the Incarnation in essence: none other than the dynamic *mysterion* of humanity's *soteria*. The race that had fallen away from life and languished in Corruption (*ptharsia*) was given back the divine life (*theopoiesis*) through grace-filled communion with God. The Eucharist is one of the most dramatic and concrete ways that this ongoing process of the divinisation of the race continues in the mystical life of the Church.⁵⁰

In another late letter of his episcopal career, he replied in accordance with this consistent and life-long doctrine of the Eucharist, to the puzzled query of Calosirius, bishop of the Arsinoite Nome in the Fayyum. Was it true his correspondent asked him, what certain zealots of the desert said, that the Eucharistic elements lost all their efficacy if left on the altars overnight, and returned to the state of being simply bread and wine? Cyril lost no time in demanding that the local bishop disabuse these 'anthropomorphites' of such 'foolish ideas'.⁵¹ Since the Eucharist is the body of 'Him who is Life, and is life-giving by nature', Cyril says, it is filled with his divine energy and gives life to others⁵². The practice of the reservation of the elements was already well established in Egypt from the 4th century, and from other sources we know that well into the 5th century even the faithful laity reserved the holy gifts in their own houses for self communication during the week. Once again in this exchange we

⁴⁹ Epistle 17. Third Letter to Nestorius. c.f. HT Bindley (ed). *The Oecumenical Documents of the Faith*. Oxford. 1950. p. 116f. See also Contra Nestorium 4. PG. 76. 192-193: 'We do not eat as if we were consuming the divinity (God forbid!) but rather the very flesh of the Logos which has become life-giving.'

⁵⁰ 'In no other way could the flesh become life-giving, since it was of its own nature subjected to the necessity of corruption, except that it became the very own flesh of the Word who vivifies all things. It is in this way that it brings about what is his, since it is pregnant with his vivifying power (*ten zoopoion autou dynamin odinesasa*).' That Christ is One. 1.26. C. De Durand (ed). *Sources Chrétiennes*. Paris. 1964. p. 510.

⁵¹ Text in: L Wickham. *St. Cyril of Alexandria: Select Letters*. Oxford. 1983. pp. 214-221.

⁵² Letter to Calosirius; also see Com in Joann. 3.6. The transference of the life-giving energy is described in various manners such as how cold water is boiled by the application of heat (Com in Joann. 4.2); or how a fire can smoulder through chaff until it turns the whole pile to fire (Com in Lucam. 22. 19. PG. 72. 908; Explanation of the 12 Chapters.1.1); or how an iron bar in a furnace becomes wholly suffused with heat and radiant (Com in Lucam. 22.19. PG. 72. 909).

see how Cyril refuses to endorse any theology that allows the Eucharist to be seen as inert, even typologically passive, when it is the *energeia* of Life given by God to the fallen race. The wider context of argument is not given in the *Letter to Calosirius*, although we know that an argument was then raging in Upper Egypt as to how one understood spiritual type and reality. It is part of that wider argument known to us as the Origenistic controversy. But it may be relevant to note too, that in parts of Syrian tradition (to which Nestorius naturally belonged) it had been the custom to describe the Eucharistic elements as a type of the dead body of the Lord brought back to life by the blessing of the Holy Spirit, the *Zoopoion*⁵³. Cyril resists this aspect of liturgical typology.

It is still a matter of some debate when the Pneumatological Epiclesis came into the Alexandrian liturgy⁵⁴. The Syrian-rooted liturgies of Byzantium after the 4th century, however, related closely to the notion of the Divine Spirit's consecration of the elements. While Cyril keeps the focus firmly on the initiative of the Word in the Eucharistic consecration, and in the mystery of the Incarnation generally, this does not clash theologically with a pneumatological understanding of the consecratory *epiclesis*: for the Trinitarian *synergeia* is an idea widely assumed in all of Cyril's mature work, and not least in his eucharistic theology⁵⁵. Moreover, the juxtaposition of both ideas was an approach which was already witnessed in Alexandrian theology from the time of Peter of Alexandria⁵⁶ and was also remarked to be that of Theophilus, his immediate predecessor⁵⁷. Cyril's overall intent, however, is to avoid any sense at all of the Body of Christ as a passive element. The power of God manifested in the Eucharistic transformation is, he says: 'That power of God the Father who is the Life-Giving and Only

⁵³ As in St. Cyril of Jerusalem, *Mystagogical Catecheses*. 5.7, Ibid. 5.19; St. John Chrysostom, and Theodore of Mopsuestia. Instances cited in: Betz (1955), pp. 93-99.

⁵⁴ One of the earliest Alexandrian Anaphoras, the *Euchologion of Serapion* of Thmuis, a contemporary of Athanasius the Great has the consecratory prayer as follows: 'O God of Truth let your Holy Logos come upon come upon this bread that that it may become the body of the Word, and upon this cup that it may become the blood of truth.' cited in Gebremedhin (1977). p. 62; Athanasius himself speaks of the consecration in similarly Logocentric style: 'As long as the great prayers and supplications have not yet been made, the bread and cup are bare elements. But when the great prayers and the holy supplications are sent up to God, the Word himself descends upon the bread and the cup and they become his body.' *Oration to Those About to be Baptised*. PG. 26. 1325.

⁵⁵ Com in Lucam. 22.19. PG. 72. 908.

⁵⁶ As spoken of in Theodoret. *Ecclesiastical History*. 4.

⁵⁷ As mentioned in Jerome. *Letter* 98.13.

Begotten Word.’⁵⁸ And in his *Letter to Tiberius the Deacon* he adds: ‘It is our belief that the bringing of the gifts celebrated in the churches are hallowed, blessed, and perfected by Christ.’⁵⁹ When he is not engaged in a direct rebuttal of Nestorius, however, he more generally calls the Eucharist a ‘mystery of Spirit’⁶⁰. And Gebremedhin rightly notes that he is then much more relaxed in his general eucharistic terminology.⁶¹

In all his letters, treatises, and controversial arguments, however, there is a remarkable consistency in all of what St. Cyril of Alexandria has to say about the holy Eucharist. It was a theology established long before the clash with Nestorius, even though it was something that he appealed to in the heat of controversy in order to demonstrate that eucharistic theology is a major diagnostic factor in relation to defective Christology. For St. Cyril, the Eucharist is simply, the ‘Life-Giving Blessing’ of Christ whose incarnation transfigured the condition of mankind from death to life; and not merely a symbolic blessing, but a dynamic transference of life from an Immortal God to dying men and women, so as to stabilise their existential conditions. It is an awesome theology of the mysteries, truly apocalyptic in character, and deeply soteriological in form. This ancient Father still has much to teach the Church of the present age in the dynamism and range of his theological vision concerning this central mystery of our salvation.

BIBLIOGRAFIE

1. **J. Betz**, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Vater*. vol. 1. Freiburg. 1955.
2. **J. Caraza**, (Romanian Text) *The Eucharistic Doctrine of St. Cyril of*

⁵⁸ Com in Lucam. 19.22. PG. 72. 908.

⁵⁹ *Letter to Tiberius*. 1.19f. P. Pusey. (ed) *SPN Cyrilli in d Ioannis Evangelium*. Oxford. 1872. vol. 3. p.595 (see also R Ebied & L Wickham. ‘Cyril’s Letter to Tiberius the Deacon.’ *Museon*. 83. 1970. pp.433-482; *Letter to Calosirius*. PG 76. 1097.

⁶⁰ ‘*Spiritual blessing*’ (On Adoration in Spirit and Truth. 6. PG 68. 416; *Frg. Com in Matt. 26.27*. PG. 72. 452); ‘*spiritual worship*’ (Com in Zach.11.7. PG. 72.188); ‘*spiritual burnt-offering*’ (Com in Amos. 5.22. PG 71.505-508); ‘*spiritual food*’ (Com in Ps. 22.5. PG.69.841); and generally life-giving brought about ‘spiritually’ . See the useful discussion of Cyril’s vocabulary in this regard in fn. 56. Gebremedhin. (1977). pp. 87-88.

⁶¹ ‘*One gets the impression that a lot of what Cyril says in connection with the liturgy is a repetition of set phrases and concepts [from the Alexandrian Fathers] except when he sees the spectre of Nestorius and Antiochene Christology also in the realm of the Eucharist. At such times, his Logos-dominated arguments on the Incarnation come to life again.*’ Gebremedhin. (1977) p. 82.

- Alexandria.* în *Studii Teologice*. (Bucharest), 1968, p. 528-542.
3. **H. Chadwick**, 'Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy.' *JTS* n.s. 2. 1951. pp. 145-164.
 4. **E. Gebremedhin**, *Life-Giving Blessing. An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria*. Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala. 1977.
 5. **L. Koen**, *The Saving Passion: Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel According to St. John*. Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala. 1991.
 6. **J.A. McGuckin**, *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy. Its History, Theology and Texts*. Brill. Leiden. 1994.
 7. *Idem*, *St. Cyril of Alexandria: On the Unity of Christ*. SVS Press. New York. 1995.
 8. **S.A. McKinion.**, *Words Imagery and the Mystery of Christ. A Reconsideration of Cyril of Alexandria's Christology*. Brill. Leiden. 2001.
 9. **J. Mahé**, 'L'eucharistie d'après saint Cyrille d'Alexandrie.' *Revue d'Histoire Écclésiastique*. 8. 1907. 677-696.
 10. **H. du Manoir**, *Dogme et Spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie*. Paris. 1944.
 11. **M. Michaud**, 'St. Cyrille d'Alexandrie et l'eucharistie.' *Revue internationale de théologie*. 10. 1902. 599-614 & 657-692.
 12. **R. A. Norris**, 'Christological Models in Cyril of Alexandria.' *Studia Patristica* 13. 1975. 255-268.
 13. **A. Struckmann**, *Die Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien*. Paderborn. 1910.
 14. **E. Weigl**, *Die Heileslehre des heiligen Cyrill von Alexandrien*. Mainz. 1905.
 15. **L.J. Welch**, *Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria*. International Scholars Publications. San Francisco. 1994.

POVESTEA VIEȚII ȘI PROFILUL SPIRITUAL AL SFÂNTULUI GRIGORIE PALAMA

(Prima parte)

**Pr. Conf. univ. dr.
Adrian Gh. PAUL¹**

Universitatea de Nord, Baia Mare
ROMÂNIA

Abstract

The Confession and defense of *the true Orthodox faith* means love and devotion to truth, love and fidelity towards the Church, the Body of Christ. One of the most fervent defenders of the true Orthodox faith, who fought against all doctrinal errors and false teaching issued in his day, who forever settled in *the East the true faith* on *the Hesychast experience* of the meeting between Man and Christ, in light, through prayers from the heart, but also the unity of God when speaking about his uncreated work, inseparable from his being, was *Saint Gregory Palamas*, the real torch of Orthodoxy, the foundation of the Church of Christ, invincible ally of theological clear teaching, great scholar of the Church of Christ and the Archbishop of Thessalonica.

To begin with, we present in this study some biographical data and *the spiritual profile* of the one who managed during 14th century to integrate for centuries the tradition of contemplative teaching of the Church of the East, known as Hesychasm, *the doctrine of Palamas*, in all its aspects, which will be addressed in future issues of the journal Studia.

Keywords: *Saint Gregory Palamas, the spiritual profile, the doctrine of Palamas, the true Orthodox faith, the Hesychast experience, the East the true faith.*

Grigorie Palama s-a născut în Constantinopol, pe la anul 1296² și a trăit aproape 63 de ani, după ce a păstorit mai bine de 12 ani Biserica lui Hristos ca și

¹ Această prezentare a vieții și activității în cadrul Bisericii secolului al XIV-lea a Sfântului Grigorie, face parte dintr-o serie de aprofundări din partea autorului asupra rolului fundamental jucat de stâlpul Bisericii răsăritene, luminătorul Ortodoxiei, apărătorul nebiruit al cuvântărilor de Dumnezeu, propovăduitorul harului dumnezeiesc, lauda și arhipăstorul Thesalonicului, Sfântul Grigorie Palama.

² Jean Meyendorf, *Introduction a l'étude de Gregoire Palama*, p. 45.

arhiereu la Tesalonic. A murit în anul 1359, în ziua de 13 a lunii noiembrie³. Atât anul nașterii, cât și al morții sale, Părintele Dumitru Stăniloae îl deduce, în urma cercetărilor interprinse asupra vieții marelui Părinte bisericesc, din datele pe care ni le comunică patriarhul Filotei al Constantinopolului (1300-1379). După acesta, Grigorie a ajuns arhiereu în anul 1347 prin mai-iunie, adică la vârsta de 51 de ani, când a fost hirotonit mitropolit al Tesalonicului de către patriarhul Constantinopolului, Isidor, și a păstorit scaunul arhiepiscopal al Tesalonicului vreme de „doisprezece ani și jumătate”⁴.

Părinții lui se numeau Constantin și Kale și erau de neam ales (ευγενεις), originari din Anatolia, din Asia Mică, care, în urma unei invazii turcești, au emigrat în Constantinopol. Tatăl său, Constantin, era membru al Senatului din Constantinopol și consilier intim al împăratului bizantin Andronic al II-lea Paleologul (1282-1328), dar era și pedagog la curtea imperială, el educând pe nepotul împăratului bizantin, cel care va avea să devină împăratul Andronic al III-lea Paleologul (domnind între 1328-1341). Desigur, odată cu pregătirea acestuia, Constantin și-a educat fiul, Grigorie, la modul exemplar al cuvântului, și pentru că era de aceeași vârstă cu Andronic al III-lea Paleologul⁵. Grigorie era cel mai mare dintre cei doi frați ai săi, Macarie și Teodosie și surorile Epiharis și Theodota.

Tatăl său, Constantin, era un om cu o viață morală înaltă⁶, având legături strânse cu îmbunătățirii părinți ai mănăstirilor, fapt pentru care spre sfârșitul vieții sale, el a cerut să fie tuns în monahism primind numele de Contantius⁷. A trecut la cele veșnice în anul 1303, pe când Grigorie, cel mai mare dintre cei cinci fii ai săi, avea doar șapte ani. Este cunoscut faptul că părinții Sfântului Grigorie doreau nespus să-și crească copiii într-o atmosferă de evlavie sfântă și de convorbiri duhovnicești, ceea ce i-au determinat să-i încredințeze de mici îndrumărilor duhovnicești ai călugărilor îmbunătățiți ai vremii. Nădăjduiau să pună temelie

³ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Edit. Scripta, București, 1993, p. 9.

⁴ Filotei Kokkinos, *Encomium*, în Jean Paul Migne, *Patrologiae Graecae*, (P.G.), tomul 151, col. 553 apud Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 9.

⁵ Cf. Jean Meyendorff, *op. cit.*, p. 46.

⁶ Realitate descrisă de însăși biografia lui Palamas, care povestește că odată, tatăl său, aflându-se în Senat și fiind interpelat de împăratul Andronic cu privire la o chestiune de stat, Constantin nu auzise întrebarea acestuia pentru că era cufundat în rugăciunea minții, astfel încât însuși împăratul fiind uimit, respectându-i momentul de rugăciune, a renunțat să-l mai consulte. (Cf. John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, în trad. rom. de Angela Pagu, Edit. Enciclopedică, București, 1995, p. 59-60).

⁷ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 9.

bună vieții copiilor lor, străduindu-se din toate puterile să-i facă să cunoască, încă din fragedă pruncie, monahi îmbunătățiți și experimentați, obișnuindu-i cu cuvinte și învățături sfinte.

Mama lui Grigorie se numea Kale și purta mereu de grijă de creșterea și educația copiilor ei, îngrijindu-se mult să le ofere o bună învățatură, în duhul legii dumnezeiești și al Sfințelor Scripturi. Așa se face că, încă de mic copil, Grigorie obișnuise, înainte de a citi vreo carte, pentru a o înțelege, să facă trei metanii însoțite cu rugăciune înaintea icoanei Maicii Domnului, iar când mergea la palat, alături de frații săi spre a-l însoți pe tatăl său, cei de acolo obișnuiau să zică: „*Iată copiii sfântului!*”⁸ De aici se poate ușor desprinde atât viața curată și plină de evlavie sfântă a lui Constantin, sftnicul împăratului Andronic, cât și atitudinea exemplară de tip monahal a copiilor lui arătată încă din fragedă pruncie. De altfel, înclinația spre viața monahală l-a însoțit și l-a fascinat pe Grigorie pe parcursul întregii sale vieți. Aceasta și pentru că în Constantinopol, pe vremea Sfântului Grigorie, exista un climat favorabil trăirii tradiției ortodoxe. Contribuții decisive au avut în acest sens contactele cu Sfântul Munte, mănăstirile care se aflau în împrejurimile sale, precum și învățăturile Sfântului Simeon Noul Teolog, care promova isihasmul drept calea cea mai sigură a apropierei omului de Dumnezeu⁹. Pe lângă aceasta, mediul familial era exemplul cel mai înalt de viață sfântă, întrucât atât tatăl său trăia viața isihastă în toată plenitudinea ei, cât și mama sa dorea nespun să devină și ea monahie. Toate acestea au făcut ca Grigorie să aibă parte de o viață aparte în care se trăia într-un mediu propice monahismului, fiind atașat de unii Părinți duhovnicești, încă de la o fragedă vârstă, fapt ce l-a ajutat mai târziu să parcurgă mult mai ușor treptele vieții duhovnicești.

După moartea tatălui său, băiatul a ajuns sub tutela blândului și credinciosului împărat Andronic al II-lea, care a supravegheat atent educația și sprijinul celor cinci copii ai familiei Palama. Este cunoscut faptul că împăratul îl îndrăgea mult pe orfanul Grigorie, deseori interesându-se de el cu dragoste părintească și urmărindu-i atent formarea unui caracter bun. Împăratul însuși s-a îngrijit cu osârdie de învățătura lui, dându-l să studieze științele profane, binecunoscut fiind faptul că Andronic al II-lea era cunoscut ca ocrotitor al scriitorilor și a învățaților. Sub supravegherea sa, încă de la unsprezece ani, a început să studieze primele elemente de gramatică și retorică, dobândind o mare

⁸ *Viața și nevoințele celui între sfinți Părintelui nostru Grigorie Palama, Arhiepiscopul Thesalonicului*, în trad. rom. de Constantin Făgețean, Edit. Egumenița, Galați, p. 10.

⁹ Hierotheos, mitropolit de Nafpaktos, *Sfântul Grigorie Palama Aghioritul*, p. 27.

iscusință. Era chiar admirat de către cei mai iscusiți dascăli și ritori ai vremii, spre bucuria inimii împăratului¹⁰. A făcut frumoase progrese în fizică, logică și în toate științele aristotelice sub atenta supraveghere a vestitului dascăl al curții imperiale și savant al vremii, Theodor Metohitis, marele logofăt al împăratului. Despre această realitate, însuși Grigorie va mărturisi mai târziu, chiar dacă a vorbit la persoana a treia, atunci când se afla într-o dispută cu Varlaam și cu Nichifor Gregoras vorbind despre filosofia aristotelică, pomenind despre o întâmplare ce a avut loc pe când încă avea doar șaptesprezece ani, când: „...cerându-i-se odată de marele împărat Andronic să vorbească despre logica lui Aristotel, ...a arătat o asemenea înțelepciune a filosofiei, încât toți înțelepții bărbați aflați de față, împreună cu împăratul, s-au minunat. Iar marele logofăt Theodor Metohitis, i-a spus împăratului: *dacă Aristotel însuși ar fi fost aici de față, l-ar fi lăudat și el!*”¹¹ Apoi a adăugat că Grigorie are duhul și înzestrarea pe care trebuie să le aibă oricine dorește a pricepe *Logica* lui Aristotel”¹². Însă, deși cunoaștea bine filosofia aristotelică, tânărul Grigorie deseori o socotea un simplu exercițiu, o metodă comodă de a gândi și conformă cu legea, pentru orice creștin.

Așadar, un rol foarte important în formarea lui Grigorie îl are educația primită și cu sprijinul tutorelui Andronic al II-lea. Originea lui înaltă, educația aleasă și studiile primite în palatul împăratului l-au făcut cunoscut în lumea cetății Constantinopolului încă de tânăr. În formarea celui care avea să devină Sfântul Grigorie Palama au contribuit deci trei mari categorii de factori: contextul religios de care a avut parte în Constantinopol, modelul de viață oferit de părinții lui și educația aleasă după exemplul monahilor trăitori ai vieții ascetice¹³. Este știut faptul că tânărul Grigorie frecvent a cerut sfatul Părinților trăitori de la Sfântul Munte Athos, de la care a primit cele mai bine povățuiri, de la care a deprins darul discernământului, aceștia îndrumându-l și oferindu-i pregătirea tradițională, călăuzindu-l spre parcurgerea vieții ascetice de înaltă trăire duhovnicească propovăduită de Evanghelia lui Hristos. Acestea le-a deprins în mare măsură de la Părinții aghioriți care erau pe atunci în Constantinopol, care-l pregătise așa cum se cuvine pentru plecarea sa în Sfântul Munte și pentru a atinge

¹⁰ *Viața și nevoințele celui între sfinți Părintelui nostru Grigorie Palama, Arhiepiscopul Thesalonicului*, p. 11.

¹¹ *Ibidem*, p. 11. Vezi și Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 10.

¹² Patriarhul Filotei Kokkinos, *Encomium*, în J.P. Migne, P.G., tomul 151, col. 559D-560A apud *Viața și nevoințele celui între sfinți Părintelui nostru Grigorie Palama, Arhiepiscopul Thesalonicului*, p. 12.

¹³ Hierotheos, mitropolit de Nafpaktos, *op. cit.*, p. 26.

marile măsuri ale vieții duhovnicești. Prin urmare, atmosfera din Constantinopol, climatul ortodox din familia sa precum și educația tradițională pe care a primit-o de la sfinții săi învățători l-au așezat pe făgașul Tradiției nepătate și l-au făcut deja aghiorit înainte de a vizita Sfântul Munte¹⁴.

În zadar împăratul i-a promis un viitor strălucit, Andronic având în vedere scopuri pământești și realizări lumești, Grigorie era stăpânit de un dor ceresc, de o viață contemplativă înaltă dusă în isihia vieții monahale, sentiment insuflat de învățătorul lui duhovnicesc, monahul Teolipt, viitorul mitropolit al Filadelfiei, ce urma monahismul de tip isihast. De la acesta din urmă Grigorie a deprins disciplina sfintei trezvii și lucrarea rugăciunii curate, ca unele ce sunt căi spre desăvârșire, progresând mult în exercițiul lor încă pe când era în lume, mult ostenindu-se cu postul și nevoița aspră spre a-și înfrâna dorințele trupești în dorința de a se curăți. Era cuprins tot mai mult de râvna de a părăsi lumea și slava ei deșartă și să se nevoiască din tot sufletul a se alipi numai de Dumnezeu, obârșia a toată înțelepciunea și dătătorul a tot darul. Încă de atunci simțea că monahul nu era un creștin obișnuit, ci un proroc care vestește prin felul său deosebit de viețuire prezența Împărăției lui Dumnezeu pe pământ, care este mai presus de toate vredniciile acestei lumi.

Urmând sfatul bărbatilor duhovnicești, adolescentul Grigorie a hotărât să părăsească curtea imperială și studiile clasice, ca să-și pună la încercare hotărârea pentru viața călugărească. Trecând de vârsta adolescenței, în toamna anului 1317, întâi îi determină pe cei ai casei – mamă, surori, unii dintre servitori și câteva rudeni apropiate – să intre în mănăstirile din capitală, și apoi plecă cu cei doi frați ai săi spre muntele Athos cu scopul solemn de a se călugări. Așa se face că a lepădat toate rânduielile obștești, urmând porunca Evangheliei a împărți averea sa săracilor și a apucat drumul spre desăvârșire, încât nici îmbierile împăratului, nici bunătatea prietenilor, nici legăturile de rudenie nu-l mai puteau face să părăsească calea crucii ce duce către cer.

În secolul al XIV-lea, Athos-ul era centrul monahismului răsăritean atât din punct de vedere intelectual, ale cărui biblioteci inepuizabile constituia o dovadă de nețărmurit în spijinul acestei afirmații, cât și un centru tradițional de profundă și recunoscută experiență ascetică. La Athos tradiția monahismului isihast era bine conturată și se practica la scară largă de către monahii dornici de isihie și contemplare mistică, ceea ce făcea ca Sfântul Munte al Athonului să fie un punct de atracție duhovnicească pentru căutătorii vieții desăvârșite. De aceea, anii petrecuți la muntele Athos de viitorul savant isihast Grigorie, a fost o

¹⁴ *Ibidem*, p. 33.

adevărată școală duhovnicească și prilejul cel mai adecvat de a căpăta o vastă cunoaștere a literaturii patristice răsăritene și o profundă experiență în problemele vieții de mănăstire.

Aflat la vârsta de doar 21 de ani, împreună cu frații săi, Macarie și Theodosie, Grigorie a pornit pe uscat din Constantinopol și, trecând prin Tracia, s-au îndreptat spre muntele sfânt al Athonului. La jumătatea drumului între Constantinopol și Thesalonic, la granița Traciei cu Macedonia, s-au oprit să ierneze în muntele Papikion, vestit încă din secolul al XI-lea¹⁵, în care viețuiau mulți monahi îmbunătățiți. Aceștia au avut ocazia să se minuneze de știința, de virtuțile și de alesele însușiri pe care le avea tânărul Grigorie. Biograful Sfântului Grigorie, patriarhul Filotei, descrie în *Viața* lui Grigorie Palama un episod petrecut în răstimpul petrecerii celor trei la mănăstirile renumite din Papikion, când tânărul Grigorie a intrat într-o dispută teologică cu viețuitorii din unele mănăstiri recunoscuți a fi messalieni și se numeau bogomili. După îndelungi cuvântări susținute în mijlocul bogomililor, Grigorie a reușit să-l convertească pe unul dintre liderii lor spirituali împreună cu alți adepți, cu toții recunoscându-și rătăcirea lor și revenind la unirea cu Biserica adevărată¹⁶. După ce au petrecut pe muntele Papikion câteva luni, Grigorie, împreună cu frații săi, Macarie și Teodosie, s-au îndreptat spre Sfântul Munte al Athosului, cu toate insistențele monahilor din Papikion de-a rămâne la ei.

Athosul era dorul nespus care l-a atras dintotdeauna pe Grigorie, ceea ce ne face să înțelegem că în vremea aceea, ca și astăzi, Athosul era centrul monahismului ortodox, cu toate că pe undeva plana asupra monahilor viețuitori un oarecare conflict de viațuire ascetică. Este vorba despre faptul că la Athos, de-a lungul istoriei sale, tradiția monahismului comunitar (cenobitic) se afla în conflict cu eremitismul sau isihasmul¹⁷. În Răsărit, cele două tradiții au coexistat dintotdeauna și ambele au rădăcini adânci în manifestările egiptene ale monahismului creștin. Cenobitismul este acea formă de viață monahală în care voturile monahale sunt îndeplinite într-o comunitate puternică, bine organizată. Adică regulile foarte stricte de conviețuire monahală definesc cu precizie cele

¹⁵ *Viața și nevoințele celui între sfinți Părintelui nostru Grigorie Palama*, p. 17.

¹⁶ Patriarhul Filotei Kokkinos, *Viața lui Grigorie Palama*, vol. 70 din *Părinții Greci ai Bisericii*, Thesalonic, Grecia, 1984, pp.67-79 apud „*Stâlpii Ortodoxiei*” în trad. rom. de Constantin Făgețan, Edit. Egumenița, Galați, 2008, p. 309-310.

¹⁷ Despre isihasm a se vedea studiile noastre intitulate: *Mișcarea isihastă și rugăciunea lui Iisus în spiritualitatea răsăriteană* (prima parte), în „*Studia Universitatis Septentrionis –Theologia Orthodoxa*”, An I, Nr. 1 (2009), pp. 111-140 și partea a II-a în „*Studia Universitatis Septentrionis –Theologia Orthodoxa*”, An I, Nr. 2 (2009), pp. 63-83.

mai mici detalii ale vieții monahului, unde rugăciunea liturgică, supunerea față de superiorul mănăstirii și renunțarea totală la orice fel de bun personal, constituie elemente esențiale ale vieții monahale de tip cenobitic¹⁸. Eremitismul este forma de viață monastică mai accentuată din punct de vedere ascetic, care lasă monahului, însă, deplina libertate de a-și urma calea spre desăvârșire. Această formă de viață era parcă mai reprezentativă pentru monahi și mai aproape de ceea ce se înțelege, de fapt, prin sensul primar al termenului „monah” (*μονός* = singur). Dacă castitatea rămânea caracteristica esențială a spiritualităților, eremiții înțelegeau în cu totul altfel decât cenobiții voturile supunerii și al sărăciei: supunerea, nu superiorului, ci unui monah cu experiență, ales în mod liber și care devine stăpânul spiritual absolut; iar bunurile materiale, nu doar că erau încredințate comunității ci trebuiau chiar desființate cu totul, ceea ce făcea ca sărăcia să capete un aspect mai individual și mult mai concret. Pentru aceasta eremiții socoteau că aceștia, de fapt, sunt *monahii* adevărați. Desigur, avantajele fiecăreia dintre aceste două căi de îmbrățișare a vieții monahale sunt evidente. Însă ambele comportă anumite riscuri: pe de o parte, o disciplină, exterioară doar, independentă de orice spiritualitate reală, se îmbina uneori cu un anumit confort material, însoțite de nedreptăți sociale flagrante, unde mănăstirile cenobitice deveneau mari proprietare de terenuri, care trebuiau și muncite; pe de altă parte, se putea ajunge la un anarhism spiritual, la individualism și la o spiritualizare excesivă a votului monahal¹⁹. Așa se face că ceva mai târziu, după secolul al XI-lea, monahismul bizantin a impus la scară largă o formă de viață alcătuită din fuziunea celor două căi duhovnicești: de viață într-o comunitate monastică, unde duhovnicii îmbunătățiți își exercitau autoritatea duhovnicească în paralel cu puterea administrativă și disciplinară a superiorului, iar isihastii eremiți adesea practicau un gen de viață semicomunitară, adică monahii ascetici înduhovniciți, ieroschimonahii, practicau asceza împreună cu ceilalți, mergând sâmbăta și duminica la mănăstirea comunitară de care depindeau, pentru a participa la Sfânta Liturghie și a se împărtăși cu Sfintele Taine.

Când cei trei frați palamiți, iubitori de viață monahală, au ajuns în Sfântul Munte Athos au îmbrățișat această ultimă formă de viață duhovnicească, așezându-se la mănăstirea Vatopedu sub îndrumarea duhovnicească a unui isihast iscusit și experimentat ce se numea Nicodim²⁰. Sub coordonarea atentă a acestui monah îmbunătățit, care a și de venit „duhovnicul său”, Grigorie duse o viață de

¹⁸ Cf. J. Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă*, p. 62.

¹⁹ *Ibidem*, p. 62-63.

²⁰ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 11.

ascultare, de post, de priveghere și de înfrânare, dar și de rugăciune neîntreruptă, ziua și noaptea, punând înainte pe Maica Domnului ca ocrotitoare și solitoare a sa. Fiindcă avea mereu înaintea ochilor duhovnicești pe Sfânta Fecioară, deseori în rugăciune, stând înaintea icoanei ei, îi cerea ajutor și întărire ca să poată duce la capăt petrecerea sa în ascultare, strigând către dânsa: „*Luminează-mi întunericul! Luminează-mi întunericul!*” Biograful Filotei mărturisește că după ce a petrecut aproape doi ani cu părintele Nicodim, Grigorie a avut parte de o vedenie dumnezeiască când i s-a arătat Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan, asigurându-l din partea Fecioarei că-l va ajuta și lumina totdeauna²¹.

În al treilea an de viețuire cu Nicodim, ca ucenic ascultător al acestuia, Grigorie a fost tuns în monahism în primăvara anului 1320. Se crede că e vorba despre această perioadă, întrucât bătrân fiind cu vârsta, fericitul Nicodim a adormit în Domnul, la 11 iulie 1320²². La scurt timp după ce l-au îngropat pe preacinstitul său stareț, Grigorie împreună cu frații săi, Macarie și Teodosie, s-au dus la marea Lavră a Sfântului Munte a Athosului, mănăstirea Sfântului Atanasie Athonitul, unde au fost primiți cu mare bucurie și cinste, căci se auzise de viețuirea lui cea virtuoaasă. Grigorie avea să rămână acolo trei ani, până în toamna anului 1323, bucurându-se de simpatia tuturor monahilor pe care i-a uimit cu înțelepciunea sa și cu asprimea viețuirii, arătând că era mai încercat decât i se dusesse faima în rândul viețuitorilor acelei mănăstiri²³.

Petrecerea lui în marea Lavră în ascultare față de toți și în frica de Dumnezeu, întărindu-se în virtuți precum smerenia, blândețea și sârguința, i-au adus faima și cinstea întregii obști. Aceasta și tovarășia fraților l-au împiedicat să-și împlinească chemarea isihastă a duhului său, întrucât dorul după viața contemplativă și după singurătate nu-i dă pace. De aceea, la începutul anului 1324, din dorința arzătoare de a scăpa de slava deșartă și tânjind să ducă o viață mai retrasă și mult mai aspră, a hotărât să părăsească obștea, retrăgându-se pe coasta de nord-vest a Athosului și așezându-se la schitul Glossia, unde un grup de isihăști se exercitau în asceză și contemplație sub supravegherea unui duhovnic

²¹ Patriarhul Filotei Kokkinos, *Viața lui Grigorie Palama*, apud *Viața și nevoințele celui între sfinți Părintelui nostru Grigorie Palama*, p. 22.

²² Este ziua de pomenire a Preacuviosului Părinte Nicodim. (Vezi *Sinaxarul ortodox grecesc*, la 11 iulie în fiecare an).

²³ Patriarhul Filotei Kokkinos, *Viața lui Grigorie Palama*, apud *Viața și nevoințele celui între sfinți Părintelui nostru Grigorie Palama*, p. 23.

îmbunătățit, pe nume Grigorie, originar din Constantinopol²⁴. Mulți monahi vrednici s-au adunat în jurul acestui minunat stareț pentru a se împărtăși de dulceața învățăturilor sale și să guste roadele cele alese ale trezviei și dreptei socoteli. Tânărul Grigorie a învățat de la el încă și mai multe despre tainele contemplației mistice și despre dumnezeiasca curăție.

Deși își dorea atât de mult să viețuiască în liniștea adâncă a pustiei și în isihie, Grigorie nu a rămas la schit decât doi ani, deoarece deseori incursiuni ale turcilor agareni tulburau liniștea sihaștrilor ce petreceau în afara zidurilor ocrotitoare ale schitului, silindu-l să se refugieze, împreună cu un grup de alți unsprezece monahi, în cetatea Thesalonic hotărâți fiind să mergă în pelerinaj în Țara Sfântă și în Sinai. În ciuda cuceririlor musulmane, astfel de călătorii se făceau în mod curent mai ales de călugări, care erau mânați de dorința de a se închina la locurile sfinte pe unde a petrecut Mântuitorul Iisus Hristos. Pe atunci Grigorie Palama avea douăzeci și nouă de ani²⁵.

Acest gând de a se îndrepta spre locurile sfinte este spulberat de o vedenie pe care a avut-o când i s-a arătat în vis Sfântul Dimitrie Izvorătorul de mir, ocrotitorul Thesalonicului, care l-a oprit să petreacă o vreme în cetate²⁶. Așa se face că Grigorie a rămas câțva timp la Thesalonic, unde a intrat într-un grup duhovnicesc de monahi cu viață aspră, dar și de mireni dreptcredincioși, în special intelectuali, coordonați de Isidor, viitorul patriarh al Constantinopolului²⁷. Activitățile acestui cerc spiritual erau multiple și cuprindeau medii foarte diferite. Grigorie s-a integrat foarte bine în acest cerc spiritual, considerând că spiritualitatea isihastă nu este neapărat un apanaj exclusiv al monahilor, ci o pot îmbrățișa și laicii căutători de viață contemplativă. Cu alte cuvinte, Isidor și Grigorie încercau în cadrul acestui cerc duhovnicesc să răspândească dincolo de zidurile mănăstirilor practica rugăciunii lui Iisus, care, după părerea lor, era cel mai bun mijloc pentru ca harul dumnezeiesc primit la Botez să devină real și eficace în fiecare neofit.

La stăruințele prietenilor săi și a călugărilor, prin anul 1326 Grigorie a fost hirotonit diacon și apoi preot de către mitropolitul Ioan Kaleka, viitorul patriarh al Constantinopolului, când împlinise vârsta canonică de treizeci de

²⁴Patriarhul Filotei Kokkinos, *Encomium*, în J.P. Migne, P.G., tomul 151, col. 567C-568B apud *Viața și nevoițele celui între sfinți Părintelui nostru Grigorie Palama, Arhiepiscopul Thesalonicului*, p. 25.

²⁵ Patriarhul Filotei Kokkinos, *Viața lui Grigorie Palama*, apud *Viața și nevoițele celui între sfinți Părintelui nostru Grigorie Palama*, p. 27.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cf. J. Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă*, p. 65.

ani²⁸. Nu poposește mult în Thesalonic, căci imediat după hirotonisire, luând zece prieteni monahi, la fel de osârduitori întru nevoiță, se retrage într-un schit pe muntele Verria ducând mai departe o viață intens duhovnicească²⁹. Aici își găsește liniștea, trăind în singurătate și tăcere, desfătându-se în tihnă întru viața duhovnicească, slujind lui Dumnezeu întru neconținută contemplare a slavei sale. Fiind sănătos la trup și curat la minte, cuviosul Grigorie își intensifică postul și privegherea, își ascuțește mintea prin contemplare mistică întru rugăciune neîntreruptă și-și limpezește ochiul sufletului prin rostirea neîncetată a rugăciunii care-i oferă curăția inimii, repetând mereu cuvintele. „Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă!” Aici Grigorie a înțeles că rugăciunea este un chip al slavei, o rază de lumină ce unește cu Dumnezeu chipul dumnezeiesc din om ce alungă întreg întunericul. Făcând în mod constant aceasta, Grigorie a înțeles că săvârșea cea mai înaltă lucrare pentru care a fost zidit omul. De altfel, odată stând adânc ancorat în contemplația mistică a rugăciunii, pentru întâia oară Iisus i s-a arătat pe Sine în curata și desăvârșita Sa Dumnezeire³⁰.

Stăruind în această lucrare sfântă Grigorie s-a îmbogățit de darurile Duhului Sfânt, căci ca o oglindă a lui Dumnezeu păstra în sine fără prihană ceea ce era după chipul dumnezeiesc, făcându-se pe sine sălaş slăvit al Prea Sfintei Treimi. În scurt timp ajunsese la o așa înaltă formă de viețuire duhovnicească, încât toți cei ce sălășluiau acolo sau vizitau acel munte îl socoteau pe Grigorie mai presus de om și chip minunat al săvârșirii celei bune, întrucât din felul viețuirii sale se vădea deslușit roada Duhului care este, așa cum spune Sfântul Apostol Pavel, „dragostea, bucuria, pacea, îndelunga-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credința, blândețea, înfrânarea poftelor”. (Gal. 5, 22-23). Treptat a devenit conducătorul spiritual al schitului de la Verria, mulți bărbați cuvioși fiind uimiți de viața sa cea virtuoaasă ce îl învrednicea a primi de la Dumnezeu darul facerii de minuni și al prorociei. De altfel, era cunoscut drept Grigorie „purtătorul de Dumnezeu”³¹, căci uneori fața sa strălucea mai presus de fire, transformată de focul Duhului Sfânt ce lucra întru el.

În timpul acesta, nevoindu-se la Verria, virtuoaasa lui mamă ce viețuia sub numele de Kalloni într-o mănăstire aproape de Constantinopol s-a mutat la Domnul, iar surorile sale, fecioarele Epiharis și Teodotis, îl cheamă degrab la

²⁸ Patriarhul Filotei Kokkinos, *Viața lui Grigorie Palama*, apud *Viața și nevoițele celui între sfinți Părintelui nostru Grigorie Palama*, p. 29.

²⁹ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 12.

³⁰ Patriarhul Filotei Kokkinos, *Viața lui Grigorie Palama*, apud *Viața și nevoițele celui între sfinți Părintelui nostru Grigorie Palama*, p. 30.

³¹ *Ibidem*, p. 31.

mănăstirile lor din Constantinopol pentru a le mângâia și a le da îndrumare duhovnicească. Supunându-se chemării dragostei rudeniilor sale, Grigorie a luat câțiva dintre frați și a plecat la Constantinopol. După înmormântarea mamei sale, Grigorie s-a întors la Verria împreună cu surorile sale, pe care le așază într-o mănăstire în apropiere, el revenind în munte către sihăstria sa.

La scurtă vreme însă moare și sora mai mare Epiharis, care profetește că în curând va muri și fratele lor Teodosie, iar Grigorie va merge din nou la Muntele Athos³². După cinci ani de viețuire pașnică în schitul Verria, profeția se împlinește, căci Grigorie, din pricina deselor năvăliri ale barbarilor iliri ce jefuiau și luau oameni în robie, în anul 1331, se duce iarși în Athos, așezându-se aproape de marea Lavră, viețuind în singuratică sihăstrie a Sfântului Sava³³. Aici, la fel ca la Verria, îmbunătățitul părinte Grigorie își petrecea zilele și nopțile în rugăciune și cugetare adâncă, viețuind în deplină singurătate într-o chilie așezată pe o coastă povârnită a muntelui Athos. Doar duminica și în sărbători se ducea la marea Lavră pentru a sluji ca preot și pentru a se împărtăși la Sfânta Liturghie³⁴. Putem desprinde din această formă de viețuire a Sfântului Grigorie un remarcabil echilibru între spiritualitatea personală și rugăciunea colectivă pe care isihasmul secolului al XIV-lea a știut să-l găsească și care va determina în mare măsură gândirea teologică a lui Palama.

Ca urmare a viețuirii sale virtuoză, numele Sfântului Grigorie a ajuns a fi binecunoscut în obștea athonită, care a devenit un simbol de înaltă trăire duhovnicească. Unii dintre Părinți, din dorința de a arăta că tradiția sfântului Munte era totuna cu isihasmul, l-au rugat pe Grigorie să scrie despre forma înaltă de viețuire athonită sintetizată în învățăturile isihasmului. Așa se face că Sfântul Grigorie începe să scrie, prin 1334, „*Viața Sfântului Petru Athonitul*”, cel dintâi călugăr din Athos, descriind felul cum trăia, lucra și se ruga Sfântul Petru în veacul al nouălea. La scurtă vreme scrie un tratat foarte extins „*Despre Intrarea Maicii Domnului în Biserică*”, din care putem desprinde câtă evlavie avea Grigorie la Maica Domnului. Într-un răstimp foarte scurt a mai scris *Capete pentru rugăciune și curăția inimii, Răspuns lui Pavel Asan, pentru tunderea monahicească*, precum și o *Omilie despre Sfântul Ioan Botezătorul*³⁵. Prin urmare, alături de viețuirea sa virtuoză, prin care a ajuns la înaltele culmi ale desăvârșirii duhovnicești, Grigorie, podoaba cea mai aleasă a vieții monahicești

³² Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 12-13.

³³ Astăzi această sihăstrie poartă numele Sfântului Grigorie Palamas.

³⁴ Patriarhul Filotei Kokkinos, *Viața lui Grigorie Palama*, apud *Viața și nevoințele celui între sfinți Părintelui nostru Grigorie Palama*, p. 36.

³⁵ *Ibidem*, p. 41-42.

din Athos, a început să fie apreciat și pentru felul cum așternea în scris învățăturile sale de înaltă ținută teologică și de trăire practică a vieții monahale. Scria îngerește și cu mare repeziciune, condeiul său abia atingând hârtia³⁶.

Majoritatea biografilor Sfântului Grigorie recunosc că perioada cea mai însemnată a vieții lui începe odată cu celebra dispută cu Varlaam și Achindin, dispută al cărei final a decis destinul ulterior al creștinismului răsăritean. Cine erau aceștia?

Grec de origine, dar educat după felul apusean, cu duhul Renașterii italiene în sânge, Bernardo din Seminaria Calabriei (sudul Italiei) a îmbrăcat haina monahală în Calabria, schimbându-și numele în Varlaam. A fost un foarte bun ritor, cu o cunoaștere uriașă. A aprofundat mult istoria și filosofia grecească; a excelat în scrieri de astronomie și de logică. Deși era străin, Varlaam a câștigat încrederea stăpânirii bizantine din pricina faimei sale de învățat și filosof. Ajungând la Constantinopol prin 1330, foarte curând a ajuns a fi recunoscut pentru cunoștințele sale în cetatea de scaun a Bizanțului. Deseori i se cerea sfatul în lucruri ce țineau de astronomie, filosofie, teologie sau diplomație, câștigându-și o mare încredere în cercurile curții imperiale. În ochii tuturor părea a fi un convertit de la Biserica Romei la Ortodoxie³⁷. Aceasta și pentru că a apărat credința ortodoxă în unele dintre scrierile sale, în chestiuni despre „purcederea Duhului Sfânt” și despre „primatul papei” de la Roma. Ioan Cantacuzino, marele logofăt al curții imperiale, i-a dat o catedră la Universitatea din Constantinopol, unde Varlaam, fascinat de teologia apofatică, îi învăța pe studenți despre învățăturile Sfântului Dionisie Areopagitul³⁸ deși, așa cum se va vedea, mentalitatea lui era profund scolastică și de esență catolică. Din documentul curial datat în anul 1339 rezultă că Varlaam devenise cu timpul egumenul mănăstirii *Mântuitorului Iisus Hristos* din Constantinopol³⁹.

Fiind un om purtat de ambiție, calabrezul pare să fi avut darul de a-i stârni pe oameni împotriva sa. Era descris ca având o fire înflăcărată și ambițioasă. Neadmițând să fie cineva mai slăvit ca el, a început ca un fanfaron să defăimeze pe cei mai iluștri erudiți și literați ai vremii, pe Teodor Metochites și pe Nichifor Gregora, pe care ia provocat la dispute publice. Întrucât Nichifor ieșea mereu biruitor în aceste înfruntări teologice, Varlaam a fost nevoit să se retragă la

³⁶ *Ibidem*, p. 42.

³⁷ Robert Payne, *The Fathers of the Eastern Church*, Dorset Press, New York, 1989, p. 283-284 apud *Viața și nevoițele celui între sfinți Părintelui nostru Grigorie Palama*, p. 46.

³⁸ Cf. J. Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă*, p. 68.

³⁹ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 19.

Thesalonic. Potrivit lui Achindin, Varlaam când a intrat în Thesalonic a arătat un aer disprețuitor, ca și cum cetatea era un loc lipsit de cultură⁴⁰.

Neînțelegerile nu au întârziat să apară și după aceste confruntări. Poate cele mai mari controverse au apărut din momentul în care Varlaam s-a declarat pe sine a fi teolog. În anul 1334 vin la Constantinopol dominicanii Francisc de Camerino, episcop de Bosfor și Richard, episcop de Herson, ca să discute cu ortodoxii chestiunea unirii Bisericii. Patriarhul ortodox Ioan Caleca, împreună cu Sinodul, cheamă pe Nichifor Gregora să susțină discuția în perspectivă. Gregora însă s-a scuzat într-un mod ocolit, astfel că discuția nu s-a mai ținut. Despre acestea, auzind Varlaam, probabil dornic să-și câștige încrederea bizantinilor ortodocși mereu bănuitori față de el, găsi ocazia să compună o serie de tratate împotriva latinilor catolici, tratate privitoare la purcederea Duhului Sfânt, la primatul papal, la purgatoriu și la azimă⁴¹. Aceste scrieri, care reprezentau în fapt convingerile sale ortodoxe, au fost expuse „din dragoste față de adevărata credință”⁴², așa cum avea să spună însuși Varlaam. Însă aceste scrieri întru „apărarea” Ortodoxiei de către Varlaam au stârnit tulburare și îndoială multora, el folosindu-se de o judecată nominalistă și agnostică în alcătuirea lor. De acum începe, de fapt, lupta între Grigorie Palama și Varlaam.

Este cunoscut faptul că Varlaam crescuse și se formase la început într-o Italie în care spiritul Renașterii începea să clocotească. Mediile umaniste pe care le frecventase aici căutau să se elibereze de disciplina intelectuală pe care Evul Mediu o stabilise și al cărui simbol și realizare, pe plan teologic, era școala tomistă. În filosofia medievală, nominalismul se prezenta a fi o teorie a cunoașterii ce tăgăduiește realitatea conceptelor universale. De aceea gândirea teologică a Ortodoxiei răsăritene îl atrăgea pe Varlaam în primul rând datorită apofatismului ei, adică a afirmației constante că Dumnezeu nu poate fi cunoscut. Potrivit teologului apofatismului răsăritean, Dionisie Areopagitul, în teologie, rațiunea are puterea de a ne spune ce anume *nu* este Dumnezeu, adică faptul că El este de negrăit, de necuprins cu mintea, nevăzut, neînțeles, neapropiat etc. Dacă rațiunea încearcă să facă mai mult, ea naște un „idol”. Prin urmare, nu este întâmplător faptul că Varlaam se consacră cu atâta râvnă tălmăcirii lui Dionisie Areopagitul, a cărui autoritate era cunoscută și în Occident. Prin urmare, la modul cel mai simplu al cuvântului, în gândirea teologică dionisiană Varlaam

⁴⁰ Achindin, *Epistola către Varlaam*, fol. 67, apud *Viața și nevoințele celui între sfinți Părintelui nostru Grigorie Palama*, p. 47.

⁴¹ Cf. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 19-20.

⁴² Cf. J. Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă*, p. 68.

găsește fundamentul metafizic al unirii Bisericilor, zicând: „*Atâta timp cât Dumnezeu nu poate fi cunoscut, ce rost mai au discuțiile asupra purcederii Duhului Sfânt?*”⁴³ Mai mult, Varlaam afirma că latinii trebuie să renunțe la pretenția de a dovedi dogma purcederii Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul (filioque), întrucât nu puteau dovedi o realitate aflată dincolo de orice percepție și de orice raționament omenesc. Pe deasupra, mărturisea că dacă Dumnezeu nu se poate cunoaște, nici una din părți nu poate dovedi că învățătura ei este adevărată. Deci de ce să nu se unească Bisericile, dacă această ceartă despre purcedere era simplă presupunere de oricare parte te-ai fi aflat; căci cine poate cunoaște o astfel de taină?⁴⁴

Acest agnosticism nominalist, pe care Varlaam l-a îndreptat mai întâi împotriva latinilor catolici, s-a izbit de criticile Sfântului Grigorie Palama, care primind scrierile calabrezului prin intermediul unor prieteni din Thesalonic și constatând mentalitatea catolică, se apucă să scrie spre a răspunde acelor eresuri. Grigorie a observat imediat poziția agnostică a lui Varlaam, care în timp ce-i respingea pe latini, submina și poziția ortodoxă. Așa se face că Sfântul Grigorie, între anii 1335-1336, și-a rostit părerea privitoare la noua controversă, scriind două tratate spre a explica învățătura lui Filioque și urmările ei. În cele două tratate, intitulate *Două cuvinte doveditoare pentru purcederea Duhului Sfânt*, Palama susținea că dovezile despre existența lui Dumnezeu sunt diferite de cele folosite de rațiunea și de metoda omenească de a dovedi realitatea zidirilor. El a încercat să arate calabrezului că cu adevărat Dumnezeu este de necunoscut, dar că El se descoperă pe Sine Însuși. „*Dumnezeu nu poate fi cunoscut, dar El nu se revelează? Hristos, întrupându-Se, nu a acordat oamenilor o cunoaștere supranaturală, deosebită de oricare cunoaștere filosofică?*”⁴⁵ Iar către Achindin scrie: „*Oare Dumnezeuul sfântului Dionisie nu S-a descoperit pe Sine? Dacă El S-a descoperit Părinților, pentru ce nu S-ar descoperi pe Sine și astăzi Bisericii, prin cuvântătorii de Dumnezeu chemați să deslușească taina Treimii cu ajutorul Duhului Sfânt?... Căci nimenea a înfățișat sau a cercetat sau a cugetat ceea ce este Dumnezeu, dar e cu puțință a cerceta și a dovedi că Dumnezeu există*”⁴⁶. Prin aceste cuvinte Grigorie a căutat să arate că întreaga gândire teologică este apodictică, fiind întemeiată pe premise sigure, și deci nu poate fi pur și simplu socotită dialectică, așa cum ar fi voit Varlaam. Într-o Epistolă către Varlaam,

⁴³ *Ibidem*, p. 69.

⁴⁴ *Viața și nevoințele celui între sfinți Părintelui nostru Grigorie Palama*, p. 49.

⁴⁵ Cf. J. Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă*, p. 70.

⁴⁶ Sfântul Grigorie Palama, *Epistola întâi către Achindin*, apud *Viața și nevoințele celui între sfinți Părintelui nostru Grigorie Palama*, p. 51-52.

trimisă în anul 1337, Grigorie chiar evidențiază că gândirea omenească trebuie să fie preschimbată în chip temeinic de către lucrarea Duhului Sfânt, spre a putea primi o cunoaștere a lui Dumnezeu vrednică de crezare. Scriind despre recunoașterea existenței lui Dumnezeu, Palama afirmă: „Nu numai că recunosc din lucrurile zidite că El este Ziditorul, ci înțeleg și afirm că El este Unul. Văd că toate lucrurile au trebuință de o voință, înțelepciune și putere spre a veni în ființare dintru neființă și că singura voință, înțelepciune și putere aparțin unei singure firi. Deci, prin fire, Dumnezeu Ziditorul este Unul”⁴⁷.

Din toate acestea reiese faptul că Varlaam, care scăpase în Apus de realismul intelectual al scolasticii thomiste, iar în Bizanț de controversa cu Nichifor Gregora, ajunge să se lovească, în Răsărit, de realismul mistic al monahilor athoniți reprezentați prin Sfântul Grigorie Palama. Având o minte iscoditoare, Varlaam a căutat să afle mai multe despre noii săi potrivnici. Așa se face că a ieșit în afara Tesalonicului și a intrat în legătură cu niște călugări simpli care se nevoiau în rugăciunea și vegherea minții și făcând pe ucenicul care vrea să învețe cu umilință, află de la ei lucruri despre rugăciunea mintală, pe baza cărora începe să batjocorească public și să declare eretici pe cei ce l-au inițiat. Trăind ceva vreme în pustiurile isihaste, Varlaam a descoperit forma cea mai populară a metodei psihofizice de rugăciune, care contrasta profund cu obișnuințele lui umaniste și cu convingerile sale de filosof îmbibat de spiritualismul platonice. Întors la Thesalonic continua să-i defaima pe monahii isihasti prin cuvânt și scrieri, câștigând de partea sa mulți laici și chiar călugări neexperimentați în isihie. Satirizându-i, Varlaam scrie în *Scrisoarea a V-a către Ignatie*: „Am fost inițiat de către ei în niște monstruoziități și învățături absurde pe care un om cu puțină minte nu le poate enunța cu demnitate; ele sunt zămislite de o credință rătăcită și de o închipuire nesăbuită. Ei mi-au explicat învățătura lor despre uimitoarele despărțiri și despre unirile minții cu sufletul, despre legăturile pe care demonii le au cu acesta din urmă, despre intrările și ieșirile inteligibile care se produc prin intermediul nărilor în timpul respirației, despre scuturile care se adună în jurul buricului și, în sfârșit, despre unirea Domnului nostru cu sufletul, care are loc înlăuntrul buricului în chip simțit, în deplină încredințare a inimii”⁴⁸.

⁴⁷ Sfântul Grigorie Palama, *Epistola a doua către Varlaam*, 25 apud *Viața și nevoițele celui între sfinți Părintelui nostru Grigorie Palama*, p. 55.

⁴⁸ Varlaam, *Scrisoarea a V-a către Ignatie*, apud J. Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă*, p. 70.

Iată cum Varlaam, la modul cel mai înjositor al cuvântului, dă o interpretare ironică metodei tradiționale răsăritene a rugăciunii minții în inimă numind învățăturile isihaiștilor drept absurde, spunând că nici un om cu puțin bun simț nu se poate înjosi a le descrie. Cu toate acestea, el este cel care s-a hotărât se se înjosească pe sine, continuând să descrie ceea ce batjocorea și nu putea să înțeleagă. El n-a putut pătrunde niciodată învățătura mistică cu privire la rugăciunea isihastă, acuzându-i pe monahii isihaiști de messalianism, spunând că „...ei pretind că văd esența dumnezeiască cu ochii trupești!” În zelul său necuvios, prin câteva tratate, el îi poreclea pe isihaiști cu numiri precum *omfalopsihi*, adică buricari sau cei cu sufletul în buric și „cei ce-și privesc buricul”. Așadar, pe temeiul întâlnirii sale cu niște simpli călugări, Varlaam răstălmăcea și batjocorea învățătura isihastă din Răsărit. Mai mult, în anul 1338, Varlaam s-a dus la Constantinopol spre a depune o plângere la patriarhul Ioan Caleca împotriva monahilor isihaiști, acuzându-i că „contemplă lumina lui Dumnezeu cu ochi trupești, după un răstimp de pregătire spre a ajunge la o astfel de stare”⁴⁹. Dar fiind respins de patriarh și amenințat că-l va pedepsi dacă nu-și încetează necuviincioasa purtare de a tulbura pacea Sfântului Munte Athos, Varlaam se întoarce la Thesalonic batjocorind cu și mai multă îndârjire pe monahii isihaiști. Așa se face că Sfântul Grigorie Palama este desemnat spre a merge și a-i apăra de defăimările lui Varlaam.

În anul 1338, cu binecuvântarea Părinților athoniți, Grigorie a venit la Thesalonic și a intrat în posesia scrierilor eretice ale lui Varlaam și a luat atitudine față de trufașul calabrez, care în loc să-și domolească atacurile, le-a sporit și mai mult, pricinuind mare răzvrătire în Biserică. Pentru aceea Sfântul Grigorie a început să zădărnicească pe față învinuirile lui Varlaam, propovăduind cu putere adevărul ascetic prin cuvântări pline de adevăruri înalte și de temeieri dumnezeiești, iar mai apoi prin scrieri bine documentate. Așa se face că la începutul anului 1338 Grigorie a purces să-și dăruiască talentul literar tâlcuirii ideilor și adevărilor ascetice, întru apărarea isihasmului, redactând faimoasele sale *Triade întru apărarea sfinților isihaiști*⁵⁰. Este recunoscut unanim de teologi că aceste texte foarte importante ale Sfântului Grigorie fac pentru prima dată o sinteză teologică a spirituității monahismului răsăritean. Așadar, atacurile lui Varlaam au dat Bisericii Ortodoxe ocazia să precizeze prin trâmbița ei, Sfântul

⁴⁹ *Viața și nevoințele celui între sfinți Părintelui nostru Grigorie Palama*, p. 58.

⁵⁰ Sfântul Grigorie Palama, *Triade întru apărarea isihaiștilor*, în P.G. tomul 150, col. 1101-1118. Sunt trei tratate palamite importante, fiecare parte cuprinzând trei cărți, deci în total nouă. Triadele au forma unor răspunsuri la întrebări puse de monahi.

Grigorie Palama, locul isihasmului în raport cu dogmele ei centrale referitoare la păcat, Întruparea Cuvântului, Învierea Domnului și harul Sfințelor Taine. Prin aceasta, ea face chiar o triere necesară în tradiția anterioară, eliminând elementele clar heterogene spiritalității sale proprii –în special spiritualismul neoplatonic– integrând practicile și doctrinele care își puteau găsi loc într-o concepție biblică și creștină despre Dumnezeu și despre om⁵¹.

Isihastii îndeobște, printr-o metodă aparte de rugăciune și nevoință, caută să ajungă la desăvârșirea duhovnicească sau la dobândirea Duhului Sfânt. Firește, treapta de desăvârșire la care se ajunge depinde de măsura în care inima este curățită. Metoda ajungerii la această curăție a inimii se întemeiază pe lucrarea rugăciunii lui Iisus. Întrucât curăția minții cere nu doar slobozire de obișnuitele răspândiri ale minții din viața noastră pământească, ci și de patimi și închipuiri; monahul caută de asemenea singurătatea, pentru dobândirea stării de „isihie” și pentru a scăpa de răspândirile simțurilor, ale trupului și ale cugetului. Vedem dar că până și trupul este cuprins în căutarea duhovnicească, prin însingurare, înfrânare, răbdare și îndepărtarea patimilor. În ceea ce privește metoda lucrării rugăciunii lui Iisus, ea se face astfel: isihastul șade cu capul aplecat și ochii îndreptați spre piept sau inimă. Răsuflarea este împreună cu rostirea și cugetarea rugăciunii lui Iisus, spunând neîncetat: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă”. Dacă rugăciunea se lucrează cu răbdare, sub povățuirea unui duhovnic încercat, cu vremea ea se va face „rugăciune a inimii”, care se rostește de la sine, fără cuvinte sau gânduri. De aceea, întrucât sunt multe semne, locuri primejdioase și curse pe această cale duhovnicească, este de mare trebuință un povățuitor încercat care a străbătut el însuși această cale. Astfel, prin ascultare și nevoință, metoda rugăciunii lui Iisus îl duce pe monahul ortodox la „fericita smerenie” și, dacă Dumnezeu voiește, chiar și la vederea dumnezeieștii lumini taborice. Dar să fie clar, această lumină necreată, în veacul de acum, strălucește numai în parte, drept cheazășie celor care, prin nepătimire, au trecut dincolo de tot ce este osândit. Așadar, prin rugăciunea curată și duhovnicească monahii pot ajunge mai presus de toată curăția. În acest sens Sfântul Grigorie Palama scrie următoarele: *„Într-adevăr, unii dintre cei ce au fost inițiați prin experiență: toți aceia care au lăsat la o parte bucuria bunurilor materiale, slava deșartă și plăcerile păcătoase ale trupului și au preferat viața evanghelică ajungând la vârsta adultă trăind în Hristos, neavând nici o altă grijă în afară de ei înșiși, printr-o stare de veghe aspră și prin rugăciune curată, înălțați fiind până la Dumnezeu printr-o unire mistică și supraintelectuală cu El, ei au fost*

⁵¹ Cf. J. Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă*, p. 73.

*inițiați în cele ce depășesc mintea omenească... Ei au fost inițiați în aceasta cu ajutorul harului îndumnezeitor al lui Dumnezeu, care este necreat, veșnic și purcede de la Dumnezeu Cel fără de sfârșit*⁵².

Prezentată în scurt, această doctrină mistică isihastă contravine categoric învățaturii nominaliste prezentate de ereticul Varlaam. Nominalismul pe care Varlaam îl împinsese până la concluziile extreme, corespundea de fapt convingerilor intime ale unor umaniști bizantini destul de numeroși. De foarte multă vreme, elita intelectuală a Răsăritului creștin trecea printr-o criză internă, ascunsă bine de cadrul rigid al moravurilor bizantine și de credința exterioară față de dogmele celor șapte sinoade ecumenice, pe care intelectualii trebuiau să le mărturisească public. Încă din secolul al IX-lea, în spatele acestei fațade de aparentă coeziune, se aflau cei care urmăreau să restaureze tradiția filosofică a neoplatonismului, dându-i o autonomie cât se putea de mare față de dogma creștină și apărătorii unei spiritualități și a unei teologii care se dorea pur creștină, independentă față de filosofia antichității. Cert este că cele două tendințe nu puteau coexista, lăsând fiecareia dintre ele domeniul teologic și filosofic propriu, separat de celălalt. Această fracționare, admisă de Occident în Evul Mediu, nu putea fi acceptată de teologii răsăriteni. Pe de-o parte, neoplatonismul care îi atrăgea pe umaniștii din Bizanț era esențialmente un sistem religios și implica deci o anumită competență în domeniul teologiei; pe de altă parte, adversarii elenismului profan moșteniseră de la Părinții greci un sistem de gândire care nu putea lăsa nici o activitate în afara experienței, neapărat creștine, a vieții lui Iisus Hristos. Filosofia nu era deci pentru ei un domeniu autonom, în care gândirea omenească să se poată exercita în cadrul principiilor necreștine. Ei bine, în fața conflictului dintre aceste două tendințe, Biserica a adoptat adeseori, începând din secolul al IX-lea până în secolul al XIV-lea, o atitudine statică, determinată de conservatorismul formal al unei teologii oficiale. O mare parte a bizantinilor credeau că Tradiția căpătase expresia definitivă în însăși formulele celor șapte sinoade ecumenice și, în consecință, era suficient să le repeți pe acestea pentru a fi în deplină siguranță doctrinară. Tradiția patristică părea nemișcată și întrucât exista această „teologie repetată”, Biserica se mulțumea doar să-i condamne pe umaniști, atunci când aceștia întreceau măsura și încercau să încropească o nouă sinteză între elenism și Evanghelie.

În cadrul acestei crize lente a gândirii religioase bizantine, s-a desfășurat disputa dintre Varlaam și Grigorie Palama, care a pus pentru prima oară

⁵² Sfântul Grigorie Palama, în P.G. tomul 150, col. 1225A-1226D, apud J. Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă*, p. 75-76.

problema în mod tranșant, în toată amploarea ei. În persoana lui Varlaam, monahii bizantini găseau un adversar care le opunea un sistem doctrinar, punând în discuție însuși fundamentul misticii isihaste. Ei erau astfel obligați să-și prezinte propria doctrină și să o apere. Cu siguranță, aceasta a fost o încercare crucială, iar deznodământul ei demonstrează cât de înrădăcinați erau isihăștii din secolul al XIV-lea în tradiția Sfinților Părinți răsăriteni care merge până la spiritualitatea formată în Biserica primară. În acest sens, întreaga operă a Sfântului Grigorie Palama se prezintă ca o integrare într-o gândire creștină obiectivă, biblică și fondată pe o erudiție patristică foarte largă, pe tradiția mistică care merge până la Evagrie Ponticul și Macarie Egipteanul⁵³. Prin Palama, întreaga istorie a isihasmului găsește astfel o împlinire organică, care îl integrează în mod intim în tradiția Bisericii. Scopul urmărit de Palama în teologia sa, este de a pune în acord două lucruri ce par contradictorii, dar care, împreună, fac parte integrantă din tradiția patristică: pe de o parte, revelația lui Dumnezeu în Iisus Hristos este o revelație totală care stabilește între om și Dumnezeu o intimitate și o unitate ce-i dă omului posibilitatea viziunii „față către față” a lui Dumnezeu; iar pe de altă parte, Dumnezeu este incognoscibil prin natură. Este clar că aceste două adevăruri nu se pot împăca în sistemul unei filosofii esențialiste. Dar Sfântul Grigorie reușește să le prezinte admirabil luând ca punct de plecare existența dumnezeiască, devenită accesibilă în experiența creștină, Palama stabilind între actul revelat divin (*energia*) și esența incognoscibilă, deosebire care, după el, nu rupe unitatea ființei divine, pentru că, Dumnezeu este prezent în întregime în esență și în energie. Prin această abordare, Palama se deosebește substanțial de nominalismul umaniștilor bizantini, căci formularea pe care a dat-o cugetării sale, nu este produsul unei speculații abstracte, ci un mijloc de exprimare a tainei îndumnezeirii în realitatea ei cea mai profundă. Teologia palamită constituie astfel o integrare dogmatică a tradiției isihaste, în măsura în care, pe de o parte, ea afirmă fundamentul exclusiv hristocentric și sfințitor al „îndumnezeirii” și în care, pe de altă parte, ea menține caracterul integral inabordabil al esenței dumnezeiești⁵⁴. Aceste două aspecte ale gândirii creștine constituie de altfel axiomele patristicii grecești. Originalitatea lui Palama rezidă numai în claritatea cu care a pus și a rezolvat problema: ceea ce pentru o gândire rațională nu este decât o dilemă insolubilă și absurdă, sub pana lui a devenit expresia cea mai adecvată a misterului dumnezeiesc. Din abordarea Sfântului

⁵³ Jean Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă*, p. 84.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 100.

Grigorie reiese că existențialismul teologic și mistica isihastă sunt două aspecte necesare ale unuia și aceluiași adevăr.

Victoria lui Palama a însemnat victoria umanismului creștin asupra umanismului păgân al Renașterii. Prin Palama, Biserica de Răsărit în secolul al XIV-lea a avut de făcut o alegere importantă: pe de o parte, o concepție unitară asupra omului, fundamentată pe Sfânta Scriptură, o afirmare a eficacității imediate a harului mântuitor în toate domeniile activității umane; pe de altă parte, un spiritualism intelectualist care afirma independența sau măcar autonomia intelectului uman față de materie și care nega faptul că, încă de pe pământ, îndumnezeirea reală a omului este posibilă. Este unanim recunoscut că nu una sau alta dintre practicile spirituale, nici una sau alta dintre metodele de rugăciune constituie forța isihasmului răsăritean, ci afirmarea de nezdruccinat, categorică a unui număr de adevăruri revelate despre om, despre Dumnezeu și despre prezența lui Iisus Hristos în inimile credincioșilor. Spiritualitatea isihastă prin Palama a căpătat o surprinzătoare actualitate datorită tocmai fidelității sale față de concepția biblică despre Dumnezeu și despre om, având în centru o realitate unică: Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Prin urmare, prezența tradiției isihaste în sânul Bisericii Ortodoxe nu trebuie considerată ca fiind absolutizarea unei școli particulare de spiritualitate, ci ca fidelitate față de adevărul unic al întregii vieți creștine. Or, din acest punct de vedere, putem vorbi despre rugăciunea lui Iisus ca despre manifestarea însăși a spiritualității ortodoxe.

BIBLIOGRAFIE

1. **MEYENDORFF, John**, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, în traducere românească de Angela Pagu, Editura Enciclopedică, București, 1995.
2. **STĂNILOAE, Pr. prof. dr. Dumitru**, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Scripta, București, 1993.
3. *Stâlpii Ortodoxiei*, în traducere românească de Constantin Făgețan, Editura Egumenița, Galați, 2008.
4. *Viața și nevoințele celui între sfinți Părintelui nostru Grigorie Palama, Arhiepiscopul Thesalonicului*, în traducere românească de Constantin Făgețan, Editura Egumenița, Galați.

IV. *TEOLOGIE SISTEMATICĂ*

BIO-ETHICAL CHALLENGES IN A POSTMODERN WORLD

Pr. Prof. dr. John BRECK
University of Saint Serge, Paris
FRANȚA

Abstract

Questions of life and death are in the news as never before. Literally millions of *human embryos* are being created and destroyed in *laboratories* throughout the world, to perfect and produce *in vitro fertilization* procedures and to provide embryonic stem cells for research purposes, with the hope of devising therapies for neurological and other diseases. At the other end of life's spectrum, patients and medical teams are opting increasingly for *euthanasia* and *physician-assisted suicide*, in order to avoid a painful and drawn-out death. These are bioethical issues of major importance that pose extraordinary challenges in *the "postmodern" world*.

In the past few years, *biomedical technology* has grown immensely, providing new possibilities for healing as well as new threats to our well-being. With these recent developments come a host of *bioethical challenges* that the Church must not only face but respond to in a strong, clear voice. Most of us, of course, have no formal medical training. Yet as priests and concerned laypersons, we are called upon to offer guidance – to patients and their families, and to the general public – regarding *the moral consequences* of biomedical research.

Keywords: *biomedical technology, bioethical challenges, human embryos, laboratories, in vitro fertilization, euthanasia, physician-assisted suicide, the moral consequences.*

I.

My intention in these few minutes is to address some of the most pressing ethical challenges we as Orthodox priests and laypeople are called to face today, and to suggest ways we might faithfully respond to those challenges. Because the number and complexity of ethical issues facing the Church and its ministry are so great, I will have to limit myself to discussing a few major problems that are currently emerging in the field of bioethics. This is the science that deals with technological and other concerns that gave a direct impact on human life,

particularly at its beginning and at its end.

How is the Church to respond to the awesome challenges posed by recent developments in the burgeoning field of bio-medical technology? How do we as pastors and other members of the Body of believers provide adequate and faithful answers to questions that until middle of the last century had never even been posed: questions concerning medically assisted procreation, experimentation using human embryos, and manipulation of the human genome; and at the other end of life's spectrum, questions of euthanasia, physician-assisted suicide, organ transplantation, and pain management for terminally ill patients?

Most of us, of course, have no formal medical training. Consequently, we have very limited means for assessing the moral implications of today's "*new medicine*". Embryologists are still arguing over the point at which human life actually begins (fertilization, implantation, quickening, birth, or even later?), and what this means for manipulation of the human embryo. Geneticists are discovering new ways of controlling gene expression, while they offer us sex selection and other possibilities for creating "designer babies". Neurologists are devising ever more sophisticated techniques for blocking nerve paths, to provide relief to patients in chronic pain. And gerontologists are scrutinizing chromosomal telomeres and other phenomena that affect the aging process, in an effort to extend by a third or more the human life span.

Such people are highly trained specialists, and most of us don't count ourselves among their number. Yet as priests and concerned laypersons, we are frequently called upon to offer guidance – to medical professionals, to patients and their families, and to the general public – regarding the moral consequences of this and related research. It's a daunting challenge, one that requires us to become increasingly conversant with medical technology and its potential for good and ill, while we ground our reflection ever more deeply in Holy Scripture and Holy Tradition. Scripture and Tradition will not give us pat answers to questions concerning the use of specific, newly developed medical technologies. But they provide us with the perspective – the "ecclesial mind" – needed to make moral judgments and to offer pastoral direction to those who are involved first-hand with critical issues that affect us from conception until death.

Biomedical technology has grown immensely in the past few years, providing new possibilities for healing as well as new threats to our well-being. Two areas are of particular importance, especially in light of recent legislation that sanctions practices that pose a serious and imminent danger to human life. These concerns:

- 1) manipulation of the human embryo, and

2) end-of-life care.

Briefly, I want to spell out the chief ethical problems that arise within each of these two areas. At the same time, I would like to suggest ways that we as Orthodox priest and laity can speak to those problems so as to remain faithful to our Tradition, while we offer appropriate guidance to those who attempt to make life and death decisions in accordance with the will of God.

From the perspective of Orthodox Christianity, all research on human subjects, like all treatment of the terminally ill, should be guided by the Christian understanding of human persons as created “*in the image of God*”. That is, decisions concerning the Christian’s moral life can be made only on the basis of *theology*. God alone establishes ultimate meaning and purpose in human existence. Therefore it is only God who provides the framework by which we can make moral judgments with regard to medical technology and to the manipulation and treatment of human persons.

In today’s secular, postmodern and highly pluralistic world, this kind of affirmation sounds sectarian and retrograde, if not absurd. How can we as Christians impose our own standards of moral conduct upon a society that has abandoned those standards in favor of a philosophical relativism that rejects the very existence of absolute values and truths? Indeed, how can we even speak of a “Christian perspective” regarding moral judgments, when Christians of various confessional backgrounds hold very different opinions as to how are to interpret Scripture and early Church tradition, and how we should apply our interpretations in specific cases?

Given this of perspectives, we as Orthodox Christians can only bear witness to what we know and hold to be true. This means that we turn to Holy Traditions, with the conviction that God has revealed His will, and continues to do so, in and through those traditional sources that serve as the ground of our faith: the Old and New Testaments, early patristic teachings, the Church’s Liturgy, and others. In other words, in this postmodern world, we need to hold, with unwavering conviction and determination, to “the faith once and for all (*tê hapax*) delivered to the saints” (Jude 3).

Such a commitment may sound self-evident. The term “postmodern”, after all, originally signified the abandoning of “modernist” trends –in art, literature and culture in general– in order to return to more traditional values. In recent years, however, the term’s meaning has shifted, so that now, in popular usage, “postmodernism” signifies something more akin to “relativism”. It implies, basically, a rejection of absolute and objective values and truths, in the belief that all subjective interpretations of what is good and true are of equal standing. One

person's notion of what is right or appropriate in any given situation is as valid as any other's, whatever that notion may be. If, in my opinion, human life only really begins at birth, then I am free to dispose of fetuses as I please, with no moral consequences. Your conviction that life is sacred from conception may be important for you, but you have no right to impose that conviction on me.

The same holds for our treatment of those who are disabled or terminally ill. If I felt they would be better off dead, then I have no moral qualms about euthanizing them. If I can persuade the public and the courts to agree with me, then my relativistic perspective becomes enshrined in law. The result is legislation such as *Roe v. Wade*, which sanctions unrestricted abortion, and Oregon's *Measure 16*, which authorizes physician-assisted suicide. Both of these, popular as they are in today's "culture of death", fly in the face of both modern and traditional perspectives on the sanctity of life.

As retrograde as it may sound, our responsibility before God and neighbor, in this postmodern world, is nevertheless to proclaim precisely "the faith once and for all delivered to the saints". The chief ethical question that arises for us is just how we apply the givens of that faith in specific situations that involve the beginning and end of human life.

When the laws of the marketplace govern medical care and medical research as they do in the United States, the potential for innovative therapies is matched by the potential for abuse. During the past few years, for example, secular voices in the medical and pharmaceutical fields, together with much of the media, have tried to convince us that the human embryo, especially in the earliest pre-implantation stages of its growth, constitutes something less than a human person. The embryo, they assert, is to be regarded as mere tissue, with no claim to individual identity or, *a fortiori*, to legal protection. This is merely an extension of the reasoning behind the pro-abortion movement. If a third-trimester fetus can be aborted with no ethical or legal consequences, then it seems only reasonable to conclude that embryos can be created and destroyed with impunity. A growing consensus sees such a conclusion as self-evident because of the potential usefulness of embryonic stem cells for creating medical therapies for a wide variety of neurological and other diseases. Even if embryos can be considered to be incipient human life, people ask, isn't it more reasonable – and more ethical – to use their stem cells in order to relieve the suffering of countless patients of Parkinson's or Alzheimer's disease, even if harvesting those cells inevitably destroys, that is, kills the embryo?

Similar considerations are changing the way we regard and treat the disabled and the terminally ill. In a world increasingly devoid of ultimate

meaning, where comfort and entertainment are primary goals in most people's lives, suffering, whether physical or emotional, is regarded as the "last enemy". In such a world, it only makes sense – it's only reasonable and compassionate – to eliminate suffering by any means at hand, including euthanizing the handicapped and the infirm. The inevitable outcome is the legalization of everything from partial-birth abortion to physician-assisted suicide. Here, too, economic considerations have contributed to the pendulum's swing. If we can legally terminate human life at any point, from the financial and emotional burdens associated with the education and support of a handicapped child or the end-of-life care of an elderly parent. Isn't it more reasonable - and more ethical – to euthanize, that is, to kill a profoundly disabled child or comatose adult, rather than allow them to suffer and to make others pay the bill?

Such is the postmodernist reasoning that has produced today's "new eugenics". In the perspective of Orthodox Christianity, the response to that reasoning is unambiguous, although it goes very much against the reigning mentality in today's culture. In Romans 3:8, the apostle Paul lays down the basic moral principle that governs the Church's approach to the question: *We may not do evil so that good may come*. A good result does not justify an immoral action.

From the viewpoint of the Church, to destroy embryonic life is to destroy a human person. Even if we consider the potential good that can be derived from embryonic stem cells, insofar as the harvesting of those cells destroys the embryo, it involves the killing of a newly created person. Since that act itself is inherently evil, there is no ultimate good to be derived from it. No moral calculus that weights the good against the bad in this case has any validity, because before God we may not do evil in order to obtain a good result.

Then again, if Orthodox ethicists similarly condemn various forms of euthanasia, it is because the *personal* quality of human life is indelible. It is neither with sickness nor with death. Created in God's image, the individual human being bears that image in full, whether he or she is disabled or comatose: afflicted with severe physical or mental retardation, dwelling in the never-land of permanent unconsciousness, or existing in a persistent vegetative state. Even anencephaly children and person whose physical existence is maintained solely by life-support technology "*bear the image of God*". While appropriate care for them would be different from the care given to disabled or comatose patients, they too are created in the image of God, and that fact needs to be respected at every moment of their life, however infirm and even meaningless that life may seem to us.

For many Orthodox Christians, the conflict between the perspective of our

postmodern culture and the traditional perspective of the Church reinforces their sense that we are actually living in two different worlds, one governed by utilitarian expediency and the other by the Gospel of Christ. We speak different moral languages because we fail to share the same moral perspectives and commitments. With radically different moral presuppositions, traditional Christianity and postmodern, secular ethics remain worlds apart with regard to any resolution of moral conflicts. Although each one may be able to understand the other's position, we share no common basis, no "canonical content-full moral vision" that makes it possible for us to resolve bioethical or other moral disagreements¹.

To paraphrase Dostoevsky: Without God in this secular, pluralistic environment, anything is permissible, particularly if it can serve utilitarian ends such as improving human health and extending the life span. With God, on the other hand, and in obedience to God, we accept the moral requirement to refuse even the good, when that purported good is purchased at the cost of destroying human life. From the perspective of the Gospel, we simply may not save or ameliorate the conditions of one life by sacrificing another. This is the work of Christ, accomplished once and for all by His sacrifice on the Cross. As for ourselves, it is essential that we hold to the truth that human life finds its ultimate value and purpose beyond the limits of biological existence. Good health and a long life are desirable and worthy goals. They are so, however, only to the extent that they exist to further our growth toward what Orthodox Church tradition calls *theosis* or "deification": eternal participation of the human persona in divine life, the life of the Holy Trinity.

Our rejection of procedures that lead to the destruction of embryonic life, then like our rejection of active euthanasia, is grounded in our vision of the true purpose of human existence: not to improve or extend our life as an end in itself, but to relinquish that life – together with its suffering and its limitations – into the open arms of God.

II.

At this point, I would like to turn to a few practical issues, in an effort to

¹ The expression in quotes belongs to Tristram Engelhardt. For a highly perceptive analysis of the problem of differing moral languages and intuitions that separate traditional (i.e., Orthodox) Christianity from ethical perspectives with a different value content, see his work, *The Foundations of Christian Bioethics* (Lisse, The Netherlands: Swets & Zeitlinger Publishers, 2000), esp. ch. 1. As he points out (p. 37), "*Moral acquaintances can be moral strangers*".

provide at least tentative answers to frequently raised questions concerning the beginning and end of life. Specifically, we shall consider the moral implications of embryonic stem cell research (ESCR) and therapies derived from it, then issues surrounding the treatment and accompaniment of the terminally ill.

Unlike their Roman Catholic counterparts, Orthodox theologians have never tried to specify at what God endows the newly created embryo with a soul. Western thought is marked by a certain dualism in this regard, holding that the soul is co-created with to body, or that the soul is infused into the body at some point after fertilization. To the Orthodox, this reifies and objectifies the soul, distinguishing it from the body as a separate entity. From the viewpoint of the Greek Fathers, it would be more appropriate to speak of the body, not as “having” or “possessing” a soul, but as being “ensouled”. Neither body nor soul ultimately exists without the other, even if physical death involves a certain separation of the soul from the flesh. The body (*sôma*) embraces flesh, soul and spirit; and although the flesh “returns to dust”, the bodily or somatic character of our existence abides into eternity. This is why, adopting biblical imagery, we affirm that Christ’s victory over death results not in the “immortality of the soul”, but in the *resurrection of the body*².

Therefore, rather than affirm that the human person receives and possesses a soul, as an entity distinct and separate from the body, it would be ore accurate to say that the person *is an ensouled being*, and is such from conception onward. The “soul”, in other words, is to be understood, is to be understood as the animating principle in human life that guides development of the person from fertilization trough death, and into the Kingdom of heaven.

BIBLIOGRAFIE

1. **BRECK, J.**, *Corps Vivant, Corps Mort, Corps Glorifié*, în “*Service Orthodoxe de Presse – Supplément*”, no. 280, July-Aug 2003;
2. **IDEM**, *Corps Vivant, Corps Mort, Corps Glorifié*, în “*Glaube in der Welt*”, vol. 37 (Nr. 11/2003), pp. 29-31;
3. **GARVEY, Fr. John**, *Ashes to Ashes. Toward a Christian Understanding*

² See, in this regard, the thought provoking article by Fr. John Garvey, “*Ashes to Ashes. Toward a Christian Understanding of death*”, *Commonweal*, vol. CXXXI, no. 2 (Jan 30, 2004), 16-19. A discussion of the biblical and patristic concept of the body can be in J. Breck, “*Corps Vivant, Corps Mort, Corps Glorifié*”, *Service Orthodoxe de Presse – Supplément* no. 280, July-Aug 2003; excerpted in *Glaube in der 2. Welt*, vol. 37 (11/2003), 29-31.

of death, în “*Commonweal*”, vol. CXXXI, no. 2 (Jan 30), 2004, pp. 16-19;

4. *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, The Netherlands: Swets & Zeitlinger Publishers, 2000.

CONSTITUȚIA TEANDRICĂ A BISERICII ȘI IMPLICAȚIILE EI MISIONARE

Arhid. Drd. Nifon MOTOGNA¹
Baia Mare, ROMÂNIA

Abstract

This essay aims at highlighting *the missionary implications* of the Christian Church in the world in order to achieve perfection of human life. By Christian mission we understand sending the Church in the world for preaching and *universalization of the Gospel* and integration of people into the kingdom of God, founded by Jesus Christ's saving work, inaugurated as the anticipation of it in the Church by descending of the Holy Spirit, Kingdom that will manifest in its fullness at the second coming of Christ in glory. Understood this way, the Christian mission has its deep foundation and starting point in the eternal communion of the Holy Trinity itself, in the love of the Father for his Son and for the world, a communion full of divine love plenary discovered within the Church.

In this sense *the Church is the communion* of all those who believe in Jesus Christ, adhering to His life full of grace and salvation being in a constant state of mission. For *the mission* is a dimension and an essential part of the Church. If the Church was founded visibly as a concrete historical community in which the communion of God with men is achieved, or as a sacrament of *God's kingdom on earth*, by descending the Holy Spirit over the Apostles, the other people share the salvation offered by God in Jesus Christ through *Church's missionary activity*, becoming permanent the sending of Christ into the world and people sharing the Son of God made a Man in order for all of us to achieve perfection..

Keywords: *Church's missionary activity, universalization of the Gospel, the missionary implications, the mission, God's kingdom on earth, the Church is the communion.*

¹ Referat susținut în cadrul cursurilor postuniversitare de doctorat susținut de autor în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității „Ovidius” din Constanța, la specializarea *Misiologie*, sesiunea iunie 2011, sub coordonarea Pr. Prof. univ. dr. Gheorghe ISTODOR, care a și dat acordul pentru publicare.

1. Misiunea Bisericii în planul iconomiei divine

Teologia ortodoxă folosește cu o oarecare precauție și rezervă terminologia misionară care s-a împus în creștinismul occidental, în cursul secolelor trecute. În experiența istorică a multor Biserici Ortodoxe, însuși cuvântul „misiune” este asociat cu ideea de prozelitism, evocând efortul întreprins de misionarii catolici și protestanți în diferite epoci și în variate moduri, de a converti pe credincioșii ortodocși, socotiți fie disidenți, din partea catolică, fie adepți ai unei religii ritualiste, din partea confesiunilor ieșite din Reformă². „Misiune” a însemnat pur și simplu o prezență eterodoxă, atât din punct de vedere confesional, cât și etnic. O „misiune” catolică sau protestantă plantată pe un teritoriu canonic ortodox a fost considerată nu numai o contradicție în termeni, deoarece o comunitate ortodoxă nu poate fi un spațiu misionar în sensul strict al cuvântului, dar și o sursă de tensiune socială și politică, mai ales datorită faptului că vocația unei Biserici Ortodoxe locale a fost strâns legată de existența unui grup etnic sau a unei națiuni particulare³.

Noțiunea de „misiune” are în Răsărit o rezonanță istorică prozelitistă și de aceea există încă o mare suspiciune în ceea ce o privește.

În teologia de azi, *misiunea* tinde din ce în ce mai mult să devină un termen inclusiv, cuprinzând: *propovăduirea cuvântului* sau evanghelizarea, *lucrarea sacramentală* sau cultul, *spiritualitatea* sau pietatea creștinilor, *activitatea pastorală* și *slujirea diaconală*. Pentru rațiuni de ordin terminologic, se pot totuși identifica mai multe noțiuni misionare specifice⁴.

Misiune (de la verbul *mitto-ere* - a trimite) înseamnă trimiterea Bisericii în lume, în vederea extinderii împărăției care se întemeiază nu numai pe porunca explicită a lui Iisus Hristos către Apostolii Săi, de a propovădui Evanghelia, de a chema la pocăință și de a boteza în numele Sfintei Treimi: „*Drept aceea, mergeți învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh*” (Mt. 28,19), ci, mai ales, pe trimiterea văzută a Fiului și a Duhului Sfânt, voită și inițiată de Tatăl: „*Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, așa vă trimit și Eu pe voi*” (Ioan, 20.21)⁵.

² Pr. conf. univ. dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, vol. 1, Premise, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2004, p. 8-9.

³ Î.P.S. Prof. Dr. Nifon Mihăiță, *Misiologie creștină*. Curs pentru uzul Facultății de Teologie, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura ASA, București, 2005, p. 12.

⁴ *Ibidem*, p. 13.

⁵ Pr. prof. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 255.

1.1. Misiunea Bisericii

Misiunea creștină este trimiterea Bisericii în lume în vederea universalizării Evangheliei și a integrării oamenilor în împărăția lui Dumnezeu, întemeiată prin lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, inaugurată ca și anticipare a ei în Biserică prin coborârea Duhului Sfânt, Împărăție ce se va manifesta în plenitudinea ei la a doua venire a lui Hristos într-o slavă⁶.

Misiunea creștină își are temeiul său adânc și punctul său de plecare în însăși comuniunea veșnică a Sfintei Treimi, în mișcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt și către întreaga lume. Astfel misiunea este „participare” la trimiterea Fiului (In. 20,21-23) și a Duhului Sfânt (In. 14,26) în lume, Care revelează viața de comuniune a lui Dumnezeu pentru a face părtași la ea.

Trimiterea Fiului, și a Duhului Sfânt pentru mântuirea și desăvârșirea lumii întregi se permanentizează în trimiterea Apostolilor (In. 20, 21-23; Mt 28, 18-20) și a Bisericii apostolice. De aceea, misiunea face parte din însuși planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii. Ea se întemeiează în universalitatea mântuirii și desăvârșirii în Hristos și participarea la trimiterea lui Hristos în lume⁷.

Biserica creștină este apostolică nu numai pentru că se prevalează de o origine apostolică, adică de continuitatea istorică din timpul Apostolilor până azi și pentru că posedă instituții și slujiri apostolice⁸, fără de care ea nu se poate identifica, ci și pentru că are o trimitere misionară, așa după cum Fiul a fost trimis de Tatăl iar Apostolii de Hristos (In. 20, 21-22; Mt 10, 5-40; 28, 18-20)⁹. Deci vocația misionară a Bisericii ține de caracterul ei apostolic¹⁰.

Biserica este într-o continuă stare de misiune. Misiunea este, de aceea, o dimensiune și o componentă esențială a Bisericii. Ea nu poate înceta de a fi Biserică misionară. Dacă Biserica a fost întemeiată în chip văzut, ca o comunitate istorică concretă în care se realizează comuniunea lui Dumnezeu cu oamenii, sau ca sacrament al împărăției lui Dumnezeu, prin pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli¹¹, ceilalți oameni se împărtășesc de mântuirea oferită de Dumnezeu în

⁶ Pr. conf. univ. dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, vol. 2, Exigențe, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2002, p. 7.

⁷ Idem, *Teologie și Biserică*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2008, p. 335-336.

⁸ Pr. prof. dr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, traducere Vasile Manea, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 182-183.

⁹ Pr. prof. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, p. 35.

¹⁰ Pr. conf. univ. dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, vol. 2, p. 7.

¹¹ Idem, *Dogmă și propovăduire*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 103.

Hristos prin activitatea misionară a Bisericii, în care se permanentizează trimiterea lui Hristos în lume.

Ca act al voinței și lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu, misiunea creștină este acea activitate în care se unește lucrarea lui Dumnezeu și a omului, după măsura proprie fiecăruia, activitate prin care Dumnezeu trezește și cheamă creatura căzută la mântuirea și desăvârșirea ei în Hristos. În acest sens, misiunea creștină face parte din planul lui Dumnezeu de mântuire și desăvârșire a lumii, constituind acea parte care se realizează în istorie prin Biserică și prin membrii acesteia.

Misiunea creștină este o chemare mântuitoare adresată celor din afara Bisericii și vizează liturghizarea, focalizarea ei într-un ritm liturgic-sacramental baptismal-euharistic și pascal, schimbarea și înnoirea omului și a lumii în așteptarea activă a înnoirii ultime în împărăția lui Dumnezeu, a cărei pregustare o avem în Biserică¹².

Realizarea misiunii are o triplă actualizare: liturgic-sacramentală, mistic-ascetică și social-comunitară. Ea se identifică cu comunicarea reală a vieții, sfințeniei, iubirii și unității existente în mod suprem în Sfânta Treime, temeiul ultim al existenței și modelul prin excelență al vieții Bisericii¹³.

Rolul misiunii diferă în funcție de etapele prin care trebuie să trecem pentru dobândirea mântuirii și desăvârșirii. Dacă misiunea constituie o parte din planul Lui Dumnezeu de mântuire a lumii, care a început cu întruparea Fiului Său, aceasta nu înseamnă că misiunea are o acțiune exclusivă în sensul că ea ne duce la mântuire. Fiindcă Dumnezeu este Cel Care cheamă, conduce și dăruiește mântuirea¹⁴. Misiunea Bisericii este însă lucrarea de care se folosește Dumnezeu pentru a-i chema și conduce pe oameni la mântuirea¹⁵ și desăvârșirea în Hristos.

Din aspectele teologice menționate anterior reiese cu o evidență clară rolul, necesitatea și importanța decisivă a misiunii creștine. Din necesitatea și importanța misiunii rezultă cu aceeași evidență necesitatea și importanța conștientizării educației misionare creștine.

În viziunea ortodoxă, misiunea creștină nu se reduce la simpla vestire a cuvântului lui Dumnezeu, ci vizează încorporarea și creșterea oamenilor ca

¹² Idem, *Teologie și Biserică*, p. 336

¹³ *Ibidem*, p. 337

¹⁴ Pr. prof. dr. Ioan Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 129.

¹⁵ Pr. dr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 325

membri ai Bisericii-Trupul lui Hristos, până la "măsura vârstei plinătății Lui" (Ef.4,13).

1.2. Iconomia divină

Iconomia înseamnă întruparea lui Dumnezeu, istoria iubirii și revelației Sale pe cele două axe, verticală și orizontală. Iconomia se traduce cu sfințenia, dreptatea, ordinea lui Dumnezeu, după exemplul Apostolilor și Părinților. Iconomia include și anticiparea tainică și lentă a Împărăției lui Dumnezeu, în care sunt integrate libertatea și responsabilitatea omului.¹⁶

Această „*anticipare tainică*” este de fapt revelația făcută de Dumnezeu, Iahve, poporului ales trebuie înțeleasă în sensul că Dumnezeu Și-a ales un subiect în istorie, prin care-Și împlinește voința Sa universală de mântuire a tuturor oamenilor, de pretutindeni și dintotdeauna, toți fiind fii ai Săi.

Iconomia a fost revelată și realizată în diverse evenimente, locuri și timpuri, potrivit unei pedagogii divine care vizează viitorul și destinul umanității și al creației întregi. El este fidel față de ceea ce a revelat și a împlinit în Iisus Hristos, Cuvântul întrupat. Mai mult, iconomia s-a împlinit și se plinește încă. O parte din iconomie nu este încă revelată. Dumnezeu ne-a rezervat o surpriză: învierea tuturor. „*Veniți de luați darurile și cununile cerești, pe care le-am pregătit pentru voi (Binecuvântările înmormântării)*”.¹⁷

Vechiul Testament este fundamentul teologiei misiunii din Noul Testament, întrucât specificul credinței lui Israel se caracterizează prin următoarele coordonate esențiale:

I. Credința lui Israel, în ceea ce privește atât conținutul cât și proveniența, originea, este revelată. Ea are ca subiect și obiect pe Dumnezeu care se adresează prin profeți întregului popor evreu. Mesajul ce exprimă voința divină se actualizează liturgic, prin lectura textului revelat și jertfă, în templul sfânt, locul prezenței lui Dumnezeu Cel necircumscribit, incomensurabil, nereprezentabil iconic, cu eliminarea oricărui antropo-morfism, unde fiecare persoană din comunitate poate și trebuie să experimenteze relația cutremurătoare cu Dumnezeu Însuși.¹⁸

¹⁶ Pr. prof. dr. Ioan Bria, *Spre plinirea Evangheliei*, p. 12-13.

¹⁷ *** *Catavasier*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Prea fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 264.

¹⁸ Pr. dr. Gheorghe Petraru, *Teologie Fundamentală și Misionară. Ecumenism*, Editura Performantica, Iași, 2006, p. 94.

2. Revelația este de înțeles și în perspectiva relației personale, ca ascultare și împlinire a voinței divine, relație între Dumnezeu care alege și un subiect capabil să recepteze, să însușească și să transmită voința Sa, ce trebuie să se extindă la fiecare membru în parte din comunitatea israelită.

3. Vechiul Testament ne oferă imaginea religiei adevărate, monoteiste, revelate, ce se manifestă gradual în istoria Alianței, în funcție de capacitatea noetică, volițională și afectivă a omului de a fi în relație cu Dumnezeu. Dumnezeu Vechiului Testament se descopere pe Sine drept *Cel ce este -ehyeh asher ehyeh*, redat în Septuaginta prin *o on* (Ieșirea, 3,14), ființa, persoana divină, sacră, ce se află, ontologic, în totală opoziție cu ființele umane. El merită încrederea totală a acestora, în același timp, pentru că este unic suveran, Creatorul care dă viață și susține prin atotputernicia Sa toate într-o existență. Mai mult, El este un Dumnezeu al oamenilor, asigurându-i de prezența Sa mântuitoare în istoria lor, în sens ontologic și existențial totodată, oriunde și oricând aceștia vor fi în lumea creată de El Însuși¹⁹.

Revelația Vechiului Testament ne oferă o perspectivă teologică despre misiunea Bisericii deoarece Vechiul Testament este o carte misionară al cărei mesaj se împlinește în Hristos și Biserica Sa²⁰.

Misiunea trebuie înțeleasă ca plan al lui Dumnezeu de a fi cu omul și de a-l mântui, omul cunoscând pe Dumnezeu. Astfel poporul evreu are convingerea fermă că Dumnezeu este Salvatorul său, prin eliberarea strămoșilor săi din robia Egiptului, călăuzindu-i prin deșert și oferindu-le Canaanul ca pământ al făgăduinței. Mai mult, Dumnezeu încheie Legământ cu poporul evreu, intervenind în istoria acestuia și făcând ca această relație cu Dumnezeu să fie unica rațiune a acestui popor de a exista. Această Alianță determină întreaga istorie ulterioară a poporului evreu. De aceea, Vechiul Testament cuprinde *Revelația* lui Dumnezeu care are o valoare universală ce se va evidenția plenar prin Hristos. Atât poporul ales, Israel, dar mai ales ideile teologice ale Vechiului Testament au valoare misionară²¹. Între ideile misionare fundamentale ale Vechiului Testament în perspectivă creștină amintim:

a. Teme misionare foarte importante pot fi formulate, structurate, dezvoltate, în funcție de însușirile lui Dumnezeu de *Creator și Susținător, Purtător de grijă* prin actul de Providență al întregii existențe materiale și spirituale (Ps. 95, 4-5;

¹⁹ *Ibidem*

²⁰ *Ibidem*, p. 95.

²¹ Pr. dr. Aurel Pavel, *Vechiul Testament perspective misionare*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2002, p. 31-32.

Ps.103; Isaia, 40, 28;). Teologia creației este necesară azi în misiunea Bisericii, pentru că modelul științific-cultural de azi trebuie analizat și interpretat în funcție de această afirmație teologică a creării lumii de către Dumnezeu și a purtării Sale de grijă față de întreaga existență.

b. Dacă creația ne orientează spre protologie, Vechiul Testament ne oferă și o perspectivă eshatologică, imaginea lui Iahve ca Judecător al oamenilor, un *Judecător* drept, Care restaurează dreptatea (Daniel, 7,9-10; Ps., 109,6). Dumnezeu este Împăratul popoarelor și desfășurarea evenimentelor istorice se manifestă prin purtatrea de grijă a Sa.

c. Dumnezeu este prin excelență *Mântuitorul* oamenilor, Părintele lor, un Dumnezeu apropiat de om, care iubește pe acesta cu fidelitate, așteptând să I se răspundă tot cu aceeași fidelitate (Isaia, 7,14; 53,4-6; 43,1). Dumnezeu este perceput într-o perspectivă mesianică, a reconcilierii Sale cu oamenii păcătoși pentru eliberarea acestora din păcat și moarte, într-un orizont al păcii.

Există în acest sens câteva “*puncte culminante*” în ceea ce privește mesajul misionar universalist al Vechiului Testament²²:

1. Un prim mesaj este cel exprimat de profetul Isaia: “*Că Domnul Dumnezeu vine cu putere și brațul Lui supune tot. Iată că prețul biruinței Lui este cu El și rodul izbânzii merge înaintea Lui. El va paște turma Sa ca un păstor și cu brațul Său o va aduna*” (Isaia, 40, 10-11); “*Iată sluga Mea pe care o sprijin, alesul Meu întru care binevoiește sufletul Meu. Pus-am peste El Duhul Meu și el va propovedui popoarelor legea Mea... Căci învățătura mea toate ținuturile o așteaptă*” (Isaia, 42, 1-4). Prin Israel toate popoarele sunt așteptate la mântuire. Acest fapt se realizează prin *alesul lui Dumnezeu*, Mesia. Profetia trebuie înțeleasă în perspectiva a ceea ce exegeții numesc “*personalitate corporativă*”, adică referindu-se atât la o persoană proprie, singulară, Mesia, cât și la una colectivă, respectiv poporul evreu ales de Dumnezeu pentru împlinirea speranței mesianice a tuturor popoarelor.

2. Profetul Iona constituie în viziunea exegezei misionare un model de „*o tonalitate misionară extraordinară de universalistă*”, iar cartea sa este îndreptată împotriva “*exclusivismului naționalist și religios al evreilor, constituind o pledoarie în favoarea misiunii printre păgâni*”,²³ mai ales în perspectiva misionarismului creștin.

3. Psalmii 28, 45, 94 și alții exprimă starea de rugăciune, de celebrare comună, publică, comunitară a prezenței actuale, simultane a lui Dumnezeu în

²² Pr. dr. Gheorghe Petraru, *op. cit.*, p. 100-101.

²³ *Ibidem*, p. 101.

actul cultic al poporului adunat la chemarea divină, al aclamării extatice, al adorării Sale în actele de pietate exprimate în cuvinte de o excepțională valoare artistică. Cântarea psalmilor la templu cu participarea la celebrarea liturgică a întregii comunități face ca să fie diminuată aproape total distincția dintre pietatea formală liturgică și pietatea populară, dintre regimul sacru și cel profan, dintre ceea ce este oficial și ceea ce este popular, dintre templu și casă, dintre religios și secular.²⁴ Acest model, bulversat de ideologiile atee, scientiste sau de secularism, trebuie refăcut, reactualizat în comunitatea creștină de astăzi al cărei sentiment liturgic și, implicit, setea de cuvântul lui Dumnezeu sunt mult diminuate de surrogate, de înlocuire a ceea ce este autentic spiritual și sfânt cu spectacole sau activități reprogramabile pentru a nu coincide cu Liturghia Bisericii sau altele cu totul inutile și nefaste spiritual.

Sensul, cheia hermeneutică, a Vechiului Testament este, în primul rând, acela al mesianismului, al așteptării lui Dumnezeu, a prezenței Sale Însăși între oameni. Dumnezeu este așteptarea lui Israel așa cum El este și trecutul, istoria lui, prin implicarea Sa în viața acestui popor. Spre deosebire de divinitățile celorlalte popoare ce exprimau forțele naturii, ciclurile vegetației, Dumnezeul lui Israel este unic, veșnic, este un Dumnezeu transcendent dar în același timp un Dumnezeu prezent în istorie, al oamenilor, adevărul Dumnezeu revelat doar lui Israel. Centrul lumii este Ierusalimul, nu în sensul unui etnocentrism ebraic, ci în acela, accentuat de altfel de Hristos Însuși, că de la Ierusalim va veni binecuvântarea mesianică și mântuirea pentru toate popoarele (Ioan, 4, 23-24; Luca, 24, 47). Acest centru înseamnă prezența lui Dumnezeu cu poporul Său, astfel că misiunea creștină, misiunea Bisericii nu trebuie înțeleasă ca o afacere politică, culturală, socială, civilizațională sau comercială, așa cum există unele interpretări misiologice în sens orizontal, secularist în prezent, ci existența Bisericii în întreaga lume, în primul rând pentru comuniunea de sfințenie, spre îndumnezeire a oamenilor în harul Treimii. Prin har și cuvintele Evangheliei, Însuși Dumnezeu este prezent dinamic, sacramental în umanitatea răscumpărată în Hristos, în cei încorporați Trupului Său tainic – personalitate corporativă - pentru a mărturisi pe Dumnezeu, prezența și lucrarea Sa între oameni, în mijlocul lor. Astfel, evanghelizarea lumii trebuie înțeleasă în perspectiva prezenței, “*a prezenței poporului lui Dumnezeu în mijlocul umanității, a prezenței lui Dumnezeu în sânul poporului Său*”²⁵.

²⁴ *Ibidem*, p. 102.

²⁵ *Ibidem* p. 103.

La „plinirea vremii”, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu se întrupează, își asumă în mod personal (ipostatic) trupul uman din trupul Maicii Sale, Maria, locuind printre oameni ca om, cu binecuvântarea Tatălui și cu puterea Duhului Sfânt²⁶. El este Mesia lui Dumnezeu, Domnul care s-a arătat nou în acest fel: „Duhul Domnului este peste Mine, care M-a uns să binevestesc săracilor, M-a trimis să vindec pe cei zdrobiți cu inima, să eliberez pe cei asupriți, să vestesc anul de îndurare al lui Dumnezeu” (Luca 4, 18-19). Cu această conștiință mesianică („Plinirea Legii și a proorocilor tu însuși fiind, Hristoase, Dumnezeul nostru”) și de filiație divină, Hristos devine „răscumpărătorul celor de jos” „Vrând să mântuiești lumea. Răsăritule al Răsăriturilor, venind către apus, firea noastră cea căzută, Te-ai smerit până la moarte²⁷”. Suindu-Se de bună voie pe cruce își frânge trupul și își varsă sângele pentru vindecarea și răscumpărarea tuturor. Cu moartea Sa moartea noastră a distrus-o, cu patimile Sale, vindecă patimile noastre. Și fiindcă a murit pe nedrept, în numele nostru și din cauza iubirii pentru noi. Dumnezeu L-a înviat ca semn că a primit jertfa Sa. Împăcând astfel pe cei ce au pregătit venirea Lui și pe cei ce nu L-au primit. Sfântul Apostol Pavel subliniază ideea că El este „Mântuitorul tuturor oamenilor” (I Timotei 4,10).

Această rânduială părintească evoluează spre plenitudine până la Cincizecime când se naște Biserica istorică prin venirea Duhului Sfânt peste Apostoli la Cincizecime, către anul 30. Când s-a înălțat cu umanitatea sa la cer, la dreapta Tatălui, Hristos înviat a tăgăduit că va trimite Duhul Său, că va rămâne cu discipolii Săi prin cuvântul și darurile Sale; Cel ce aduce și Cel ce se aduce Tatălui, devine Cel ce Se frânge și Se împarte, și va veni a doua oară în plină slavă²⁸. Astfel, apostolii încep acum o altă parte a „plinirii” Evangheliei, pe căile deschise de Duhul Sfânt: convertirea personală, botezul, celebrarea euharistică în amintirea Sa, conviețuirea în comunitatea sfinților. Noul Legământ se vizualizează la Cincizecime, prin reconcilierea dintre iudeii autohtoni și neamuri, pelerini, care constituie de acum un singur trup în Hristos, un nou popor consacrat, Biserica. Aceasta este un instrument al Duhului prin care se realizează iconomia până când va fi integrată în împărăția lui Dumnezeu²⁹.

²⁶ Pr. prof. dr. Ioan Bria, *Spre plinirea Evangheliei*, p. 23-24.

²⁷ ***Ceaslov, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1970, p. 242.

²⁸ Î.P.S. Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare*, Editura Arhiepiscopiei Sibiului, Sibiu, 1986, p. 55.

²⁹ Pr. prof. dr. Ioan Bria, *Spre plinirea Evangheliei*, p.24.

1.3. Planul iconomiei divine

Există o legătură inseparabilă între *iconomia* și *misiunea* divină. Din *iconomia* Sa, manifestată în diverse planuri (înainte de Lege, sub Legea scrisă, sub legea harului), putem deduce însușirile sau atributele concrete ale lui Dumnezeu. În revelația Sa, Dumnezeu adresează omului chemarea nu numai să împlinească poruncile Sale și exigențele mântuirii, ci și să ajungă la „*cunoașterea adevărului*” (I Timotei 2,4). De aceea, în tradiția ortodoxă, *iconomia* (istoria mântuirii) este inseparabilă de *theologia* (cunoaștere prin contemplația și experiența revelației).³⁰

Există o legătură inseparabilă între *iconomia* și *misiunea* Fiului și *iconomia* și *misiunea* Duhului Sfânt³¹. De pildă, Unul e Unsul, Celălalt este ungerea: „*Duhul Domnului este peste Mine, căci Domnul M-a uns*” (Lc. 4, 18-19). Iisus cel sfințit ca Mesia, în întreita Lui slujire: Profet, Arhiepiscop și Domn, prin ungerea Duhului la întrupare (Is. 61, 1; Lc. 4, 1; Iez. 37, 1-7). La manifestarea publică (*epifania*) a lui Iisus ca Mesia, cu ocazia Botezului în Iordan, Duhul vine „ca” porumbel din cer peste El (In. 1, 32). Prin lucrarea Duhului Sfânt în Fecioara Maria, Tatăl pregătește venirea și-L dăruiește lumii pe Emanuel (Mt. 1, 23)³².

Duhul, Care este activ în creație și Se arată la începutul lumii ca o mamă care dă naștere copilului (Fac. 1, 28; 2, 7; Ps. 103, 28-31; Iov 33, 4), Care a vorbit prin Prooroci, i-a inspirat pe scriitorii biblici, i-a uns pe preoți și pe regi. Același Duh Se odihnește în Fiul și este trimis în lume de Fiul (In. 15, 26; 16, 13-15) și, așa cum Fiul L-a proslăvit pe Tatăl (In. 17, 4), tot așa Fiul va fi proslăvit de Duhul Sfânt (In. 16, 4). El este trimis să comunice viața pe care a dăruit-o Fiul (In. 10, 10): „*Duhul este Cel Care dă viață; trupul nu folosește la nimic. Cuvintele pe care vi le-am dat sunt Duh și viață* „ (In. 6, 63). El este trimis să dea „mărturie” despre Fiul, de aceea „*Nimeni nu poate să spună: Domn este Iisus, decât în Duhul Sfânt*” (I Cor. 12, 3). El este și Duhul Fiului, trimis de Tatăl în inimile noastre ca să confirme că suntem „fiii” Săi, strigând „*Avva, Părinte*” (Gal. 4, 6)³³.

Planul și lucrarea mântuitoare (*iconomia*) a lui Dumnezeu Cel întreit, realizate în Hristos în timpul întrupării, sunt completate de trimiterea și de revărsarea Duhului peste Apostoli și de adunarea Bisericii la Cincizecime.³⁴

³⁰ Idem, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, vol. 1, Editura Andreiana, Sibiu, 2009, p. 285.

³¹ Valer Bel, *Teologie și Biserică*, p. 335,

³² Pr. prof. dr. Ioan Bria, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, vol. 1, p. 285.

³³ Pr. Dorel Pogan, *Constituția teandrică a Bisericii*, teză de doctorat, în revista „Ortodoxia”, nr. 1/1987, p. 43-48.

³⁴ Pr. prof. dr. Ioan Bria, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, vol. 1, p. 285.

Biserica a devenit trupul lui Hristos și templul Duhului Sfânt la Cincizecime, când Iisus, în starea Lui de Domn (*Kyrios*) și Hristos în plină slavă, răspândește peste Apostolii și ucenicii Săi Duhul Său (F.A. 2, 36-38), Care să-i călăuzească spre tot Adevărul.³⁵

Pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli la Cincizecime, *în limbi ca de foc*, este punctul final din istoria mântuirii, adică realizarea definitivă a profețiilor și făgăduințelor mesianice dinainte de întrupare (Ioil 3, 1-2; F.A. 2, 16-21), cu alte cuvinte, începutul Bisericii istorice, prin ungerea sacerdotală a unui nou popor al lui Dumnezeu.

Duhul este „*martorul*” prin excelență al Fiului, garantul că Jertfa Acestuia, singurul Care iartă păcatele și poate salva lumea, a fost primită de Tatăl. Duhul vine și este primit ca Mângâietorul Fiului, ca Unul Care însoțește Cuvântul.

Ultimul act din iconomia (mântuirii) - revărsarea Duhului Sfânt peste Apostoli și peste ucenici în Ierusalim la Cincizecime confirmă faptul că împăcarea omului cu Dumnezeu prin Jertfa de reintegrare a Fiului constituie o realitate unică și ireversibilă. Născuți de sus, primind arvuna Duhului Sfânt, Apostolii sunt martorii lui Iisus prin Care Duhul a venit în lume și, de aceea, au puterea să judece lumea (Mt. 19, 28). „*Ca pârgi ai acestui nou popor în Hristos poate fi înțeleasă ceata Sfinților Apostoli cum au fost din sângele și din neamul lui Israel, dar fiindcă s-au îmbrățișat și credința în Hristos și și-au pus pe cap ca o coroană harul Sfântului Duh, s-au luptat cu cei de un neam*”.³⁶ De la Cincizecime avem asigurarea că „*Dumnezeu nu vrea moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu*” (Iez. 33, 11). Duhul este Cel care reamintește aceasta și strigă: „*Ava, Părinte*”. Și pentru că este Duhul înfierii, oricine-L contrazice pe Hristos Cel răstignit nu este de la Duhul. Duhul conduce la Hristos și-L aduce pe Hristos, totdeauna pe Hristos - Unul Care poartă semnele cuielor. Cei ce caută Duhul lui Dumnezeu și darurile acestuia trebuie să le caute în adunarea (*ekklesia*) care s-a constituit la Cincizecime prin ungerea Duhului (F.A. 8, 1). Dumnezeu a ales să lucreze în și prin poporul Său uns, sacerdotal, care poartă pecetea Duhului ca arvună a împărăției lui Dumnezeu. Duhul Sfânt este libertate, de aceea ia inițiative și-i antrenează pe oameni să răspundă prin credință lui Hristos. El caută să realizeze „*plinătatea trupului*” Bisericii, recapitularea tuturor în Hristos. De

³⁵ Pr. prof. dr Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, ediția a III-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 202

³⁶ Sfântul Chiril Alexandriei, *Glafire la Ieșire*, în colecția „Părinți și scriitori bisericești”, vol. 39, traducere Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991 p. 128-129.

aici, responsabilitatea misionară și profetică a celor „unși” (hristoși), fie prin Ungerea cu Mir, fie prin Hirotonie (sau punerea mâinilor). Este de datoria creștinilor să nu stingă Duhul nici în viața lor, nici în viața Bisericii ca instituție, nici în lumea „din afară”³⁷. „Nu stingeți Duhul” (I Tes. 5, 19) este mai degrabă un avertisment, deoarece Duhul nu poate să fie stins.

Duhul este și *garantul și instrumentul* prezenței lui Hristos în istoria și în misiunea Bisericii³⁸, fiind Duhul Adevărului (In. 16,13). Hristos inspiră, însuflețește și sfințește Biserica Sa prin Duhul Sfânt, prin El lucrează în Tainele Bisericii, preface darurile euharistice în Trupul și în Sângele Domnului, instituie trepte de slujire și harisme. Prin punerea mâinilor, Apostolii împărțeau Duhul Sfânt (F.A. 8,17-18; Evr. 6,2). „*Cel Care prin Unul și Același Duh Sfânt ai împărțit fiecăruia din cei aleși darurile, Cel Care ai dăruit Bisericii Tale cete de multe feluri și trepte de slujire și le-ai așezat în ea, spre a sluji sfintelor și precuratelor Tale Taine*”³⁹. Pecetea Ungerii Duhului Sfânt (II Cor. 1,22; Efes. 1,13; 4,30) constituie un caracter sacramental care nu se șterge, de aceea cele trei Taine: Botezul, Mirungerea și Hirotonia nu pot fi repetate.

Dacă iconomia ca răscumpărare începe de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt, mântuirea personală ca restaurare și ca sfințenie începe cu Persoana Duhului Sfânt, Care vine Cel dintâi în inima omului, pregătind cale de intrare și loc de odihnă lui Iisus nedespărțit de Tatăl. „*Pe Duhul Sfânt îl primim la botez. Dar, fiindcă Acesta este numit Duhul lui Dumnezeu și Duhul Fiului, de aceea prin Duhul primim și pe Tatăl și pe Fiul*”⁴⁰. Astfel, spațiul uman devine loc de întâlnire a Persoanelor Sfintei Treimi, templul Duhului Sfânt, căci Duhul pregătește acest loc. La fel, Duhul este Cel Care pune persoana umană în fața altei persoane, constituind astfel relații de comuniune după modelul treimic. Persoana nu apare cu propria ei origine, cum a crezut Adam care a voit să devină el însuși originea creației. Omul nu este deci o ipostază autonomă a naturii umane, ci o persoană relațională, care se definește în fața altei persoane.

Duhul Sfânt este garantul, sacramentul filiației divine: „*Toți câți sunt mânăți de Duhul lui Dumnezeu sunt fii ai lui Dumnezeu*” (Rom. 8,14). El

³⁷ Pr. dr. Gheorghe Petraru, *op. cit.*, p. 119-121.

³⁸ Pr. prof. dr. Ioan Bria, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, vol. 1, p. 287.

³⁹ *Arhieraticon* p. 71 apud Pr. prof. dr. Ioan Bria, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, vol. 1, p. 287.

⁴⁰ Sfântul Marcu Ascetul, *Despre Botez*, în “Filocalia”, vol. I, în trad. rom. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008, p. 297-298.

dăruiește darurile și binecuvântările împărăției lui Dumnezeu (Gal. 5, 22-25; 6,8; Rom. 5,5).

Fără Duhul Sfânt, Biserica este menită eșecului. Astfel, creștinii trăiesc în Duh și umblă după Duh (Gal. 5,25). „*Noi nu umblăm după trup, ci după Duh* „ (Rom. 8,4). Acesta este Duhul libertății, căci suflă unde voiește, ca vântul: „*Va răsună glas de trâmbițe în tot pământul vostru*” (Lev. 25,9). Nimeni nu poate să cumpere sau să dicteze Duhului. Acesta este Duhul rezistenței și al mărturiei eroice. El dă forța martiriului, forța de a sta împotriva lumii și de a contesta puterile răului, dar și forța de coeziune a comunității, deoarece oile ascultă vocea păstorului (In. 20, 22-23).

Fixată în Hristos, piatra din capul unghiului (Efes. 2, 20-21), Biserica trăiește, se manifestă și se extinde prin puterea Duhului Sfânt (F.A. 2, 1-21; 10, 44-48; I Tes.1, 5-8)⁴¹.

Duhul Sfânt este forța de coeziune, dar și de extindere a Bisericii (I Cor. 12,13). Duhul Sfânt intervine acolo unde se află contradicție între ceea ce este „*de la Dumnezeu*” și ceea ce este „*de la oameni*”.

Cincizecimea nu a avut loc doar pentru ca apostolii și cei dintâi ucenici să se bucure de venirea Duhului Sfânt (F.A. 1,4), ci pentru ca aceștia, cu puterea Duhului Sfânt, să propovăduiască pocăința și botezul în numele lui Hristos, spre iertarea păcatelor: „*Pocăiți-vă și să se boteze fiecare din voi, în numele lui Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi darul Duhului Sfânt*” (Fapte 2,38).

1.4. Biserica și iconomia

Modul nou de participare a omului la planul iconomiei divine împlinite în Iisus Hristos călăuzete misiunea creștină în care se perpetuează în lume trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt. Căci iconomia mântuirii are un caracter trinitar dar ea comportă o dimensiune hristologică bine definită și nu hristomonistă.⁴²

Biserica are două brațe cu care actualizează iconomia mântuirii: cel *pastoral*, având disciplina sa internă, euharistică, și cel *misionar*, având proiectul său apostolic de a răspândi Evanghelia. Pentru „*zidirea Bisericii*” (Efes, 4,12), aceste două brațe sunt indispensabile. A săvârși Euharistia în vederea hrănirii poporului lui Dumnezeu și a propovăduii Evanghelia în vederea convertirii popoarelor, sunt două cerințe care au caracter de porunci dumnezeiești! (Efes, 3,

⁴¹ Pr. conf. univ. dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, vol. 1, Premise, p. 73.

⁴² Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *Dimensiunea hristologică a iconomiei mântuirii*, în revista „*Ortodoxia*”, nr. 2/ 1983, p. 237.

6-7). În viziunea și practica misiologică ortodoxă, aceste două aspecte sunt inseparabile. În altarul bisericii, pe Sfântul jertfelnic, se păstrează Evanghelia și Euharistia, menite să rămână unite pentru totdeauna ca două brațe ale aceluiași izvor al harului. Dealtfel, Liturghia ortodoxă constituie cea mai autentică formă de mărturie creștină, deoarece cuprinde totalitatea aspectelor vieții bisericești: rugăciune, cult, Taine, misiune, spiritualitate, slujire⁴³.

Principala chemare a apostolilor este predicarea Evangheliei și aceasta are prioritate în fața oricărei alte slujiri apostolice: „*De fapt, Hristos m-a trimis nu ca să botez, ci să propovăduiesc Evanghelia*” (I Cor. 1,17). Vestirea apostolică sau propovăduirea Evangheliei constituie o obligație permanentă, ce revine întregii Biserici, un mandat de la care ea nu se poate sustrage (I Cor. 9,16), deoarece predicarea cuvântului lui Dumnezeu vizează convertirea prin credință: „*Pocățiți-vă și credeți în Evanghelie*” (Marcu, 1,15⁴⁴). Credința este poarta mântuirii: „*Fără credință, este cu neputință să fim plăcuți lui Dumnezeu. Cine se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că El este și că răsplătește pe cei ce-L caută*” (Evr. 11,6). *Credința, ca și convertirea, este un act liber, sinergetic*⁴⁵.

Convertirea nu înseamnă a constrânge pe cineva să accepte credința creștină. De aceea, Biserica nu face misiune fără să se preocupe de cei ce primesc credința, de propria lor conștiință și libertate.

Convertirea este un act de profundă schimbare și înnoire spirituală, *metanoia*. *Metanoia* este rodul unui schimb ontologic între spiritul lui Dumnezeu și spiritul omului (Zah. 1, 3). *Convertirea* înseamnă a renunța la idolatrie absurdă, pentru a sluji Dumnezeului celui viu și adevărat (I Tes. 1,9)⁴⁶.

Iar cel care s-a întors la Dumnezeu, ca la centrul său existențial (I Pt. 1,21), posedă o identitate nouă, de renăscut ca o „*creație nouă*,” (II Cor. 5,7), ca un „*om nou*” (Gal. 6,15). Germenele acestei „*nașteri din nou*” (I Pt. 1,3) este cuvântul lui Dumnezeu: „*Sunteți născuți din nou, nu dintr-o sămânță pieritoare, ci dintr-una nepieritoare, prin cuvântul lui Dumnezeu cel viu și veșnic ...Cuvântul Domnului rămâne în veac. Și acesta este cuvântul care v-a fost propovăduit prin Evanghelie*” (I Pt. 1, 23 și 25; cf. Mc. 4, 3-8; 14-20; I In. 3,9).

Biserica este constituită acolo unde este mărturisit în mod clar numele lui Hristos, întruparea, moartea și învierea Sa. Biserica este adunarea celor ce cred,

⁴³ Î.P.S. Prof. dr. Nifon Mihăiță, *op. cit.*, p. 33-34.

⁴⁴ Pr. conf. univ. dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, vol. 1, Exigențe, p. 16-18.

⁴⁵ Î.P.S. Prof. dr. Nifon Mihăiță, *op. cit.*, p. 34.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 35.

comunitatea credincioșilor, a celor ce primesc adevărul lui Dumnezeu, cunosc cu inima ce este Dumnezeu și știu ce se petrece în Dumnezeu și în lume.

În misiunea sa, Biserica nu inventează Evanghelia, ci restituie în fiecare loc și timp „*credița care a fost dată sfinților odată pentru totdeauna*” (Iuda, 3)

Biserica se află în succesiune apostolică prin acordul ei cu dogmele apostolilor, în care se cuprinde integritatea Evangheliei lui Hristos. Biserica de azi este legată de comunitatea apostolilor și de comunitatea viitoare a sfinților, prin credința ei neclintită, încălzită de Duhul Sfânt, „*Mângâietorul*” și păzitorul Bisericii până la a doua venire a Domnului ei. Sfânta Tradiție este căldura pe care o iradiază credința sfinților și a credincioșilor.

Biserica Ortodoxă este Biserica Tradiției, a Tradiției care mediază revelația lui Dumnezeu în istorie, concentrată în Sfânta Scriptură și mărturia Apostolilor, apărută de Sfinții Părinți, purtată de „*comuniunea sfinților*” de-a lungul secolelor. Norma Tradiției este *practica* Bisericii despre care vorbește însuși Noul Testament. Tradiția trebuie să respecte această mare diversitate despre care dă mărturie (Evr. 1, 1) în acest sens, Noul Testament este un model pentru tradiția postapostolică⁴⁷.

Biserica primește prin Tradiție un mesaj cu valoare în sine, care vorbește de scopul lui Dumnezeu cu ea. Prin Tradiție, Biserica recunoaște pe Dumnezeu așa cum este El, înainte de întrupare și în întruparea Fiului Său, Iisus Hristos,⁴⁸ Care nu este altcineva decât „*îngerul de mare sfat*” (Isaia 9,5), din Vechiul Testament.

Tradiția nu depinde de imaginația credinciosului, ci de ceea ce Iisus Hristos a făcut, de ceea ce El face și de ceea ce El pregătește, ca realitate ultimă: „*Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștrii, ce am primit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții, aceea vă vestim*” (I In. 1,1). Ea nu depinde nici de utilitatea ei socială, nici de audiența ei publică. Chiar dacă lumea pretinde că nu are nevoie de mesajul Tradiției sau refuză acest mesaj, Biserica are rațiuni proprii de a propovădui fără încetare *Vestea cea bună* a Noului Testament, căci ea reprezintă „*legea lui Hristos*” (Gal. 6,2), în perspectiva căreia lumea este judecată⁴⁹.

În concluzie, Tradiția, ca *practică* a Bisericii, nu este un proces închis. Tradiția nu este un mit, dar nici o structură ermetică. În practica ei, Biserica

⁴⁷ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Tradiție. Definierea noțiunii și întinderea ei*, în revista „Ortodoxia”, nr. 1/1964, p. 76.

⁴⁸ Pr. prof. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 66-67.

⁴⁹ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 66.

trebuie să lase loc pentru experiența generațiilor viitoare. Transmiterea Tradiției este un act capital pentru Biserică⁵⁰.

Biserica pune totul în joc când este vorba de propovăduirea Evangheliei: „*M-am făcut tuturor toate, ca, oricum, să mântuiesc pe unii dintre ei. Fac totul pentru Evanghelie, ca să am și eu parte de ea*” (I Cor. 9, 22-23). Dacă tinerii se întreabă adesea ce importanță are tradiția ortodoxă, care a decis cultura și spiritualitatea de altădată, Biserica le spune că tinerii și copiii sunt invitați și primiți, alături de părinții lor, nu doar să asculte o lecție despre credința exemplară a strămoșilor și a sfinților, ci ca să preia ei această credință, să se regăsească ei înșiși în practica părinților.

Chemarea Bisericii este nu numai să cunoască „lumea” către care este trimisă, ci și să vestească acesteia numele celui ce atât de mult a iubit *lumea*, „*încât a dat pe Fiul Său Unul-născut, ca oricine crede în El să nu moară, ci să aibă viața veșnică* (In. 3,16)”⁵¹. Această „*lume*” seculară⁵² nu poate fi definită exclusiv ca un „*spațiu de misiune*” necreștin, ci, mai degrabă, ca situația umană în care Evanghelia lui Hristos nu a devenit încă o putere de împăcare și de dreptate între oameni. În acest sens, „*lumea*” se poate găsi în cadrul unei națiuni sau culturi, în structurile moderne ale societății. Procesul de secularizare, care însoțește civilizația tehnologică, folosirea ideologiei ca putere politică, toate acestea sunt semne ale „*lumii*”.

Lumea este o temă misionară, deoarece venirea împărăției lui Dumnezeu este nedreptățită de luptele acestei lumi. Biserica este chemată, de aceea, nu numai să dea un sens și o interpretare adevărată evenimentelor care se produc în luptele oamenilor ce astăzi și să proclame reconcilierea, ci ea are și o sarcină profetică, aceea de a discerne - în ciuda ambiguității acestor lupte - unde lucrează puterile împărăției lui Dumnezeu și unde sunt stabilite semnele ei ascunse⁵³. Dat fiind caracterul ambiguu al procesului care se desfășoară în luptele actuale ale lumii, Bisericile angajate în Mișcarea ecumenică adoptă adesea o atitudine de pasivitate, neștiind cum să joace rolul de instrument al împărăției lui Dumnezeu. Totuși, întrezărind acel suspin al creației, comparabil cu durerile nașterii, (Rom-8, 22-23), „*Bisericile*” trebuie să „*trăiască*” în mijlocul acestor lupte, exercitând misiunea profetică ce le este proprie, adică: de a zice „*da*” la tot ce este conform cu împărăția lui Dumnezeu, așa cum Dumnezeu a descoperit-o în viața lui Hristos,

⁵⁰ Pr. conf. univ. dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, vol. 2, Exigențe, p. 48.

⁵¹ *Ibidem*, p. 83.

⁵² Pr. Mihai Himcinschi, *Biserica în societate*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, p. 118-120.

⁵³ Pr. conf. univ. dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, vol. 2, Exigențe, p. 93.

și de a zice „nu” față de tot ce degradează demnitatea și libertatea ființelor umane și a oricărei creaturi vii. Ele sunt chemate să devină factor de pacificare într-o lume divizată, să adopte poziții etice și politice în sensul Evangheliei⁵⁴.

După Răstignirea lui Iisus, ceva radical nou s-a produs în istoria umanității, care poate fi numit o „nouă creație”. Au apărut puterea învierii și cea a vieții, de care nu sunt capabile puterile morții, învinse definitiv, căci „*Cel ce este în voi este mai mare decât cel ce este în lume*” (I In. 4,4). Învierea lui Hristos a transformat radical cadrul social al vieții umane. Problema care se pune Bisericii este aceasta: să facă evident că proclamarea împărăției lui Dumnezeu înseamnă vestirea unei ordini de dreptate și libertate, care să pună în cauză puterile și structurile nedrepte ale acestei lumi. Biserica are nu numai rolul de a inspira eforturile creștinilor de a realiza o ordine de dreptate, ci și acela de a se deplasa spre cei marginalizați, victime ale puterilor de tot felul. Criteriul fundamental în relația cu puterea și în exercitarea puterii, este binele celor năpăstuiți și fără de putere. Biserica se face credibilă numai în măsura în care pune în cauză orice putere bazată pe nedreptate și oprimare.

Desigur, în acest domeniu al eticii sociale și politice, teologia trebuie să fie atentă la modul în care este folosită Biblia în interpretarea situațiilor istorice actuale. Cele două tendințe extreme: cea evanghelică fundamentalistă, care folosește un limbaj pur biblic, și cea contextualistă, care recurge la un vocabular prea politic, se găsesc în tensiune permanentă.

În această tensiune, cuvântul de ordine al Bisericii este apelul la înțelepciune, tact pastoral și simplitate, urmând cuvântul lui Iisus: „*Fiți înțelepți ca șerpii și blânzi ca porumbeii*” (Mt., 10,16). Înțelepciunea constă în aceea că Biserica știe să ia în considerare schimbarea politică și dezbateră ideologică care se desfășoară în contextul său. Practica sa este de a nu se pronunța în toate problemele politice și de a păstra o atitudine pastorală, lăsând astfel posibilitatea multiplelor opțiuni și a alternativelor variate. Biserica nu are răspunsuri și soluții finale în toate domeniile vieții. Probabil că aici constă geniul Ortodoxiei: de a evita riscul unui creștinism care dictează soluții sau impune sisteme sociale creștine, ignorând libertatea persoanei. Sarcina Bisericii nu este de a indica tipurile de societate umană sau de a sacraliza instituțiile politice ale vreunui regim, ci de a proclama o libertate totală inspirată de Evanghelie în fața oricărei organizații cu caracter politic și economic. Desigur, Biserica nu poate rămâne indiferentă în fața marilor scandaluri, violarea drepturilor omului, folosirea violenței, problemele legate de moralitatea omului contemporan, globalizarea

⁵⁴ Î.P.S. Prof. dr. Nifon Mihăiță, *op. cit.* p. 39.

economică, nedreptățile sociale, politice și rasiale, care apasă asupra omenirii de astăzi. Dar ea rămâne mereu în viziunea teologică a lumii, adică a prezenței reale a lui Dumnezeu în istorie⁵⁵.

Din această perspectivă teologică, se poate spune că există între Biserică și lume o permanentă tensiune, inevitabilă, pentru că Biserica admite caracterul relativ al lumii și „*judecă*” lumea pentru imanența și pentru insuficiența ei. Pe de o parte, ea „*judecă*” lumea, iar pe de alta, o consacră lui Dumnezeu, o împiedică de la nimicire, o pregătește pentru transfigurare. „*Judecata*”, adică spiritul său profetic și consacrarea, adică spiritul său liturgic, sunt două aspecte care aparțin raportului în care Biserica se găsește cu lumea⁵⁶.

Desigur, nu trebuie să se confunde spiritul profetic cu analizele sociale și politice de tot felul, care se multiplică în prezent și care pot masca realitatea istoriei umane. Biserica însăși poate închide ochii și poate declara că pacea, dreptatea și libertatea domnesc acolo unde de fapt nu există pace, dreptate și libertate adevărată. Tocmai de aceea, Biserica, pentru a putea identifica semnele prezenței și ale acțiunii lui Dumnezeu printre oameni, are nevoie de un ochi deschis și curat, de discernământ insuflat de Duhul Sfânt, Duhul Adevărului (Efes. 4, 12).

Așadar, misiunea presupune două aspecte esențiale:

-unul strict de *evanghelizare*, adică propovăduirea orală a Evangheliei sau „slujirea cuvântului” (Fapte 6,4). Propovăduirea este esențială pentru misiunea Bisericii, deoarece proclamarea cuvântului stă la baza credinței: „*Dar cum vor chema pe Acela în care n-au crezut? Și cum vor crede în Acela despre care n-au auzit? Și cum vor auzi despre El, fără propovăduitor? Și cum vor propovădui, dacă nu sunt trimiși?*” (Rom 10,14-15).

-unul larg de *mărturie* (martyria), care se referă la totalitatea vieții creștine: cult, Taine, rugăciune, spiritualitate, diaconic, viața creștină ca atare, sfințenia membrilor Bisericii, constituie cea mai puternică metodă de mărturie evanghelică: „*Pentru ca domniile și stăpânirile din locurile cerești să cunoască azi, prin Biserica, înțelepciunea nespus de felurită a lui Dumnezeu, după planul veșnic pe care l-a făcut în Hristos Iisus, Domnul nostru*” (Efes. 3, 10-11). În viziunea și practica misiologică ortodoxă, aceste două aspecte sunt inseparabile.

Responsabilitatea creștinului ortodox are în vedere nu numai profesia, așa cum era ea exercitată în trecut, ci pe Dumnezeu și pe semenii. Și aceasta pentru că în Biserica „*filozofia Duhului Sfânt*” e constituită din adevărurile

⁵⁵ *Ibidem*, p. 40.

⁵⁶ Valer Bel, *Teologie și Biserică*, p. 333.

veșnice privitoare la Dumnezeu, la lume și la om, în limbajul evanghelic al Bisericii⁵⁷. Experimentarea împărăției lui Dumnezeu, singura care ne poate da plinătatea Bisericii și a lumii care ne face capabili ca să ne împlinim chemarea⁵⁸.

2. Biserica - împărăția lui Dumnezeu pe pământ

2.1. Definiția Bisericii

Biserica este instituția divino-umană, comuniunea oamenilor cu Dumnezeu care are ca fundament lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos, fiind Trupul Său tainic care își are începutul istoric în Ziua Cincizecimii prin pogorârea Sfântului Duh, cu scopul mântuirii oamenilor⁵⁹. Cuvântul Biserică are sensul laic de adunare politică a poporului și în sens religios el desemnează comunitatea creștină locală, sens extins la Biserica universală. Cuvântul Biserică, în perspectivă teologică, provine de la cuvântul grecesc *ekklesia* care traduce ebraicul *qahal*. *Qahal* sau *ekklesia tou Kyriou* semnifică adunarea poporului lui Dumnezeu, comunitatea Domnului, cu sens și de locaș de închinare, casa Domnului, casa lui Dumnezeu, locul unde se adună pentru celebrare și adorare poporul lui Dumnezeu. Casa lui Dumnezeu este casă împărătească, casa Împăratului cerului și al pământului, loc al prezenței divine în strălucirea ei inteligibilă experimentată în interioritatea tainică a ființei umane, în inima templu al Duhului iubirii ce face din întreaga comunitate celebrantă templu al prezenței și lucrării transfiguratoare și mântuitoare a Treimii⁶⁰.

Biserica este Împărăția lui Dumnezeu care s-a inaugurat prin întruparea lui Hristos în care divinul și umanul s-au unit ipostatic, temei și anticipare a unirii harice începute la Cincizecime prin harul Sfântului Duh a lui Dumnezeu cu oamenii⁶¹. Biserica este una, sfântă, sobornicească, și apostolească, atribute

⁵⁷ Pr. dr. Gheorghe Istodor, *Aspecte psihosociale ale fenomenului sectar*, Editura Garuda-Art, Vasiliana, Chișinău, Iași, 2006, p. 88-89.

⁵⁸ Pr. Alexander Schmemmann, *Biserica, lume societate*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, p. 120.

⁵⁹ Pr. prof. dr. Isidor Todoran, Arhid. prof. dr. Ioan Zăgrean, *Dogmatica Ortodoxă*, Manual pentru Seminariile Teologice, ediția a VI-a, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 275.

⁶⁰ Pr. Asist. Vasile Mihoc, *Eclesiologia Noului Testament*, în revista „Studii Teologice”, nr. 3-4/1977, p. 234; Pr. prof. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, p. 55.

⁶¹ Pr. prof. dr. Dumitru Belu, *Împărăția lui Dumnezeu și Biserica*, în revista „Studii Teologice” nr. 9-10/1956, p. 539-553.

stabilite încă din secolul al IV-lea⁶², desemnând o unică realitate eclesială în conformitate cu unicitatea fundamentului ei, Hristos, și a scopului ei, mântuirea, viața în prezența lui Dumnezeu, în iubirea Lui, în comuniunea cu El ca împărtășire de darurile Sale infinite în ordinea spirituală și cea materială a vieții umane. Dumnezeu este Împăratul a Căruia suveranitate se extinde asupra întregului cosmos și asupra tuturor oamenilor, demnitate celebrată spiritual și cultic de poporul credincios, demnitate, calitate divină care se va revela eshatologic tuturor, chiar dacă ignoră sau refuză deliberat autoritatea divină⁶³.

Biserica este locul omului în care împreună cu Duhul lui Hristos acesta se afirmă ca ființa religioasă unică, adevărată, în jertfă, iubire de Dumnezeu și de oameni pentru că Biserica, umanitate regenerată și transfigurată este „continuatoarea și plinirea unirii dumnezeiesc-omenești”.

Biserica este comunitatea creștinilor în comuniune cu Duhul lui Hristos care este Calea, Adevărul și Viața lor⁶⁴. Credincioșii sunt încredințați integral de adevărul și iubirea lui Dumnezeu în Hristos pentru ei, iar mărturia lor este vizualizarea, concretizarea acestui adevăr de viață și mântuire în perspectiva eternității. Brațul Părintelui pe care ei stau prin credință neclintită și fidelitate integrală este ca piatra solidă pe care se construiește casa, în cazul credinței, casa ființei umane cu rădăcina în cer, unde este comoara nepieritoare (Matei 7, 24;6, 19-21; Psalm 70,3).

Biserica este viața oamenilor cu Dumnezeu, experiența tainei iubirii lui Dumnezeu, Treime de persoane, întru cunoașterea spirituală a unirii transfiguratoare și îndumnezeitoare spre și pentru eternitate, alcătuită din ierarhia sacramentală, ce perpetuează neîntrerupt prin har și dreaptă credință în dinamica istoriei și a culturii învățătura și iubirea lui Hristos încredințate Apostolilor Săi, și poporul încorporat prin Taine în structura sacramentală a instituției teandrice a mântuirii, noua creație în har ce are început comunitar la Cincizecime prin Duhul Sfânt. Omul în Biserică și ca Biserică în sensul de membru al acesteia prin credința cu valoare cognitivă și comunională, întâlnire și unire existențială, spirituală cu Dumnezeu revelat și iubitor în Duhul lui Hristos, trăiește în orizontul credinței vii și constitutive a personalității religioase creștine ce dă mărturie despre Dumnezeu și devine, se face condiția verbală a lui Dumnezeu prin care se definește în exercițiul evanghelizării și al rugăciunii permanente și luminozitate în

⁶² Pr. prof. Ioan Rămureanu, Pr. prof. Milan Šesan, Pr. prof. Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, vol I, Manual pentru Institutele teologice, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1975, p. 245-250.

⁶³ Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 232

⁶⁴ Pr. dr. Gheorghe Petraru, *op. cit.*, p. 77.

fenomenalitatea corporalității și a cosmosului a Luminii veșnice și necreate prin viața sfântă (II Timotei 1,10-11; I Timotei 5,17; Matei 5,16). De aceea, Biserica este instrumentul și locul esențial al „noii prezențe sau reprezentări a lui Iisus” în cuvântul Evangheliei în comuniunea sacramentală încununată de Euharistie, în icoana prezență a prototipului ce vizualizează Revelația, istoria mântuirii în comunitatea preoților și a credincioșilor dreptmărturisitori în orice context social și istoric prin cuvintele lor ca răspuns la cuvintele Cuvântului și prin împărtășirea de Tainele ce unesc haric, în dinamica spirituală acensională cu Treimea Însăși.

2.2. Împărăția cerurilor

Întemeierea împărăției lui Dumnezeu stă în strânsă legătură cu întemeierea Bisericii⁶⁵, despre care vorbesc profeții Vechiului Testament (Is. 2,2; Dan. 2,44), Ioan Botezătorul (Mt. 3,2) și Iisus însuși (Mt. 4,17; 10,7; Mc. 1,15). Împărăția lui Dumnezeu este tema centrală a propovăduirii lui Iisus Hristos⁶⁶. Pentru realizarea acesteia Și-a desfășurat întreaga Sa activitate mântuitoare și Și-a dat viața, Iisus Hristos vorbește însă și despre zidirea Bisericii Sale în viitor, chiar dacă numai în Mt.16,18. În retrospectivă, Faptele Apostolilor consemnează: „*Luați aminte de voi înșivă și de toată turma, întru care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi, ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu, pe care a câștigat-o cu însuși Sângele Său*” (F.A.20,28). Despre Biserică și bisericile locale se vorbește apoi clar în epistolele pauline: „*Vă îmbrățișează pe voi toate Bisericile lui Hristos*” (Rom.16,16), „*Hristos este cap Bisericii, Trupul Său, al cărui Mântuitor și este*” (Efes.5,23,27).

Conștiința că împărăția lui Dumnezeu se manifestă în prezent dar ea este o realitate care se va realiza în viitorul eshatologic constituie perspectiva esențială a Noului Testament. Nu numai predica lui Iisus Hristos, ci întreg Noul Testament, cu tot accentul pus pe manifestarea împărăției lui Dumnezeu în prezent și pe decizia prezentă a omului pentru această împărăție, subliniază faptul că împărăția lui Dumnezeu se va desăvârși în eshatologie.⁶⁷ Faptul acesta este valabil nu numai pentru evanghelistul Luca. Tocmai Sf. Ap. Pavel este ferm convins că trăiește într-un timp intermediar. Tensiunea între *deja* și *încă nu* determină după el nu numai existența individuală, ci întreaga perioadă de după venirea lui Iisus Hristos,

⁶⁵ Valer Bel, *Teologie și Biserică*, p. 321.

⁶⁶ Bartolomeu Anania, *Cartea deschisă a împărăției*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 14-15.

⁶⁷ Pr. conf. univ. dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, vol. 1, p. 96.

până la a doua Sa venire. Împărăția lui Dumnezeu este un viitor pe care îl avem deja în Biserica. Însă numai ca arvună, în mod anticipativ⁶⁸.

Legătura dintre Biserică și împărăția lui Dumnezeu se explică în felul următor: prin lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, prin *întruparea*, viața de *ascultare* față de Tatăl, prin *jertfa* Sa, care atinge punctul culminant în răstignirea pe cruce, prin *învierea și înălțarea* Sa de-a dreapta Tatălui s-a pus în firea umană asumată de El temelia mântuirii omenirii întregi și în același timp s-a întemeiat împărăția lui Dumnezeu, în Iisus Hristos Cel înviat și înălțat împărăția lui Dumnezeu este realizată în mod deplin⁶⁹.

Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca din omenitatea Sa să se extindă mântuirea ca viață de comuniune cu Dumnezeu în toți oamenii (In.17,21-23). Această viață de comuniune cu Dumnezeu ni se împărtășește prin omenitatea Sa înviată și înălțată de-a dreapta Tatălui, care este deplin transfigurată, pnevmatizată și îndumnezeită și care se găsește într-o stare de dăruire toată lui Dumnezeu și nouă oamenilor. Mântuirea noastră a fiecăruia se realizează de fapt prin sălășluirea lui Hristos în noi cu trupul Său înviat și înălțat. Prin aceasta mântuirea și învierea care au devenit realitate în firea omenească a lui Hristos sunt sădite și în noi. Și în măsura în care ne deschidem acestei realități prin credință și prin har și colaborăm conștient cu Hristos, dăruindu-ne cu El, în puterea Duhului Sfânt lui Dumnezeu, participăm la viața dumnezeiască a lui Hristos. Și astfel, putem progresa în sfințenie, în comuniune cu Dumnezeu și în viața învierii care a început deja în noi. Acesta este sensul cuvintelor Mântuitorului: „*Cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel ce M-a trimis pe Mine are viață veșnică și la judecată nu va veni ci s-a mutat din moarte la viață*” (In. 5,24).

Această sălășluire a lui Hristos în noi constituie întemeierea Bisericii. Biserica însemnează finalizarea și concretizarea lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos în această lume, lucrare care a început cu întruparea. Ea este al cincilea act fundamental din istoria mântuirii ale cărei patru acte fundamentale sunt *întruparea, răstignirea, învierea și înălțarea*⁷⁰. Hristos Cel înviat ne mântuiește, întrucât Se sălășluiește în noi prin Duhul Sfânt. Pogorârea Duhului Sfânt marchează prin aceasta trecerea de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală la extinderea acestei lucrări în ceilalți oameni.

⁶⁸ Pr. prof. dr. Ioan Bria, *Credința pe care o mărturisim*, p. 121.

⁶⁹ Valer Bel, *Teologie și Biserică*, p. 322.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 322.

Mântuirea se realizează prin întâlnirea personală în puterea Duhului Sfânt, a oamenilor cu Hristos cel jertfit, înviat și înălțat. În această întâlnire viața lui Hristos devine viața celor cu care El se întâlnește întrucât îi atrage în jertfă și învierea Sa. În această atragere istoria personală a creștinului este convertită în istoria personală lui Hristos; viața lui Hristos devine viața credincioșilor. Cei care s-au născut pentru prima dată în istorie la viața cea nouă în Hristos au fost Apostolii. Ei s-au născut la această viață prin pogorârea Duhului Sfânt peste ei în ziua Cincizecimii. De aceea ei constituie prima comunitate în care se concretizează lucrarea mântuitoare a lui Hristos, născându-se prin aceasta Biserica⁷¹.

Pogorârea Duhului Sfânt este un eveniment care întemeiază comuniunea. A fi creștin înseamnă a fi membru al trupului lui Hristos. „*Câți în Hristos v-ați botezat în Hristos v-ați îmbrăcat*” (Gal. 3,27). Despre comunitatea celor botezați Sf. Ap. Pavel spune: „*Căci precum într-un singur trup avem multe mădulare și mădularele nu au toate aceeași lucrare, așa și noi cei mulți, un trup suntem în Hristos și fiecare suntem mădulare unii altora*”. (Rom. 12,4-5). „*Iar voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare în parte*” (I Cor. 12,27); „*El este capul trupului, al Bisericii*”. (Col. 1,18). Aceasta este o temă principală a teologiei pauline (Gal. 3,27; Rom. 6,3-11; Col. 2,11-12), care nu este altceva decât o dezvoltare pentru nevoi pastorale și misionare a teologiei expusă în Faptele Apostolilor, în legătură cu pogorârea Duhului Sfânt și întemeierea Bisericii la Cincizecime. Aici persoana și comunitatea apar deodată, concomitent, revelând și dând viață comuniunii cu Dumnezeu - Sfânta Treime. A fi creștin înseamnă a fi în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii care participă la comuniunea de viață și iubire a Sfintei Treimi. De aceea Biserica este „*Trupul lui Hristos*”, comunitatea celor adunați în Hristos și în care se extinde, aici și acum, viața lui Hristos și astfel participă la viața Sfintei Treimi.

Astfel, după ființa sau constituția ei, Biserica nu este nici o instituție care poartă mântuirea în sine și o împărtășește credincioșilor care devin membri ai ei, nici o instituție care slujește numai ca un instrument pentru mântuirea omului, ci ea este taina recapitulării tuturor în Hristos. Ea este identică cu realizarea mântuirii în măsura în care aceasta se înfăptuiește în lume și în istorie. Biserica este inclusă în planul de mântuire a lui Dumnezeu prin recapitularea tuturor în trupul lui Hristos. (In. 11,52; 1 Cor. 15,28).

Între Biserica și comuniunea eshatologică a lui Dumnezeu cu oamenii mântuiți nu este o identitate însă nici o disociere. Biserica nu este împărăția

⁷¹ Pr. prof. dr Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 195.

viitoare a lui Dumnezeu însă în ea se manifestă deja aici și acum împărăția lui Dumnezeu ca anticipare. împărăția lui Dumnezeu, spre care tinde în mod tainic întreaga lume, începe deja în Biserică. Prin propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu care duce deja acum la pocăință și convertire în Taina botezului, Taină în care printr-o lucrare văzută, omul vechi moare față de păcat și se naște la o viață nouă în Hristos pentru a aparține noi creații, fiind astfel încorporat în comunitatea eshatologică; în iertarea păcatelor prin Taina pocăinței; în săvârșirea Euharistiei care are loc până la a doua venire a Domnului începe deja comuniunea eshatologică a lui Dumnezeu cu oamenii; în Biserică începe să se realizeze această comuniune. De aceea Biserica poate fi înțeleasă corect numai în perspectivă eshatologică, adică din perspectiva a ceea ce va fi în mod deplin ceea ce acum se realizează numai în parte în Biserică⁷².

2.3. Întemeierea și activitatea Bisericii văzute –rolul bisericii

La Cincizecime, revărsarea harului dumnezeiesc, sau prin pogorârea Sfântului Duh în chipul limbilor de foc peste Apostoli se inaugurează Biserica în plenitudinea sa - ca o comunitate concretă a oamenilor cu Dumnezeu -cu preoția inerentă ei, în succesiunea apostolică: „*Iar Petru a zis către ei: pocăiți-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi darul Duhului Sfânt... Deci cei ce au primit cuvântul lui s-au botezat și în ziua aceea s-au adăugat ca la trei mii de suflete*” (Fapte 2, 38 și 41). De acum creștinii „*devin hristofori, pentru că sunt în prealabil pnevmatofori și în sensul acesta fiecare credincios poartă în sine Biserica, chipul autentic al Duhului și deci al Sfintei Treimi*”⁷³.

Duhul încheagă și menține coeziunea trupului tainic al Domnului: „*Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toți, ca să fim un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi, și toți la un Duh ne-am adăpat*” (I Cor. 12,13). Împreună cu Tatăl și cu Fiul, Duhul răspândește vocațiile și darurile spirituale în Biserică: „*Darurile sunt felurite, dar același Duh. Și felurite slujiri sunt, dar același Domn... Și toate acestea le lucrează unul și același Duh, împărțind fiecareia îndeosebi, după cum voiește*” (I Cor. 12, 4-5 și 11).

Dumnezeu trimite Duhul Bisericii pe care El o instituie acum în mod concret și de aceea nu vom putea opune Duhul sfințitor la ceea ce este instituțional în Biserica fondat de El. Dimpotrivă, Duhul revărsat peste Apostoli - și prin puterea Căruia se zămislește Biserica - le dăruiește acestora, precum și

⁷² Valer Bel, *Teologie și Biserică*, p. 324.

⁷³ Pr. Dorel Pogan, *Constituția teandrică a Bisericii*, p. 107.

urmașilor lor, episcopi și preoți, ca și Bisericii întregi puterea de a mărturisi pe Hristos: „*Ci veți lua putere, venind Duhul Sfânt peste voi, și îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și pînă la marginea pămîntului*”(Fapte 1, 8). Biserica întemeiată prin pogorârea Duhului, are de la început sădit în ea un dinamism misionar și o forță pe care, „*nici porțile iadului n-o vor putea birui*”. Această forță i-o dă Duhul și ea a făcut ca Biserica să triumfe peste persecuțiile primelor veacuri creștine. De aceea a zis Iisus: „*La dregători și la regi veți fi duși pentru Mine, spre mărturie lor și păgânilor. Iar când vă vor da pe voi în mâna lor, nu vă îngrijiți cum sau ce veți vorbi, căci se va da vouă în ceasul acela ce să vorbiți, fiindcă nu voi sunteți care vorbiți, ci Duhul Tatălui vostru este care grăiește întru voi*”. (Matei 10, 18-20). Acest dinamism și forță, al căror izvor se află în Dumnezeu Însuși susțin și însuflețește Biserica în timp până la sfârșitul veacurilor⁷⁴.

Dacă Duhul Sfânt s-a revărsat la Cincizecime în chipul limbilor de foc peste Apostoli, acest „*foc*”, care a ars întâi în umanitatea lui Hristos, tinde să se propage față de umanitatea întreagă, ca focul într-un cuptor, ca un incendiu cosmic care caută să mistuie totul: „*Foc am venit să arunc pe pămînt și cât aș vrea să fie acum aprins!*” (Luca 12,49). Prin urmare, începând cu Cincizecimea, focul Duhului mistuie orice, duritate sau orice impuritate din umanul Bisericii, pătrunzând orice trup cu incandescența sa și făcând din Biserică organul vizibil de care Hristos se servește pentru a distribui darurile sale invizibile oamenilor vizibili⁷⁵.

Întemeierea Bisericii înseamnă și sălășluirea în ea a inepuizabilelor daruri spirituale ale lui Hristos și a Însuși Dăruitorului acestor daruri - a Duhului - și odată cu El - a vieții lui Hristos. De acum Biserica posedă în mod real pe Duhul, ca dar al „*mirelui*” ei - Hristos. Este darul pe care, la rîndu-i, îl dăruiește, pentru că de acum în ea adevărul mântuitor devine călăuzitor peste veacuri pentru creștini. Duhul Sfânt duce la împlinire, conduce spre desăvârșire, planul divin față de noi, plan a cărui origine stă în iubirea Tatălui și care a fost substanțial împlinii prin întruparea Fiului. Dacă umanul lui Hristos a fost sfințit în întregime, înseamnă că sfințenia lui Hristos trebuie să pătrundă și umanitatea noastră, or aceasta este, desigur, rezultatul lucrării Duhului în Biserică. De la Cincizecime, acest fluviu de apă vie, care este Duhul, caută să inunde totul, trecând peste orice obstacol. El este ca un foc ceresc care mistuie separatismul, izolarea, egoismul,

⁷⁴ *Ibidem*, p. 108.

⁷⁵ Pr. prof. dr Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 212-213.

topindu-le și transformându-le într-o nesfârșită iubire care-i adună pe creștini în același trup tainic al lui Hristos - Biserica⁷⁶.

Duhul Sfânt coborând peste ucenicii adunați în foișorul din Ierusalim, ne arată o nouă prezență și lucrare a Sa în lume, deosebită de cea generală în creație. Coborârea Sa inaugurează o Cincizecime continuă în lume, căci cei care primesc darurile Sale sunt reasezați într-o viață nouă, sunt „*hristificați*”, așa încât întemeind Biserica, Duhul așează de la început în ea un mesaj divin. Duhul dăruiește Bisericii deplinătatea darurilor Sale și prelungește peste timp Cincizecimea și prin ierarhia Bisericii, ca expresie a voinței Domnului de a extinde peste veacuri mântuirea noastră. Ierarhia bisericească nu se poate concepe în afara Cincizecimii, căci numai acest eveniment face ca ea să reprezinte o slujire harismatică, slujire care dăruiește neîncetat roadele mântuirii lui Hristos, făcându-L pe Duhul prezent și lucrător în noi⁷⁷.

Duhul Sfânt este Cel care va lumina mintea apostolilor, spre a înțelege mai bine întreaga lucrare a Mântuitorului: „*Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu*”. (Ioan 14,26). Dacă unele fapte și gesturi ale Mântuitorului n-au fost deplin înțelese de ucenicii Săi, în schimb, sub influența puterii Duhului Sfânt, ei pătrund tot mai profund esența Evangheliei lui Hristos. Deși Revelația s-a încheiat cu perioada apostolică, Duhul Sfânt continuă să lumineze Biserica, pentru ca Biserica, la lumina Sa să poată mai deplin cerceta Evanghelia lui Hristos, explorând toate virtualitățile și aspectele ei, făcându-L mereu viu pe Hristos și vestindu-L lumii, explicitând tot mai profund bogăția învățăturilor Revelației, printr-o tradiție însuflețită de Duhul Sfânt. Însuflețind și sfințind Biserica, Duhul Sfânt sălășluiește în ea și în noi ca într-un templu indestructibil: „*Nu știți oare, că voi sunteți templu al lui Dumnezeu și că Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi? De va strica cineva templul lui Dumnezeu, îl va strica Dumnezeu pe el, pentru că sfânt este templul lui Dumnezeu, care sunteți voi*” (I Cor. 16,17). Duhul Sfânt este Cel care orientează și inspiră rugăciunile creștinilor către Tatăl: „*De asemenea și Duhul vine în ajutorul slăbiciunii noastre, căci noi nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci însuși Duhul se roagă pentru noi cu suspine negrăite*” (Rom. 8,26)⁷⁸.

⁷⁶ Pr. Dorel Pogan, *op. cit.*, p. 109.

⁷⁷ Nikos A. Matsoukas, *Teologie Dogmatică și Simbolică*, vol. II, traducerea Nicușor Deciu, Editura Bizantină, București, 2006, p. 306-308.

⁷⁸ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae „*Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii*”, în revista „Ortodoxia” 1/1967, p. 32-48

Biserica primară avea însă o deosebită grijă pentru transmiterea nealterată a învățaturii lui Hristos, grijă pe care se cuvine s-o aibă toți creștinii: „*Dar chiar dacă noi sau înger din cer v-ar vesti altă Evanghelie decât aceea pe care v-am vestit-o, să fie anatema; Precum v-am spus mai înainte și acum vă spun iarăși: dacă propovăduiește cineva altceva decât ați primit, să fie anatema*” (Gal. 1, 8-9).

Propovăduirea Evangheliei nu se face doar prin propovăduirea orală a învățaturii lui Hristos, ci implică întreaga viață creștină și mai ales trăirea acestei învățături, rodirea ei în faptele iubirii de Dumnezeu și oameni. Trăirea creștină și propovăduirea lui Hristos nu se face în afara Duhului, ci tocmai de la Duhul Cincizecimii - care umple lumea prin prezența Sa personală și lucrarea Sa - vine puterea care însuflețește misiunea creștină. „*Cunoscut fie deci tuturor creștinilor, zice Sfântul Simeon Noul Teolog - că Hristos e nemincinos și Dumnezeu adevărat și că se arată, după mărturisirea cea de obște, celor ce-și arată iubirea față de El prin păzirea poruncilor Lui. Căci aceasta a spus El Însuși. Iar prin arătarea Sa, El le dăruiește pe însuși Duhul Sfânt și prin Duhul Sfânt iarăși El însuși și Tatăl Său rămân în chip nedespărțit cu ei. Iar unii ca aceștia nu grăiesc nimic de la ei. Cel ce spune că aceștia grăiesc ceva de la ei spune că e cu puțință ca precum un om știe cele ale omului, la fel oamenii să știe cele ale lui Dumnezeu. Dar atunci socotesc, fără îndoială, pe cei ce declară că grăiesc de la Duhul Sfânt, născocitori de mituri, ca pe unii ce nu sunt învățați de Duhul. Pe de altă parte ei spun că aceștia învață pe alții despre cele pe care nu le-au văzut sau auzit, din propriile lor raționamente. Dar trebuie știut că dacă aceștia trăiesc în conglăsuire cu - de Dumnezeu-purtătorii - părinți de mai înainte, vorbesc și ei în Duhul Sfânt și cei ce nu cred lor, sau îi bârfesc păcătuiesc față de Cel ce grăiește prin ei*”⁷⁹.

Biserica, devenită realitate istorică divino-umană, prin Duhul Cincizecimii, ființează în timp prin puterea aceluiasi Duh Sfânt, în afara căruia nu se poate concepe întreaga ei lucrare. Propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu, diaconia, tainele, harismele și întreaga acțiune sfințitoare a Bisericii depinde de chemarea Duhului Sfânt, iar viața Bisericii însăși poate fi considerată ca o continuă actualizare a Cincizecimii prin invocarea Duhului⁸⁰.

Anticipând pnevmatizarea ultimă a universului Sfânta Fecioară este pururea mijlocitoare spre mântuire între cei ce alcătuiesc Trupul tainic al lui

⁷⁹ Sfântului Simeon Noul Teolog, *A cincea cuvântare morală*, în *Filocalia*”, vol. 6, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977. p. 198.

⁸⁰ Pr. Dorel Pogan, *op. cit.*, p. 112.

Hristos - și Capul acestui trup, așa încât taina Duhului și a Bisericii se înscriu între cele două persoane: cea divină a lui Iisus și cea umană pnevmatizată a Preacuratei Fecioare Maria⁸¹.

Coborârea Duhului la Cincizecime dăruiește fiecărei persoane care, prin botez, devine membru al Bisericii - vocația de „*pnevματοfor*”, pentru că fiecare este chemat să îmbrace - prin harul Duhului - tripla demnitate de împărat, preot și profet. Harul Duhului sălășluiește în credincioși demnitatea împărătească a înțelepciunii, a discernământului suveran, a slujirii lui Dumnezeu și a oamenilor într-o viață ce caută mereu a se integra în existența euharistică a Fiului. Același har îi sensibilizează la planul lui Dumnezeu față de lume, ajutându-i a descifra dimensiunea apocaliptică a istoriei, deschizându-le orizontul veșniciei și al speranței. Prin harul Duhului Biserica ajunge să reflecte peste timp iconomia Treimii, căci Duhul este Cel ce face ca lui Dumnezeu-Treime să-i corespundă omul-Biserica⁸².

Întemeierea Bisericii la Cincizecime anticipează începutul împărăției eshatologice, iar Duhul dăruit de Dumnezeu Bisericii Sale este Cel care ajută celor pecetluiți de harul Său să transforme orice amărăciune, supărare, mânie, defăimare sau răutate - în bunătate, milostenie, iertare și iubire de Dumnezeu și oameni (Efes. 4, 29-32)

Deci Iisus Hristos a existat, ca Fiu al lui Dumnezeu înainte de întrupare, dar ca Persoană cu fire omenească El se constituie prin nașterea din Sfânta Fecioară Maria, prin unirea firii dumnezeiești cu firea omenească, întruparea nu desființează deosebirea firilor și nici însușirile lor, ci le unește într-o persoană sau ipostas în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit așa cum declară sinodul al IV-lea ecumenic⁸³. Prin întrupare, Hristos intră în lume ca existență umană unică, nouă, ipostatică, care circumscrie toate veacurile și descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu.

Unirea firilor în Persoana lui Iisus Hristos este în directă legătură cu mântuirea noastră, căci ea „*adună omenitatea la un loc cu dumnezeirea în tot chipul în rațiunea ipostasului*”, și face ca „*Dătătorul existenței să se arate și ca Dăruitorul fericii veșnice a existenței*” - cum zice Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Arătând importanța unirii ipostatice în planul mântuirii noastre, Hristu Andrutsoș spune: „*Dumnezeu procură mântuirii realizate de El putere și valoare absolută; iar ca al doilea Adam, reprezentând neamul omenesc, prezintă*

⁸¹ *Ibidem*, p. 113

⁸² *Ibidem*

⁸³ Pr. Nicolae Chifăr, *Istoria Creștinismului*, vol. I, Editura Trinitas, Iași 2000, p. 149

răscumpărarea drept operă a omenirii. În același timp, uniunea celor două firi în Hristos este tipul uniunii noastre morale cu Dumnezeu, precum Hristos are prin uniunea ipostatică voința omenească în uniune perfectă cu cea dumnezeiască, tot astfel scopul și destinația omului este să se unească, prin harul Duhului Sfânt, moral, cu voința dumnezeiască și să persiste în uniunea aceasta”⁸⁴.

Hristos devine Cap al unei noi umanități, în care înnoiește legile creației, restaurând - din iubirea de oameni - ca un Dumnezeu Atotputernic, ceea ce a pierdut omul din neascultare. Căci dacă Adam cel vechi, care zăcea sub păcat, fiind simplu om, odată ce a desfăcut prin neascultare primele legi ale firii în duh, a umplut lumea de jos cu cei născuți ca el în trup spre stricăciune, făcându-Se începător celor asemenea lui în cădere, și nimeni nu neagă aceasta, cu atât mai mult Hristos Noul Adam, Cel fără de păcat, Hristos-Dumnezeu, desfăcând ca Rațiune legile iraționalității pătrunse în fire din pricina păcatului, umple cu dreptate lumea de sus cu cei născuți ca El în duh spre nestrăicăciune, făcându-se începător celor asemenea Lui în ascultare.

În concluzia acestei prezentări putem spune că Biserica este realizarea anticipată și sacramentală a împărăției lui Dumnezeu în lume și mijloc pentru realizarea acestei împărății. De aceea orice activitate a Bisericii trebuie să aibă o orientare eshatologică, rugându-se pentru venirea și realizarea împărăției lui Dumnezeu. O prea mare apropiere sau chiar o identificare a Bisericii cu împărăția lui Dumnezeu duce la o concepție idealistă și spiritualizantă despre Biserică. În această concepție Biserica este desprinsă de realitatea istoriei. Pe de altă parte, o disociere între Biserică și împărăția lui Dumnezeu duce la o concepție lumească, secularizată despre Biserică, concepție în care Biserica nu este decât o realitate sociologică, o adunare a oamenilor în numele lui Hristos și cel mult un simplu instrument de misiune.

BIBLIOGRAFIE

1. **ANANIA, Bartolomeu**, *Cartea deschisă a împărăției*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005
2. **BRIA, Pr. prof. Ion**, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, București,

⁸⁴ Pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, ediția a III-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 70.

- Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.
3. **BĂBUȘ, Pr. prof. dr. Emanoil** *Ortodoxia națiunilor în Europa Occidentală*, în vol. Biserica Ortodoxă în Uniunea Europeană. Contribuții necesare la securitatea și stabilitatea europeană, Editura Universității din București, 2006,
 4. **BEL, Valer**, Teologie și Biserică, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2008.
 5. Idem, *Dogmă și propovăduire*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994.
 6. Idem, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, vol. 2, Exigențe, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2002.
 7. Idem, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, vol. 1, Premise, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2004.
 8. **BELU, Pr. prof. dr. Dumitru**, *Împărăția lui Dumnezeu și Biserica*, în revista „Studii Teologice” nr. 9-10/1956, p. 539-553.
 9. **BOBRINSKOY, Pr. Prof. Dr. Boris**, *Taina Bisericii*, traducere Vasile Manea, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2002.
 10. **BRIA, Pr. prof. dr. Ioan**, *Spre plinirea Evangheliei*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2002.
 11. Idem, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, vol. 1 și 2, Editura Andreiana, Sibiu, 2009.
 12. Idem, *Credința pe care o mărturisim*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987.
 13. **CHIFĂR, Pr. Nicolae**, *Istoria Creștinismului*, vol. I, Editura Trinitas, Iași 2000.
 14. **CHIȚESCU, prof. N., Todoran, Pr. prof., Isidor, Petreună, Pr. prof. I.**, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol 2, Manual pentru Facultățile Teologice, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2005.
 15. **CHIȚESCU, Prof. Nicolae**, *Biserica și Bisericiile*, în revista „Ortodoxia”, nr. 3/1982, p. 347-358.
 16. **DUMITRU, Pr. prof. Radu.**, *Îndrumări Misionare*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986.
 17. **DURĂ, Pr. asist. Nicolae**, *Biserica creștină în primele patru secole. Organizarea și bazele ei canonice*, în revista „Ortodoxia”, nr. 3/1982, p. 415-422.
 18. **EVDOKIMOV, Paul**, *Ortodoxia*, traducere din limba franceză Dr.

- Irineu Ioan Popa, arhiereu vicar, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.
19. **FLOCA, Arhid. prof. Ioan**, *Sobornicitatea Bisericii*, în revista „Ortodoxia”, nr. 3/1982, p. 408-414.
 20. **GABOR, Pr. prof. dr. Adrian**, *Contribuții actuale ale Bisericii Ortodoxe Române privind integrarea în Uniunea Europeană*, în vol. *Biserica Ortodoxă în Uniunea Europeană. Contribuții necesare la securitatea și stabilitatea europeană*, Editura Universității din București, 2006.
 21. **HIMCINSCHI, Pr. Mihai**, *Biserica în societate*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006.
 22. **Idem**, *Doctrina trinitară ca fundament misionar*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004.
 23. **ISTODOR, Pr. dr. Gheorghe**, *Aspecte psihosociale ale fenomenului sectar*, Editura Garuda-Art, Vasiliana, Chișinău, Iași, 2006.
 24. **MANTZARIDIS, Georgios I.**, *Globalizare și universalitate. Himeră și adevăr*, traducere de pr. prof. dr. Vasile Răducă, Editura Bizantină, București, 2002.
 25. **MARCU, Pr. Prof. Grigorie**, *Elemente de eclesiologie paulină*, în revista „Mitropolia Ardealului”, nr. 1-3/1961, p. 28-36.
 26. **MATSOUKAS, Nikos A.**, *Teologie Dogmatică și Simbolică*, vol. II, traducerea Nicușor Deciu, Editura Bizantină, București, 2006.
 27. **MEVENDORFF, Jean**, *Biserica Ortodoxă ieri și azi*, traducere de Cătălin Lazurca, Editura Anastasia, București, 1996.
 28. **Idem**, *Teologia bizantină*, traducere de Pr. conf. Dr. Alexandru I. Stan, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.
 29. **MIHĂIȚĂ, Prof. Dr. Nifon**, Arhiepiscopul Târgoviștei, *Misiologie creștină. Curs pentru uzul Facultății de Teologie*, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura ASA, București, 2005.
 30. **MIHOC, Pr. Asist. Vasile**, *Eclesiologia Noului Testament*, în revista „Studii Teologice”, nr. 3-4/1977, p. 233-248.
 31. **MIRCEA, Pr. Dr. Ioan**, *Dicționar al Noului Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.
 32. **NEAMȚU, Mihail**, *Gramatica Ortodoxiei, Tradiția după modernitate*, Editura Polirom, Iași, 2007, pp. 40-41.
 33. **PAVEL, Aurel, TOROCZKAI, Iulian Ciprian**, *Adevăratul și falsul*

- ecumenism*, Editura Universității „Lucian Blaga” Editura Andreiana, Sibiu. 2010.
34. **IDEM**, *Vechiul Testament perspective misionare*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2002.
35. **PETRARU, Pr. dr. Gheorghe** *Teologie Fundamentală și Misionară. Ecumenism*, Editura Performantica, Iași, 2006.
36. **PLĂMĂDEALĂ, Î.P.S. Antonie**, *Biserica slujitoare*, Editura Arhiepiscopiei Sibiului, Sibiu, 1986.
37. **POGAN, Pr. Dorel**, *Aspectul teandric al Bisericii*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10/1972 p. 684-694.
38. **Idem**, *Constituția teandrică a Bisericii*, teză de doctorat, în revista „Ortodoxia”, nr. 1/1987, p. 23-137.
39. **Idem**, *Constituția teandrică a Bisericii*, teză de doctorat, în revista „Ortodoxia”, nr. 2 /1987, p. 9-62.
40. **POPESCU, Pr. prof. Dumitru**, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005.
41. **RĂMUREANU, Pr. Prof. Ioan, ȘESAN, Pr. Prof. Milan, BODOGAE, Pr. Prof. Teodor**, *Istoria Bisericească Universală*, vol I, Manual pentru Institutele teologice, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1975.
42. **REMETE, Pr. conf. dr. George**, *Dogmatica ortodoxă*, manual pentru Seminariile teologice, ediția a treia, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2000;
43. **Idem**, *Sfintele Taine în contextul dialogului ortodox-luteran*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2009.
44. **SCHMEMANN, Pr. Alexander**, *Biserica, lume societate*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006.
45. **SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI**, *Glafire la Ieșire*, în colecția „Părinți și scriitori bisericești”, vol. 39, traducere Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991.
46. **SFÂNTUL CIPRIAN AL CARTAGINEI**, *Despre unitatea Bisericii ecumenice*, în colecția „Părinți și scriitori bisericești”, vol. 3, traducere de Prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papodopol și prof. David Popescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981.

47. **SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ**, *Cele 5 cuvântări teologice*, trad. pr. prof. D. Stăniloae, Ed. Anastasia, București 1993,
48. **SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN**, *Dogmatica*, traducere de pr. Dumitru Fecioru, București, Editura Apologeticum, București, 2004.
49. **SFÂNTUL MARCU ASCETUL**, *Despre cei ce cred că se îndreaptă din fapte în 226 de capete*, în "Filocalia", vol. I, în trad. rom. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M. al B.O.R., București, 2008,
50. **SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL**, *Ambigua*, în colecția „Părinți și scriitori bisericești”, vol. 80, traducere de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983.
51. **SFÂNTUL TEODOR STUDITUL**, *Iisus Hristos, prototip al icoanei ale*, Editura Deisis Sfânta Mănăstire Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1994.
52. **STAN, Teofil**, *Biserica și probleme ale lumii contemporane*, vol. 4, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2010.
53. **STĂNILOAE, Pr. prof. dr Dumitru**, *Teologia Dogmatică ortodoxă*, vol. II, ediția a III-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003.
54. **Idem**, *Biserica în sensul de locaș și de largă comuniune în Hristos*, în revista „Ortodoxia”, nr. 3/1982, p. 336-346.
55. **Idem.**, *Sfânta Tradiție. Definierea noțiunii și întinderea ei*, în revista „Ortodoxia”, nr. 1/1964, p. 47-109
56. **Idem**, *Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii*, în revista „Ortodoxia” 1/1967, p. 32-48.
57. **TIA, Teofil**, *Biserica Ortodoxă Română: reflecții, analize, problematizări*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006,
58. **TODORAN, Pr. prof. dr. Isidor, ZĂGREAN, Arhid. prof. dr. Ioan**, *Dogmatica Ortodoxă*, Manual pentru Seminariile Teologice, ediția a VI-a, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2005.

V. ASISTENȚĂ SOCIALĂ

MODALITĂȚI NEADECVATE DE REACȚIE LA VIOLENȚA DOMESTICĂ. CRIMINALITATEA FEMININĂ

Lect. univ. dr.
Ioan Ștefan TOHĂȚAN
Universitatea de Nord, Baia Mare
ROMÂNIA

Abstract

Domestic violence (also known as domestic abuse or spousal abuse) occurs when a family member, partner or ex-partner attempts to physically or psychologically dominate another. Domestic violence often refers to violence between spouses, or spousal abuse but can also include cohabitants and non-married intimate partners. Domestic violence occurs in all cultures; people of all races, ethnicities, religions, sexes and classes can be perpetrators of domestic violence. Domestic violence is perpetrated by both men and women.

Domestic violence has many forms, including physical violence, sexual abuse, emotional abuse, intimidation, economic deprivation or threats of violence. Violence can be criminal and includes *physical assault* (hitting, pushing, shoving, etc.), *sexual abuse* (unwanted or forced sexual activity), and stalking. Although emotional, psychological and financial abuse is not criminal behaviors, they are forms of abuse and can lead to criminal violence. There are a number of dimensions including mode - physical, psychological, sexual and/or social; frequency - on/off, occasional, chronic; and *severity* – in terms of both psychological or physical harm and the need for treatment – transitory or permanent *injury* – mild, moderate, severe up to homicide.

Recent attention to domestic violence began in the women's movement in the 1970s, as concern about wives being beaten by their husbands gained attention. Awareness and documentation of domestic violence differs from country to country. Popular emphasis has tended to be on women as *the victims* of domestic violence. However, with the rise of the men's movement, and particularly men's rights, there is now advocacy for men victimized by women.

Keywords: *Domestic violence, physical assault, sexual abuse, severity, injury, the victims.*

1. Definiția violenței în familie

Violenta domestica poate fi definita ca *o amenințare sau producere a unei răniri fizice, în trecutul sau în prezentul conviețuirii cu partenerul*. În violenta domestica, victima se afla aproape tot timpul în preajma agresorului și fără apărare, pentru ca familia este un teren al vieții „private”. Accesul agresorului la victima este continuu și protejat de posibile intervenții care ar împiedică desfășurarea agresiunilor. Violenta domestica este un comportament distructiv care are ca scop instituirea și păstrarea controlului asupra partenerului de viața.

Prin comportamentele de pedepsire și rănire a partenerului, acesta este transformat în victima. Definiția pe care o dă legea nr. 217/2003 pentru prevenirea și combaterea violenței în familie este următoarea:

(1) Violența în familie reprezintă orice acțiune fizică sau verbală săvârșită cu intenție de către un membru de familie împotriva altui membru al aceleiași familii, care provoacă o suferință fizică, psihică, sexuală sau un prejudiciu material.

(2) Constituie, de asemenea, violență în familie împiedicarea femeii de a-și exercita drepturile și libertățile fundamentale.

(3) În sensul legii, prin membru de familie se înțelege soțul, ruda apropiată și persoanele care au stabilit relații asemănătoare acelorora dintre soți sau dintre părinți și copil, dovedite pe baza anchetei sociale.

Potrivit documentelor Consiliului Europei (Recomandarea Comitetului de Miniștri al Consiliului Europei Nr. R (85) cu privire la violența în familie), violența în familie reprezintă *„orice act sau omisiune comisă în interiorul familiei de către unul dintre membrii acesteia și care aduce atingere vieții, integrității corporale sau psihologice sau libertății altui membru al acelei familii și vatamă de manieră gravă dezvoltarea personalității sale”*.

Violența domestică se manifestă întotdeauna în relațiile intime, în spațiul restrâns și privat. În ce privește violența domestică, potrivit unor organizații guvernamentale care au efectuat studii privind acest fenomen în România, aceasta reprezintă o serie repetată de comportamente coercitive și de atac fizic, sexual și psihic pe care o persoană le manifestă față de partener, în scopul controlării și dominării acestuia, utilizând forța și/sau profitând de incapacitatea de apărare a victimei, ce apare în cadrul unei relații de cuplu. Aceasta include și abuzurile de tip economic și social. Este considerată violență domestică și cea făptuită asupra fostei soții/partenere și în relațiile consensuale.

2. Violența domestică și criminalitatea feminină

Cu toate eforturile de a asigura un climat de egalitate între sexe în sfera publică, o privire mai atentă asupra familiei, relațiilor intrafamiliale și a relațiilor în cuplu, a evidențiat contraste și realități disfuncționale. Presiunile către modernizarea și democratizarea relațiilor intrafamiliale au dus, în mod paradoxal, la supraîncărcarea femeii și la criminalizarea ei în raport cu statutul parental.

În România, violența domestică, ca preocupare a specialiștilor din diferite domenii, a politicienilor, mass mediei și publicului larg, s-a impus în perioada 1995-1996, iar acest lucru s-a petrecut în bună parte datorită presiunilor externe, nevoii de aliniere la spiritul și standardele europene și internaționale și, mai ales, în dimensiunea ei de protecție și ajutor acordat victimei, fie ea copil sau femeie. Toate acestea s-au făcut în contextul în care politicile de promovare a femeii au obligat la considerarea raporturilor ei cu bărbatul, la reconsiderarea familiei, rolului ei social și la statutul ei legal.

Pe fondul transformărilor de ordin social, politic, economic, cultural și al mentalităților, tranziția a generat în țara noastră probleme sociale noi, legate mai ales de anomie și disfuncționalități la nivelul comportamentelor individuale. După 1990, ne-am confruntat cu o recrudescență la nivelul tuturor categoriilor de infracțiuni și persoane. În acest context, infracțiunile cu violență contra persoanei au înregistrat global creșteri semnificative. În cazul crimelor violente, numărul femeilor condamnate definitiv este cu mult mai mic decât al bărbaților, care își folosesc mai frecvent forța fizică ca argument esențial în rezolvarea unor situații conflictuale.

Nu se poate nega însă că și numărul femeilor autoare de crime cu violență împotriva persoanei a crescut semnificativ. Semnele de îngrijorare privind violența se referă în principal la prevalența spațiului privat ca generator de violență. Conform unui studiu elaborat în 2010, în ianuarie 2009 în unitățile penitenciare din România se găseau 2122 de femei, iar dintre acestea 431 erau condamnate pentru infracțiuni contra persoanei, peste 75% dintre ele comițând infracțiuni de omor asupra partenerului de viață.

Timp de trei decenii, bărbații au rămas „victimele ascunse” ale violenței domestice. Pe măsură ce corpul de date și investigații privind criminalitatea feminină a crescut, s-a simțit nevoia considerării acestui subiect și găsirii unor explicații și interpretări care să distingă și să apropie în același timp criminalitatea feminină de cea masculină.

Comportamentul violent al femeilor a fost mai puțin studiat comparativ cu cel al bărbaților, în parte din cauză că femeile comit mai puține crime cu violență,

dar și pentru că agresiunea feminină extremă are loc mai ales în ariile private sau domestice. Actele homicidale s-au dovedit a rezulta, în cea mai mare parte, din conflictele interpersonale și au fost îndreptate de regulă împotriva partenerilor intimi, fiind considerate represalii ca răspuns la victimizarea inițiată de partenerul bărbat.

În acest context, ni s-a părut necesară și utilă o cercetare asupra criminalității feminine cu referire specială la omorul comis asupra partenerilor de viață, mai ales în situația în care un astfel de studiu nu a existat în România, iar o astfel de investigare ar deschide în timp o perspectivă exhaustivă asupra femeii criminal și a relațiilor conflictuale de cuplu.

Definirea profilului socio-psihologic al femeii încarcerate pentru omor săvârșit în context familial duce, la schițarea unor căi mai eficiente de intervenție și recuperare (psihologică și socială) în cadrul penitenciarelor ori în afara lor și la regândirea politicii de executare a pedepselor.

Violența umană are nenumărate forme de manifestare. Securitatea personală este amenințată cotidian în diferite locuri și diferite circumstanțe: acasă sau în alte locuințe, la școală, la locul de muncă, în cursul desfășurării unor evenimente sportive, pe stradă. O clasificare generală ar urma distincția între spațiul privat și cel public – locuințe și spații publice – pe de o parte și combinația acestora: spațiul public-privat ca spații comune în clădiri rezidențiale.

Violența și frica de a fi victimizat afectează neîndoiește calitatea vieții oricărui individ, diferite grupuri – femeile, copiii și persoanele vârstnice – sunt de obicei considerate drept ținte predilecte ale actelor de violență.

Comportamentul violent și violența extremă în abuzul intim domestic a fost ignorat până acum în criminologie, explicațiile violenței intime tinzând a fi incluse în violență ca un fenomen mai larg. Teoretizările recente, beneficiind de schimburile interdisciplinare, au rafinat domeniul violenței domestice, considerând că natura și conținutul relației între agresor și victimă trebuie să conducă la subtipologii pentru a înțelege mai bine diferențele între diferitele forme de violență interpersonală și mecanismele trecerii la actul violent.

S-a constatat că aproape jumătate din populația României nu știe de existența unui instrument juridic care reglementează violența în familie, iar 80% din victimele violenței nu au apelat niciodată la instituții specializate

Populația României este mai tolerantă față de problematica violenței în familie decât populația altor țări din Uniunea Europeană, întrucât patru din zece români consideră că violența fizică în familie nu sunt acte foarte grave, comparativ cu alte țări din UE în care doar un individ din zece este mai tolerant.

3. Considerente teoretice și conceptuale.

Forme diferite de rezistență a femeilor față de violența masculină

Violența domestică exprimă controlul și coerciția masculină, manifestată prin violență fizică, verbală și/sau psihologică, avînd ca rezultat privarea de libertate, dezvoltarea unui sentiment de insecuritate, imagine de sine negativă și subordonare, fiind, în cele din urmă, o amenințare la integritatea fizică și psihică a victimei.

Majoritatea agresorilor nu sunt pedepsiți, nici arestați, ei rămînînd nedescoperiți, nefiind raportați. Majoritatea victimelor sau victimele potențiale previn victimizările ulterioare prin metode informale de control: ele nu apelează la poliție, evită agresorul, părăsesc temporar locuința sau spațiul de coabitare, revenind după ce consideră că pericolul a trecut. Ele resimt rușine, caută să uite experiențele lor de victimizare, sunt speriate, manifestă neîncredere sau frică față de poliție și autorități.

La noi, un studiu privind omuciderea în anul 2009 arată că atît în categoria inculpaților, cât și în cea a victimelor sunt incluși atît bărbații, cât și femeile. Astfel, autorii, în proporție covârșitoare, sunt bărbați (90.42%, adică 1165 din totalul de 1250), dar și procentul de victime-bărbați este mult mai mare decît cel al victimelor-femei (74.5% față de 25.5%, respectiv 836 și 324 din totalul de 1160 victime). Cu alte cuvinte, bărbații sunt mult mai reprezentativi numeric atît ca autori de omucid, cît și ca victime ale omucidului.

În acest fel, indiferent de dinamica populației feminine condamnate definitiv, criminalitatea este net superioară în mediul masculin, nu numai în ceea ce privește violenței domestice. Totuși, deși numărul de bărbați deținuți este mai mare decît al femeilor, numărul lor a crescut în perioada 2005-2009 de 1.28 ori, în timp ce cel al femeilor a crescut de 2.5 ori. Numărul bărbaților deținuți în 2009 reprezenta 95.7% din totalul deținuților, iar restul de 4.3% era reprezentat de populație feminină. *În acest fel, evoluția criminalității feminine trebuie privită ca un fenomen în ascensiune.*

Violența care are loc în familie este cel mai delicat aspect al violenței împotriva femeilor, dar și al violenței în general. Violența în familie este un fenomen foarte răspîndit, dar victimele pot fi nu numai femeile, ci și bărbații și copiii, sau alte rude apropiate. Întrucît, violența domestică este inclusă în categoria mai largă a violenței împotriva persoanei și recunoscînd că victimizarea predilectă este feminină, trebuie să luăm în considerație concepția profană despre violența împotriva femeilor. Unii consideră că femeile înseși o provoacă și că agresorul masculin trebuie scuzat atunci cînd este stresat, în stare de ebrietate sau

bolnav. Deși alcoolul este asociat cu violența, el nu este cauză exclusivă a violenței domestice. Există agresori care sunt abuzivi când nu sunt în stare de ebrietate și există indivizi în stare de ebrietate care nu manifestă comportament abuziv.

Definițiile legale, ca și sensurile simțului comun nu reflectă și aspecte mai subtile ale violenței, fenomenologia violenței psihologice fiind mult mai complexă, nuanțată și variată decât formele pe care le are violența fizică. În plus, orice formă de violență fizică are o componentă psihologică, atâta vreme cât durerea antrenează o stare mentală și emoțională cu expresii diferite de la individ la individ.

Consiliul Europei a recunoscut mai demult că violența împotriva femeilor este legată de inegalitățile structurale mai largi din societate și de abuzul de putere masculină, fiind sprijinit de structuri sociale care promovează inegalitatea de gen. La cea de a 3-a Conferință Ministerială asupra Egalității între Femei și Bărbați (1993) s-a arătat că *“violența împotriva femeilor ...poate fi văzută ca un mijloc de a controla femeile și își are originea în relația de putere inegală care încă persistă între femei și bărbați”*.

Chiar dacă, în decursul istoriei, se menționează forme diferite de rezistență a femeilor față de violența masculină sau de solidaritate, majoritatea preferă mijloacele informale, fie din necunoaștere, din neconștientizare, acceptare sau resemnare sau fie din imediatețea soluției (procedura juridică este îndelungată, complicată și costisitoare).

Pe de altă parte, criminalizarea bărbatului capătă forme acceptabile în mentalul profan, fapt criticat de diferitele curente feministe sau de specialiști. Ele lasă loc asocierii violenței masculine cu iresponsabilitatea sau absența controlului de sine datorat unor tulburări de personalitate, asocierii între natura masculină și reprezentarea virilității sau unor aspecte exterioare ca provocarea feminină.

Creșterea vizibilității sociale a abuzurilor este necesară pentru ca actele de violență să nu rămână “ascunse”. Femeile trebuie să recunoască nevoia de a face vizibilă violența masculină și de a fi receptive la problemele altor femei. Respingerea oricărei forme de violență și de abuz de putere reprezintă un mod conștient de a respinge violența masculină îndreptată împotriva femeilor.

Studiile criminologice au neglijat foarte mult subiectul *comportamentului criminal feminin*. Acest lucru se datorează, în mare parte, înregistrării reduse a ratei criminalității feminine comparate cu cea masculină. Pe măsură ce corpul de date și investigații privind criminalitatea feminină a crescut, s-a simțit nevoia considerării acestui subiect și găsirii unor explicații și interpretări care să distingă și să apropie, în același timp, criminalitatea feminină de cea masculină.

În general, masculinitatea este asociată cu poziția de putere. Prestigiul masculinității ar păli odată ce bărbații ar admite că ei nu dețin controlul, că nu sunt capabili să-și rezolve problemele decît apelînd la metode formale – justiție și ajutor social.

Există *trei mituri proeminente privind victimele-bărbați* în domeniul violenței domestice:

- Între violența domestică și abuzul feminin se pune semnul de egalitate: toți bărbații sunt agresori și toate victimele sunt femei sau, cu alte cuvinte, agresorii sunt numai bărbați, iar victimele sunt numai femei; unii autori consideră că supraprezentarea criminalității masculine face ca atenția să fie îndreptată în mod incorect asupra bărbatului, mergînd pînă la asimilarea/asocierea aproape exclusivă a criminalului serial cu bărbatul;

- Se fac referiri frecvente la blamarea victimei, victima-bărbat facilitează, precipită sau provoacă agresorul-femeie, făcînd-o să acționeze violent;

- Victime-bărbați există numai în măsura și cazul în care victimele-femei răspund la violența masculină ca reacție de autoapărare, devenind astfel agresoare.

Într-o relație abuzivă, victima și agresorul se mișcă în cadrul a trei stadii care se repetă ciclic, ceea ce face să crească intensitatea și destructurarea:

- *stadiul 1*- este faza construirii tensiunii în care presiunile asupra victimei încep să se structureze; în această fază, victima încearcă să controleze comportamentul abuzatorului, prin alterarea propriului comportament;

- *stadiul al 2-lea* -este faza incidentelor cu agresivitate severă, implică uneori perioade prelungite a unei astfel de agresivități;

- *stadiul al 3-lea* -este numit și stadiul dragostei și căinței, pocăinței, care nu implică neapărat acte de tandrețe, ci o perioadă de calm, de încetare a bătăilor; ea poate fi de mai lungă sau mai scurtă durată, după care ciclul se reia.

Teoria ciclului violenței ne arată, prin urmare, cum femeile sunt încet, încet „învățate” că nu pot face nimic ca să scape de agresorii lor. Ciclul începe încet și adeseori cea de-a treia fază este cea mai lungă și are cel mai mare impact asupra femeilor. La începutul relației conflictuale, violente, această fază implică aproape întotdeauna o formă de promisiune a agresorului că se va schimba și că nu se va mai întîmpla niciodată.

Desigur, mai sunt și alte cauze pentru care femeia prezintă, ca primă reacție la violența la care este supusă, un comportament de evitarea problemei, dezvoltînd strategii de scoaterea din minte a ceea ce i s-a întîmplat. Aceste cauze merg de la dragostea pentru partener pînă la sentimentul că nu are alte opțiuni valabile. Calea abordată de femeie îl determină pe bărbat să creadă că ea își asumă

o parte din vină pentru acțiunile lui, ceea ce-l face să se simtă îndreptățit în abuzarea ei.

Din păcate, statisticile arată că această cale este complet greșită, deoarece mare parte din femei ajung să moară în fiecare an din cauza bătăilor la care sunt supuse, chiar după ce au încercat în final să-și părăsească partenerul violent, sau ajung să omoare pentru a scăpa de furia care se abate asupra lor, într-un moment de declin mental, când autocontrolul se apropie de zero. (Leonore Walker, 1989)

Este adevărat că multe femei omoară în legitimă apărare, dar sunt și altele care omoară când nu are loc vreun episod violent, brusc, victima, care este *femeia atât de îndelung abuzată, trece granița și devine ea agresorul*. Se petrece ceea ce s-ar putea numi acel fenomen de transgresare, de schimbarea bruscă și aproape neașteptată a rolurilor.

Violența între partenerii unui cuplu escaladează uneori într-un act de omor. Durkheim (1951) afirma că, de vreme ce viața de familie are un efect moderat asupra sinuciderii, ea stimulează mai degrabă omorul. Cu toate acestea, în general, femeile au mai puțin tendința de a comite un omor prin raportare la bărbați. Campbell (1991) a remarcat, în urma investigării a 10.000 de cazuri de omor în 1988, că femeile au atacat în proporție de 10,5%, iar bărbații – 89,5%; femeile au comis numai 6,8% din totalul omuciderilor în afara familiei, dar erau responsabile pentru 40,7% din omorurile comise în spațiul domestic (omorul soților).

Totuși o mică parte din femeile abuzate încheie violența prin omorârea agresorilor lor. Cercetătorii (Engel, 1994; Browne, 1987, Haley, 1992) caută să descopere acei factori care diferențiază femeile abuzate careucid de cele abuzate care nu trec la act, identificând următorii factori : frecvența incidentelor violente, severitatea atacurilor, amenințările cu moartea din partea bărbaților, amenințările femeilor că se vor sinucide, folosirea de către bărbați a drogurilor și alcoolului, violul marital.

Factorii adiționali sunt considerați prezența armelor în casă și amenințarea cu moartea copiilor de către bărbat. S-a arătat că femeile care și-au ucis partenerii de viață au fost bătute mai frecvent, au suferit atacuri mai grave, au fost obiectul unei escaladări a abuzului fizic.

Se vorbește chiar de sindromul femeii bătute. Este mai mare probabilitatea, în cazul acestora să fi fost violate sau abuzate sexual de soții lor. Au trăit într-un mediu în care, de regulă, arma era prezentă, iar partenerii lor erau consumatori de alcool sau droguri. În plus, se pare că sunt ceva mai în vârstă, au un nivel de educație mai scăzut, sunt mai izolate social decât femeile bătute care nuucid.

O femeie care se apără împotriva violenței bărbatului desfidă mituri și idealuri culturale ale feminității. Femeia dă viață, nu ia viață, femeia este slabă și

are nevoie de protecția bărbatului, o femeie care-și ucide bărbatul este fie bolnavă, fie are un comportament criminal deviant. O femeie bătută care-și ucide bărbatul și care spune că a fost în legitimă apărare încalcă prea multe norme, comunitatea o condamnă spunând că „putea să-l părăsească, nu să-l omoare”. Dar trebuie știut că frica în care trăiește acest tip de femeie își are rădăcinile în experiențele trecute și poate fi considerată până la un punct rezonabilă. Multe din aceste femei au un self-esteem scăzut, au porniri de tip masochist, sunt dependente sau aderă la credințele tradiționale despre familie și femeie, despre rolul ei, care sunt cel mai adesea bazate pe stereotipul puterii masculului. (A. Palmer, 1987).

Acest tip de femei învață neputința, dezvoltă trăsături de personalitate care sunt urmarea mecanismelor defensive puse în funcțiune pentru a face față situațiilor de conflict. Acestea sunt cu atât mai persistente cu cât durata relației violente (fie în familia de origine, fie în cea proprie) a fost mai mare și fragilitatea psihică dobândită în copilărie este mai accentuată. Ele dezvoltă neîncredere în sine, depresie. Au diferite probleme de comportament de tipul agresivității sau al pasivității la agresivitatea celor din jur, au probleme cu somnul. Frica, furia și sentimentul că este prinsă într-o capcană, asociate abuzului poate conduce o femeie să se răzvrătească împotriva agresorului.

Dar se pune o întrebare firească: De ce mai rămân aceste femei cu agresorul lor? Poate pentru că nu simt că li se face o nedreptate, pentru că nu văd nici o variantă de ieșire din situație, sau poate că nu suportă ideea că nu sunt capabile să se ridice la nivelul așteptărilor familiei, comunității în care trăiesc. Sau poate pentru că femeile bătute, agresate verbal sau emoțional au un comportament asemănător ostaticilor: simt că supraviețuirea lor depinde de faptul că într-un fel sunt „speciale” pentru persoana care le amenință viața, dar de care nu pot scăpa. Iar, dacă vor scăpa, pot trăi toată viața cu teama de a nu fi urmărite de partenerul agresor și de răzbunarea lui.

De cele mai multe ori, când o astfel de femeie cedează și își omoară partenerul violent, nu o face din răzbunare sau violență- răspuns, ci din cauza fricii că furia lui a escaladat și îi poate amenința viața. Se poate aduce în discuție un model explicativ care presupune că o femeie abuzată în mod constant își creează un profil psihologic aparte și care, în anumite circumstanțe, se manifestă prin agresivitate maximă împotriva agresorului: uciderea acestuia.

După cum se poate observa, în general, femeile sunt în mai mare măsură omorâte de către soți, deși numărul crimelor comise de soții este destul de mare. Este foarte important, în stabilirea responsabilităților victimei, să se cunoască istoricul relațiilor interpersonale intramaritale, frecvența și evoluția conflictelor conjugale în vederea evaluării potențialului conflictogen al diadei maritale,

stabilirea responsabilității fiecăruia, fie el victimă, fie agresor, la instalarea distorsiunilor funcționalității cuplului conjugal.

Când femeia răspunde tratamentului abuziv la care este supusă, agresiunea ei urmărește câțiva pași: întâi se lasă pradă supărării, furiei (furia înăbușe autocontrolul), dacă provocarea continuă, furia crește în intensitate, femeia începe mai întâi să strige, apoi, intensitatea disconfortului emoțional fiind și mai mare, recurge la agresiuni fizice, ajungându-se în cazurile grave la omorârea agresorului. În acel moment, femeia conștientizează că, deși a încălcat norma, este în sfârșit liberă. De fapt, nivelul crescut al frustrării este cel care suscită trecerea la actul agresiv. Ted Gurr (*cf.* R. Amirou, *op.cit.* p.37) arată că, dacă nivelul de aspirații al indivizilor nu este însoțit de o ameliorare a vieții lor, acolo apare violența. Aceasta este și opinia lui Merton care a propus coconceptul de privare sau frustrare relativă, pentru a descrie acest fenomen.

Femeile care au suferit timp îndelungat violență fizică și emoțională din partea partenerilor lor de viață au fost supuse de fapt unor evenimente care le-au traumatizat. Din punct de vedere psihanalitic, trauma a fost considerată ca „eveniment din viața subiectului ce se definește prin intensitatea sa, incapacitatea în care se găsește subiectul de a-i răspunde în mod adecvat, tulburarea și efectele patologice durabile pe care le provoacă în organizarea psihică (Laplanche, J.; Pontaks, J.B., 1994).

Unii psihanalisti consideră tulburările post-traumatice ca fiind cauzate de unele predispoziții psihologice, iar traumatismele nu fac decât să precipite debutul unei astfel de tulburări desemnate în termeni psihanalitici ca „nevroză post-traumatică”. J.L.Herman (1992) include între traumele de lungă durată, asociată situației de captivitate, și abuzurile domestice, fie ele fizice sau emoționale. Din investigația făcută la penitenciarul Târgșor a reieșit că majoritatea deținuților au săvârșit astfel de infracțiuni în cadrul domestic și au fost supuse violențelor înainte de depunerea în penitenciar, atât în familia de origine cât și în familia proprie.

4. Alternative ale femeii agresate pentru a evita reacțiile neadecvate

1. Victime ale unei **agresiuni fizice**, femeile trebuie mai întâi să meargă la spital pentru a-și îngriji de urgență starea de sănătate probabil alterată de bătaia primită. După aceasta să solicite *consultul medico-legal*.

Consultul medico-legal se face întotdeauna retroactiv și este valabil legal.

Este nevoie să ceară din spital acte medicale care să dovedească că a fost examinată (pe acte cu antet original, date, cu ștampila instituției și parafa medicului), precum și rezultatele de la orice alt tip de investigație (radiografie,

ecografie, etc.), în cazul în care a fost supusă la astfel de examinări. Dacă trebuie să se interneze, să dea curs recomandării medicilor și sub nicio formă să nu plece din spital împotriva indicației medicale (își risca viața, numeroase lovituri putându-se complica ulterior).

a. Poate cere ea însăși o consultație medico-legală de constatare a vătămarilor corporale sub forma unui certificat medico-legal, ulterior agresiunii, chiar dacă nu a necesitat deplasarea la un spital:

- Se duce la cea mai apropiată instituție medico-legală (institut, serviciu, cabinet medico-legal) pentru a solicita o examinare medico-legală de constatare a leziunilor pe care le-a suferit.

- În continuare trebuie să se gândească bine ce vrea să facă: doar să îl sperie pe agresor, vrea să divorțeze, vrea să îl reclame la poliție sau vrea doar să dețină o dovadă și apoi să decidă ce dorește să facă mai departe.

- Dacă dorește să meargă mai departe, trebuie să se ducă la secția de poliție pe raza căreia s-a întâmplat evenimentul și declară ce s-a întâmplat. Se va deschide un dosar de urmărire penală și se angrenează sistemul juridic.

- Dacă din anumite motive (nehotărâre, boală) nu a putut să se prezinte spre a fi examinată/consultată medico-legal sau între timp, deși nu au trecut 30 zile, leziunile de pe corpul său au disparut, trebuie să se ducă în mod obligatoriu la poliție și să anunțe ce a pățit, explicând de ce a întârziat. Va primi o adresă cu care se va prezenta la instituția medico-legală în vederea examinării. Va fi examinat/ă oficial în baza adresei de la poliție, în cadrul unei constatări sau expertize medico-legale care nu îi va fi înmănată personal, ci va fi trimisă poliției. Poliția va desfășura o anchetă la fața locului (acasă), la serviciu, în vecini, etc.

b. Dorește de la început să anunțe poliția, întrucât consideră că este insuportabil, inadmisibil și periculos pentru viața sa și a copiilor săi ceea ce s-a întâmplat:

- Merge la secția de poliție pe raza căreia s-a întâmplat evenimentul și declară ce a pățit. Se va deschide un dosar de urmărire penală și se angrenează sistemul juridic.

- Va primi o adresă cu care să se prezinte la instituția medico-legală în vederea examinării. Calea este oficială, poliția fiind în cunoștință de cazul său încă de la început, ea fiind cea care cere examinarea. Mai departe, se va desfășura o anchetă la fața locului (acasă), la serviciu, în vecini, etc. Să nu uite că și în această etapă se poate împăca cu agresorul dacă consideră că merită. Trebuie să analizeze situația și să se gândească bine.

2. Victimele violenței în familie ce au suferit o **agresiune sexuală (viol, perversiune sexuală)** și/sau agresiune fizică trebuie să știe că:

- Dacă are probleme de sănătate, trebuie să se ducă mai întâi să-și îngrijească starea de sănătate probabil alterată de agresiunea suferită. În spital trebuie să anunțe ce a pățit. Medicii sunt obligați să anunțe poliția care, în cazul în care se va interna, vor veni să îi ia declarația în spital. Să ceară din spital acte medicale care să dovedească că a fost acolo (pe foi cu antet original, datate, cu ștampila instituției și parafa medicului), precum și rezultatele de la orice alt tip de investigație (radiografie, ecografie, etc.). Dacă trebuie să se interneze, va urma indicația medicilor și se va interna; de-abia la ieșirea din spital își va căuta dreptatea.

- Dacă nu are probleme de sănătate, trebuie să se ducă în primul rând la poliție. Ei o vor îndruma ce să facă. În plus, o vor însoți pentru a face examinarea de constatare a leziunilor traumatice la instituția medico-legală.

- În problemele grave trebuie să ia obligatoriu legătura cu poliția, și numai după aceea poate veni la instituția medico-legală. Victima ar trebui să aibă și un avocat care să o consilieze. Nu trebuie să încerce să rezolve singură cele întâmplate. Legea îi dă dreptul să solicite să vină singură spre a fi examinată/consultată medico-legal, dar în cazul agresiunilor sexuale este de dorit ca victima să anunțe poliția de la început. Legea pedepsește sever agresiunea sexuală, atât în afara familiei, cât și în familie. Oricum medicul legist, dacă va constata că a fost victima unui viol/perversiuni sexuale, etc., este obligat să anunțe la rândul său poliția, dar în acest fel se pierde mult timp prețios.

BIBLIOGRAFIE

1. Asociația Baroului American, Inițiativa juridică pentru Europa Centrală și Eurasia, *Violența în familie: legislația și sistemul judiciar*, Raport final, 30 Aprilie, 2007
2. Asociația pentru promovarea femeii din România. *Drepturile Femeii: între UZ și ABUZ!*, Monitorizarea presei și justiției locale și regionale, Timișoara, 2006
3. Asociația Lumen și Centrul Social pentru Ocrotirea Femeilor Victime ale Violentei Domestice, Direcția Generală de Asistență Socială și Protecția Copilului, *Stop Violența În Familie, Cunoaștere, Prevenție, Intervenție*, Editura Lumen, Iași.
4. Asociația „Salvați Copiii” și UNICEF *Ghid Juridic Privind Protecția Copilului și a Familiei* București, Ed. MarLink, 2002.
5. BUTOI Tudorel (coord.), *Un deceniu de tranziție. Situația copilului și a*

- familiei în România*, Ed. Extreme Group, București, 2000;
6. COULSHED Veronica, *Practica Asistenței Sociale*. București, Ed. Alternative, 1993.
 7. COCA C., *Violența la sfârșit de mileniu*, Ed. Univ. "Al.I. Cuza", Iași, 2000;
 8. CONSTANTINESCU Maria, *Sociologia familiei. Probleme teoretice și aplicații practice*, Ed. Universității din Pitești, 2004;
 9. CURIC Ina, VĂETIȘI Lorena, *Inegalitatea de gen. Violența invizibilă*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2005;
 10. DRUȚĂ Florin, *Psihosociologia familiei*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1998;
 11. GIRARD Rene, *Violența și sacrul*, Ed. Nemira, București, 1995;
 12. ILUȚ Petru, *Sociologia familiei*, Ed. Universității Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, 1993;
 13. IRIMESCU, Gabriela Tehnici Specifice în Asistența Socială Iași, Ed. Universității „Al. I. Cuza”, 2002,
 14. MACAVEI Georgiana, *Drepturile femeii la sfârșit de mileniu II*, Ed. L.A.D.O., București, 1997;
 15. MASTACAN Olivian, *Violența în familie. Aspecte teoretice și practice*, Ed. Valahia University Press, Târgoviște, 2005;
 16. MÂNDRILĂ Carmen Gabriela, *Dinamica familiei și elemente de asistență socială*, Ed. Pim, Iași, 2003;
 17. MIRCEA Alexandru, *Violența domestică*, Ed. Ministerului de Interne, București, 1994;
 18. MOROIANU-ZLĂTESCU Irina, *Șanse egale, șanse reale*, Ed. I.R.D.O., București, 1995;
 19. MOROIANU-ZLĂTESCU Irina, ȘERBĂNESCU Rodica (coord.), *Drepturile femeii. Egalitate și parteneriat*, Ed. I.R.D.O., București, 1997;
 20. MUNTEAN Ana, POPESCU Marciana, POPA Smaranda, *Victimele violenței domestice – copiii și femeile*, Ed. Eusrostamp, Timișoara, 2007;
 21. NAUM Monica, JURCĂ Constantin, *Violența în familie în perspectiva Uniunii Europene*, Ed. Muntenia, Constanța, 2005;
 22. NEAMȚU George, STAN Dumitru, *Asistența Socială. Studii și aplicații*, Ed. Polirom, Iași, 2005
 23. POPA SIMONA, *Domestic violence and its consequences upon health*, Romanian Journal of Legal Medicine, Vol XIV. Nr. 3, 2006.

24. RĂDULESCU Sorin M., *Sociologia violenței intrafamiliale*, Ed. Lumina Lex, București, 2001;
25. ROPOTICĂ Ina-Maria, *Violența intrafamilială*, Ed. Pro Universitaria, București, 2007;
26. ROTH-SARMOSKÖZI Maria, *Copii și femei, victime ale violenței*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005;
27. SPÂNU, Mariana *Introducere în Asistența Socială a Familiei și Protecția Copilului Chișinău*, Ed. Tehnică, 1998.
28. ȚON Elisabeta, ȚON Iosif, *Violența de familie*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2006;
29. VĂDUVA Grațiela, *Analiza și prevenirea violențelor în familie*, Ed. Ministerului de Interne, București, 2000;
30. VOINEA Maria, *Psihosociologia familiei*, Ed. Universității București, 1996;
31. ZAMFIR Elena, ZAMFIR Cătălin, *Situația femeii în România*, Ed. Expert, București, 2001;
32. *** *Codul Penal al României* Republicat 2006, publicat în Monitorul Oficial nr. 65 din 16 aprilie 1997
33. *** Ghid de intervenție în cazurile de violență în familie, decembrie 2007, www.anpf.ro;
34. *** www.anpf.ro (pagina web oficială a Agenției Naționale pentru Protecția Familiei).

PLANIFICAREA RESURSELOR UMANE ÎN ASISTENȚĂ SOCIALĂ

Pr. Lect. univ. dr.

Marius NECHITA

Universitatea de Nord, Baia Mare
ROMÂNIA

Abstract

The recruitment is a complicated and expensive process that has a strong impact on the organization. The efforts for the recruitment's success have to be developed starting with *the staff's* resources prevision and scheduling and the analysis of posts to be occupied, too. If the staff's demand prevision calls for human resources need, then *the organization* will have to systematically recruit new employees. On the other hand, the recruitment has to focus on searching and attraction of trained staff. Thus, the recruitment's success depends on how well is the vacant post defined. Incurious if the post is new or lay-off, its' *requirements* have to be specified very precisely so that the recruitment to be efficient.

Key words: *recruitment, staff, social assistance, the organization, requirements.*

Wayne F. Cascio constată cu convingere (Cascio W., *Managing Human Resources*, Second Edition, McGraw-Hill Book Company, 1989, p. 152):

„Marii antrenori de fotbal îl aveau. Istoria ne arată că marii conducători de oști îl aveau. Managerii performanți îl au.

– Ce anume?

– Cate un plan.“

O firmă nu poate angaja câteva sute de asistenti sociali peste noapte și nici nu poate dezvolta talente manageriale în doar câteva săptămâni. Prognozarea este necesară pentru a fi siguri că planurile viitoare ale organizației vor fi îndeplinite. Apar numeroase greutăți în realizarea planurilor de afaceri datorită unor necorelări apărute, ca de exemplu:

✓ Lipsa de personal pentru anumite calificări foarte importante la un moment dat din diferite cauze;

✓ Apariția unui însemnat surplus de personal. De exemplu, într-o economie în declin, planificarea este de importanță capitală pentru a putea preveni angajările de personal peste necesarul organizației și apoi implicit concedierile de rigoare;

✓ Dezechilibre în cadrul structurii pe vârste, profesii, calificări a angajaților sau în cadrul corelației postul-angajat;

Necesitatea planificării resurselor umane a apărut datorită intervalului de timp care există între apariția postului vacant din diferite motive (pensionarea, concedierea, creșterea cererii pe produse etc.) și momentul angajării persoanelor corespunzătoare cerințelor. Aceasta perioadă, în funcție de mai mulți factori, poate dura săptămâni sau chiar luni întregi, cea ce influențează dezvoltarea întreprinderii și atingerea scopurilor.

Consecința adoptării strategiei și politicii de personal este apariția necesității ca specialiștii departamentului resurselor umane să aplice principiile și să parcurgă etapele planificării, dezvoltării, modernizării și restructurării schemei de personal.

Principiile planificării resurselor umane sunt simple: a) planificarea resurselor umane trebuie cuantificată prin indicatori numerici, calitativi și financiari; b) planificarea (cantitativă și calitativă) trebuie să fie exactă, în măsura în care prognoza pe termen lung a organizației a fost efectuată cu rigurozitate (abaterile tolerate față de estimări pot fi cuprinse între 5 – 10 %).

Scopul planificării resurselor umane constă în ocuparea tuturor posturilor disponibile la momentul potrivit. Planificarea resurselor umane este un proces prin care întreprinderea anticipează necesarul de personal pe categorii și profesii.

Locul planificării resurselor umane în managementul resurselor umane este pus în evidență în figura 1.1:

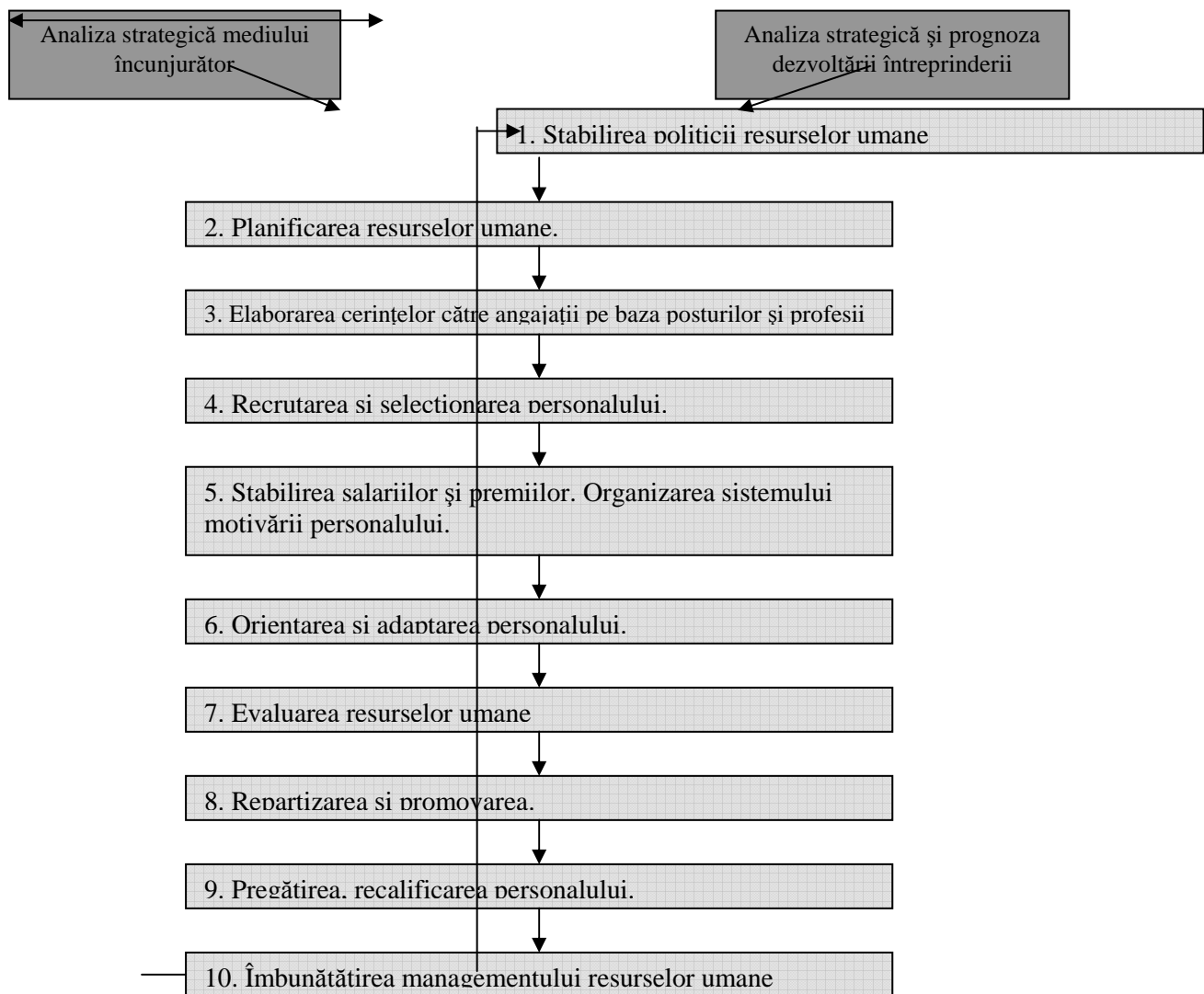


Figura 1.1

Locul planificării resurselor umane în managementul resurselor umane.

Planificarea resurselor umane

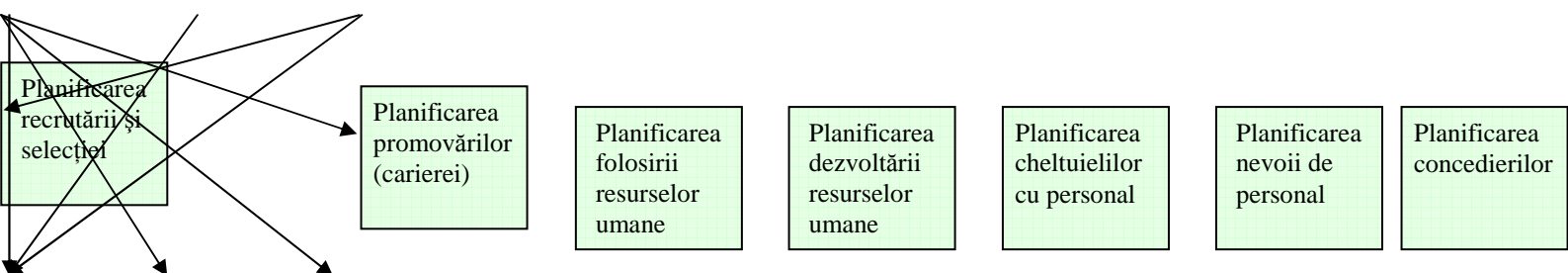


Figura 1.2

Schema elementelor principale planificării resurselor umane.

După însușirea de către managerii firmei a direcțiilor strategice și politicii adoptate privind resursele umane, cele mai firești întrebări pe care specialiștii departamentului resurselor umane trebuie să și le pună sunt următoarele:

- care sunt categoriile de personal pe care trebuie să le selectăm?
- care este efectivul de personal pe care trebuie să-l selectăm?
- suntem în măsură să efectuăm singuri selecția?
- care este cea mai potrivită modalitate ca șefii departamentelor beneficiare de infuzia de resurse umane să participe la procedurile de selecție?
 - care sunt standardele pe care le impunem pentru procesul de selecție?
 - care este cea mai indicată firmă care poate face selecția, în conformitate cu standardele organizației noastre?

- care sunt mediile din care se poate face selecția?
- care sunt șansele ca o parte din personalul actual să poată fi recalificat?
- care sunt reglementările legale care permit disponibilizarea personalului?
- care sunt costurile cerute de recrutarea, selecția, angajarea și integrarea noului segment de personal?
 - cum se va proceda cu persoanele disponibilizate?
 - care sunt costurile sociale și financiare antrenate de disponibilizarea unor salariați?

Găsind răspunsurile la aceste probleme, managerii departamentului resurselor umane pot pune în aplicare etapele planificării personalului (fig. 1.3).

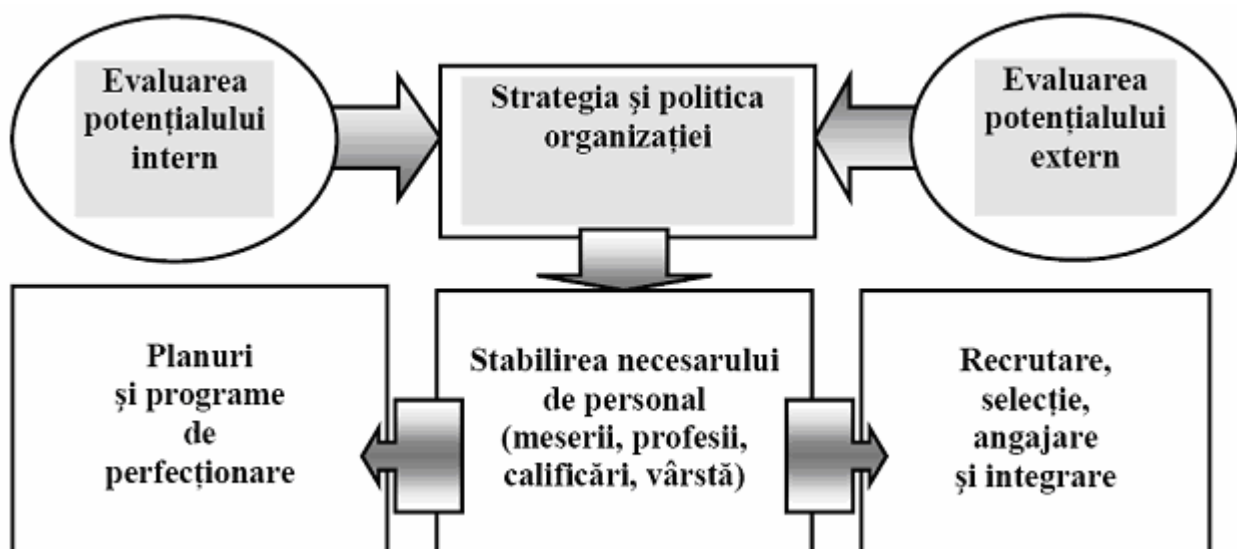


Figura 1.3 Etapele planificării personalului

Din schema prezentată mai sus rezultă că planificarea resurselor umane este în interdependență cu planificarea organizațională și este succesivă acesteia. După Michael Armstrong, “succesul planificării resurselor umane este determinat de raportul acesteia cu planificarea strategică a organizației”.

Planificarea personalului este o activitate pe termen lung, iterativă și complexă; pe lângă întrebările enumerate mai sus, mai fiind luați în considerare următorii factori:

- oferta de resurse umane;
- cererea netă de resurse umane;
- primatul dintre tinerețe/entuziasm/costuri reduse/lipsă de experiență - maturitate/experiență/costuri ridicate/autosuficiență;
- legislația privind pensionarea.

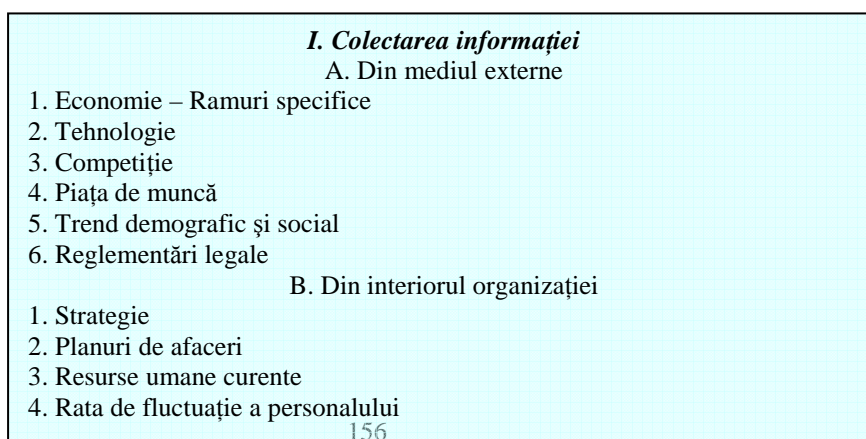
Un model de planificare a resurselor umane

Planificarea resurselor umane este o parte integrantă a planificării organizaționale. Previziunile în domeniul resurselor umane afectează și sunt afectate de prevederile planurilor organizației

Primul pas ce trebuie făcut în planificarea resurselor umane este de a colecta informații. O prognoză sau un anumit plan nu pot fi mai bune sau mai precise decât datele și informațiile pe care acestea se bazează.

Planificarea resurselor umane necesită două tipuri de informații:

1. **Informații externe**
2. **Informații din interiorul organizației** (vezi figura 1.4)



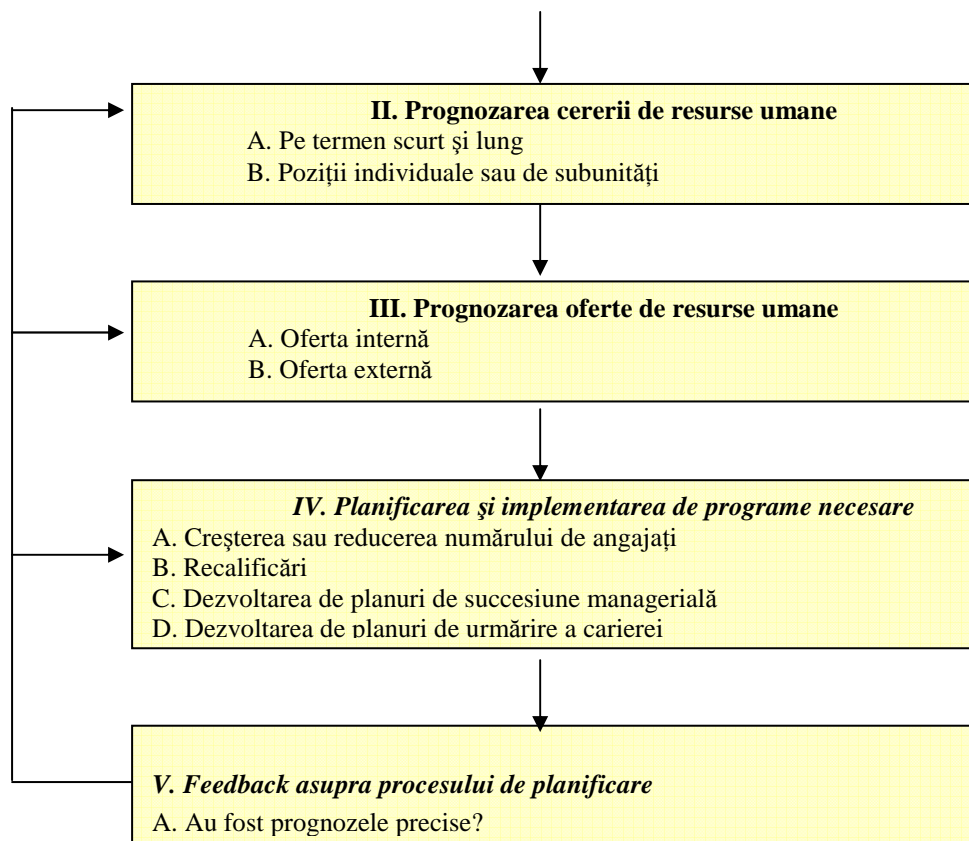


Figura 1.4 – Un model de planificare a resurselor umane

Datele ce provin din mediul extern includ informații asupra condițiilor curente și a schimbărilor predictibile în economie, informații cu privire la anumite ramuri economice și tehnologii precum și informații asupra competitorilor.

Fiecare dintre acești factori poate afecta planurile de afaceri ale organizației și, implicit, necesarul de resurse umane. Mai mult, cei care fac aceste planuri, trebuie să țină seama de condițiile pieței forței de muncă, cum ar fi rata șomajului, calificarea și distribuția de vârstă, etnicitatea și sexul a forței de muncă. În final, specialiștii în planificare trebuie să țină seama de reglementările legale.

Al doilea tip major de informație provine din interiorul organizației. Informația internă cuprinde planurile și strategiile organizației atât pe termen scurt, cât și pe termen lung.

Decizia de a concura alți competitori, mai degrabă pe baza unei politici a costurilor scăzute decât a unei politici de cultură organizațională, poate avea, de asemenea, implicații asupra resurselor umane. În sfârșit este necesară o informare asupra resurselor umane interne, cum ar fi câți oameni sunt angajați pentru a face o anumită muncă sau câți ocupă anumite posturi, nivelul lor de calificare și câți dintre ei vor pleca sau se vor pensiona în timpul perioadei în care se face prognoza.

Odată ce specialiștii în planificare au obținut informațiile interne și externe de care au nevoie, ei pot prognoza **cererea** viitoare de forță de muncă, această prognoză incluzând cel puțin estimarea numărului de angajați de care va fi nevoie pentru fiecare post în anul următor. Pot fi făcute și prognoze pe termen lung. După această etapă, urmează estimarea **ofertei** de forță de muncă: oferta internă de personal, calificarea și promovabilitatea acestuia, precum și oferta externă de forță de muncă.

Pasul final în planificarea resurselor umane este aplicarea unor programe specifice, care să asigure faptul că oferta va satisface cererea de forță de muncă. Aceste programe includ de cele mai multe ori planuri de recrutare, activități de dezvoltare și training, stimulente sau restricții financiare, modificări ale direcțiilor carierei angajaților în cadrul organizației sau o varietate de alte programe de management al resurselor umane.

Dacă prognozele de cerere și de ofertă de forță de muncă nu au fost foarte precise, procesele de prognozare pot fi îmbunătățite în anii următori. În mod similar, dacă programele s-au dovedit inadecvate sau nepotrivite, ele pot fi modificate.

Planificarea necesităților de resurse umane se bazează pe personalul existent, personalul necesar, fluctuația cadrelor, pensionări planificate. Șeful fiecărui departament din cadrul întreprinderii în colaborare cu reprezentantul departamentului resurselor umane trebuie să elaboreze planul necesarului de personal. Planificarea resurselor umane are în vedere mișcările de personal înspre organizație, în interiorul organizației și în afara acesteia.. Astfel există patru categorii de personal, care sunt importante pentru planificarea resurselor umane. Acestea sunt:

- Personalul existent;
- Personalul nou recrutat;

- Angajații potențiali;
- Personalul ce părăsește organizația;

Fiecare dintre aceste categorii necesită adoptarea unor decizii importante și diferite de către managerii direct răspunzători, câteva dintre aceste decizii fiind prezentate în tabelul 1.1.

Tabelul 1.1

Categoriile de personal și deciziile aferente planificării resurselor umane

Categorie	Decizii asupra:
Personalul existent	Evaluarea performanței
	Productivitate
	Trening
	Remunerație
Personalul care va fi recrutat	Promovare/dezvoltare carieră
	Metode de recrutare
	Proceduri de selecție
	Training
Personalul potențial	Termenii contractului
	Metode de recrutare
	Relații publice
	Niveluri de salarizare
Personalul ce părăsește organizația	Beneficii ale angajaților
	Concedieri pentru performanțe slabe
	Pensionări
	Fluctuații ale forței de muncă

Cine face planificarea?

Planificarea tradițională a resurselor umane este în mod natural inițiată și condusă de către departamentul de resurse umane. Totuși deoarece sunt necesare informații din toate subunitățile organizației, anumiți manageri pot fi implicați în procesul de planificare. Planificarea strategică a resurselor umane implică participarea atât a managementului de vârf, cât și a experților în resurse umane și se poate baza pe informații ce provin de la diferite niveluri ale managementului.

Când se încheie planificarea?

În mod nominal, o organizație face această planificare o singură dată pe an, dar pot fi aduse modificări de-a lungul anului pe baza informațiilor noi primite.

De exemplu, un eșec neașteptat al unei afaceri indică faptul că planurile de recrutare de personal pe termen scurt trebuie regândite. Procesul de planificare poate avea anumite termene în timp. De exemplu, organizațiile ce se află în stadiul incipient de dezvoltare a funcției de planificare a resurselor umane, de regulă, planifică pe termen scurt – doar un an în avans – și cu accent pe recrutare și reducere de personal. Organizațiile cu mai multă experiență în planificarea resurselor umane și cu nevoi mult mai complexe pot planifica și pentru doi, trei ani.

În rezumat, planificarea resurselor umane cuprinde mai multe etape (Viorica Ana Chișu, 2002, p. 60). Prima se referă la estimarea necesarului de resurse umane pe termen mediu și lung. A doua este analizarea disponibilităților cantitative și calitative (personal existent, nou recrutat și pierdut prin demisii, pensionare și demiteri) pentru fiecare categorie de personal. Urmează analizarea posibilităților de asigurare cu resursele necesare prin recrutare internă și externă. Se identifică apoi posibilele promovări și se stabilesc persoanele care vor urma programe de pregătire profesională. Se trece la elaborarea și punerea în aplicare a planului (acțiuni, responsabilități, calendar și buget). După aplicarea planurilor, activitatea se încheie cu evaluarea rezultatelor; acestea pot fi evaluate cantitativ (costuri și sporuri de productivitate) și calitativ (noi competențe și valori umane).

1.2. Prognozarea cererii de forță de muncă

Imediat ce specialiștii în planificarea resurselor umane au colectat și au analizat informații atât din surse interne, cât și externe, aceștia trec la prognozarea cererii de forță de muncă, proces ce constă în estimarea cantitativă și calitativă a necesităților viitoare de resurse umane. Managerul trebuie să răspundă la întrebare: De câți oameni va fi nevoie pentru îndeplinirea planurilor viitoare ale organizației? Aceste prognoze se sprijină pe informații despre trecut și despre prezent, precum și pe prezumții despre viitor.

Metodele de prognozare a cererii de forță de muncă se împart în două categorii:

- ✓ logice
- ✓ matematice.

În practică, cele mai multe organizații folosesc o combinație a celor două categorii.

Metode logice

Metodele logice iau în considerare și factorii cantitativi, dar permit și folosirea intuiției și a experienței, în egală măsură. Aceste metode pot fi folosite de organizații mici, sau de acele organizații care fac pentru prima dată o prognozare a cererii de forță de muncă și nu dețin baza de date pentru a putea folosi unul sau mai multe metode matematice complexe. Metodele logice pot fi, de asemenea, preferate atunci când organizația sau mediul în care aceasta își desfășoară activitatea se găsesc în stare de tranziție. În asemenea condiții, tendințele și corelațiile din trecut nu pot fi folosite pentru a putea face prognoze precise pentru viitor.

Printre cele mai simple metode logice se numără prognozarea pe unități. Fiecare unitate, ramură sau departament estimează propriul necesar de angajați pentru viitor. Managerii primesc anumite informații pe care le analizează pentru a face aceste prognoze. Suma estimărilor pentru fiecare unitate este tocmai prognoza cererii de forță de muncă pentru întreaga organizație.

Specialiștii în planificarea resurselor umane din cadrul departamentului de resurse umane trebuie să revadă aceste prognoze făcute la nivel de unitate înainte de a le însuma, deoarece este știut faptul că există o tendință naturală a managerilor acestor unități de a exagera puțin atât importanța unităților pe care le conduc, cât și necesarul de forță de muncă.

O altă metodă logică implică prognozarea de către managerii de nivel înalt și de către directorii executivi. Acești experți se întâlnesc pentru a discuta gradul în care necesarul de resurse umane este afectat de către planurile de afaceri, de economie, sau de alți factori la fiecare nivel al organizației. Pe lângă predicția necesarului de forță de muncă pe baza unor condiții concrete existente, acești experți pot face, de asemenea, unele prognoze luând în calcul cele mai bune sau cele mai rele condiții ipotetice. De exemplu, ei pot prognoza care va fi necesarul de forță de muncă dacă tot ceea ce ar putea merge rău va merge rău (o recesiune

economică; organizația pierde un proces important). După efectuarea acestor exerciții, experții pot estima cu destulă exactitate necesarul viitor de forță de muncă, deoarece acesta se va situa undeva între prognoza pentru condițiile negative și cea pentru condiții pozitive.

O metodă logică foarte structurată utilizată de experți este metoda **Delphi**. Această metodă are ca scop atingerea unui consens atunci când se face o prognozare a necesarului de forță de muncă. Când se folosește această tehnică, experții nu se întâlnesc față în față. Metoda este mult mai economică, dacă experții se găsesc, în diferite puncte ale organizației. De asemenea, ea poate îmbunătăți calitatea deciziei, deoarece minimizează conflictele de personalitate și împiedică grupurile mai gălăgioase să domine procesul decizional.

Primul pas în metoda Delphi este de a proiecta un chestionar, prin care experților li se cer răspunsuri la anumite întrebări precum și motivul pentru care au ales acele răspunsuri.

Rezultatele vor fi analizate și returnate experților împreună cu un al doilea set de întrebări. În acest fel, experții pot învăța unul de la altul și pot să-și modifice sau să-și detalieze poziția în cel de-al doilea chestionar. Procesul va continua timp de câteva runde, până când experții vor cădea de acord asupra unui rezultat.

Un proces Delphi complet utilizează câteva runde de chestionare, astfel încât acest proces poate dura câteva luni. Este evident faptul că atunci când este nevoie de o prognozare rapidă, această metodă nu se poate utiliza.

Metode matematice simple

Metodele matematice cele mai simple utilizează numai un singur factor pentru a prognoza cererea de forță de muncă. De exemplu, se pot examina nivelurile reprezentând numărul de angajați ai organizației în fiecare an, pentru a se observa tendința crescătoare sau descrescătoare și dacă această tendință se va extinde și pentru anul următor. O metodă mai bună ar putea fi utilizarea prognozelor referitoare la vânzările viitoare, la producția viitoare sau la alți factori care au directă legătură cu necesarul de forță de muncă.

Productivitatea este reprezentată de numărul mediu de unități produse per angajat în decurs de un an. Să presupunem că o companie produce dulapuri și din evidențele trecute reiese faptul că productivitatea este de 50 de dulapuri per angajat în decursul unui an. Dacă departamentul de marketing se așteaptă să vândă 10.000 de dulapuri anul viitor, atunci compania va avea nevoie de $10.000/50 = 200$ muncitori calificați. Pe de altă parte dacă firma a avut în trecut câte un

supervizor (manager) la fiecare 25 de muncitori calificați, fiind nevoie de 8 manageri pentru cele 200 de muncitori calificați.

Prognozarea cu ajutorul productivității muncii se bazează pe ipoteza că necesarul de angajați crește liniar cu volumul de muncă ce trebuie efectuat. Această ipoteza nu este întotdeauna corectă. Să ne imaginăm, de exemplu că o companie face față cererii crescânde de produse, convingând angajații să lucreze peste program. La un moment dat compania nu va mai face față cererii și își va deschide nouă fabrică. În acest moment va apărea un salt în angajarea de personal, ce va avea ca efect o discontinuitate în relația dintre cererea de forță de muncă și nivelul producției.

Metode matematice complexe

Anumite metode de prognozare utilizează tehnici statistice mai complicate. Companiile mari, care au utilizat de mulți ani planificarea resurselor umane, folosesc aceste metode. Una dintre aceste metode, numită și **regresia multiplă**, utilizează câțiva factori care au legătură cu cererea de forță de muncă, pentru a putea prognoza necesarul viitor de personal. Printre acești factori se numără vânzările, profitul, investițiile de capital și produsul intern brut. Datele și informațiile din anii trecuți sunt folosite pentru a dezvolta o ecuație ce descrie relația dintre acești factori și necesarul de angajați; apoi valorile curente sau prognozate ale acestor factori sunt introduse în ecuație pentru a prezice necesarul viitor de forță de muncă.

Această metodă se poate aplica numai dacă există suficiente date, dacă există o relație strânsă între factori și necesarul de forță de muncă și când nu se anticipează schimbări dramatice ale productivității.

1.3. Oferta de forță de muncă

Imediat ce a fost prognozată cererea de forță de muncă, este necesar să se prognozeze oferta de forță de muncă pe care organizația o va avea deja la dispoziție pentru a face față cererii.

Oferta de resurse umane poate fi:

- ❖ **Internă;**
- ❖ **Externă;**

1.3.1 Oferta internă de resurse umane

Oferta internă de forță de muncă este compusă din toți angajații curenți ai unei organizații. Aceștia pot ajuta la satisfacerea cererilor viitoare de forță de muncă, rămânând angajați în aceleași posturi sau fiind avansați sau transferați în posturile rămase vacante din cadrul organizației.

Oferta internă de forță de muncă se schimbă în permanență, pe măsură ce se fac angajări și pensionări sau au loc decese sau concedieri. Pentru a fi la curent cu oferta curentă internă și pentru a putea prognoza oferta viitoare de forță de muncă, specialiștii în planificare au nevoie de un anumit sistem de informații referitoare la forță de muncă existentă.

Ca minim necesar, acest sistem poate fi alcătuit din fișe de personal, care arată numărul de persoane ce execută o anumită muncă în cadrul organizației. Pentru companii mici, un sistem manual ca acesta poate fi suficient. În cazul companiilor mari se folosește sistemul informatic al resurselor umane.

Pentru analiza calității ofertei interne de resurse umane se organizează inventarierea calificărilor.

Inventarul calificărilor este un sistem manual sau computerizat proiectat să țină evidența experienței, educației și a calificărilor speciale ale angajaților. Un exemplu unui formular de inventariere a calificărilor este prezentat în figura 6. În funcție de date necesare, el se poate modifica.

Evaluarea ofertei interne de forță de muncă

Întrebările tipice pe care managerii trebuie să și le pună atunci când evaluează această ofertă internă sunt următoarele:

* *Categorii de posturi* – Ce categorii de angajați avem? (de exemplu, ingineri, tehnicieni etc.)

* *Număr* – Câți oameni se regăsesc în fiecare categorie?

* *Calificări* – Ce calificări au angajații din aceste categorii?

* *Performanțe* – Ce nivele de performanță atingem cu aceste categorii de angajați?

* *Flexibilitate* – Cât de ușor este să transferi angajații de la un post la altul? Care este punctul de vedere al sindicatului?

* *Promovabilitate* – Câți dintre angajați sunt pregătiți pentru promovare? Ce tip de training poate fi asigurat pentru a asista aceste promovări?

* *Fluctuația* – Care este rata fluctuației forței de muncă pe categorii și departamente? Câți oameni se vor pensiona? Câți oameni au părăsit organizația pe motiv de insatisfacție? Există evoluții notabile în acest sens?

Modalități de calcul a fluctuației de personal

- Raportul dintre numărul total al persoanelor care pleacă dintr-o companie, voluntar și involuntar, într-o anumită perioadă de timp, și numărul mediu de angajați ai companiei, calculat pentru aceeași perioadă.
- Numărul de plecări voluntare raportate la numărul mediu de angajați dintr-o companie.
- Raportul dintre numărul de plecări ale angajaților noi, cu vechime de până la trei luni, și numărul mediu de angajați ai companiei.

O fluctuație de personal "sanatoasă" trebuie să varieze între 20 și 30%. Cu toate acestea, unele companii de pe plan local, mai ales cele din retail, ajung să aibă fluctuații de personal de până la 80% pe an. Pe de altă parte, o fluctuație de personal la nivelul "0" înseamnă "lipsa de sânge proaspăt" și se traduce printr-o stagnare a companiei.

Nu există în prezent niveluri standard specificate și recomandate de calcul al ratei de fluctuație pentru fiecare industrie. Unele companii aleg să o calculeze lunar, altele o dată pe an, pe domenii de activitate sau pe categorii de angajați. Ca exemplu, **12%** din angajații români și-au schimbat locul de muncă de trei ori în ultimii trei ani, potrivit unui studiu al eJobs. Rata migrației personalului este invers proporțională cu nivelul calificării acestuia. În anul 2007 iată care au fost câțiva din indicii fluctuației de personal din România pentru unele din domeniile relevante de pe piață:

RETAIL 70%-80% Salariile mici oferite în domeniu, 1.400 de lei brut, în medie, fac ca o ofertă cu câteva zeci de lei mai mare, de la concurență, să fie suficientă pentru abandonarea actualului angajator.

CONSTRUCȚII 60% Numărul mic al salariaților din acest domeniu contractați cu forme legale face ca angajații să poată pleca fără niciun fel de complicații de fiecare dată când află de o ofertă mai bună de lucru. Spre deosebire de alte sectoare, însă, în construcții, fluctuația este masivă indiferent de proporțiile firmei și chiar de gradul de calificare al angajaților, peste 35% dintre firmele din

domeniu confruntându-se cu aceste probleme, după cum arată studiul „Piața forței de muncă din România și imigrația“, dat publicității de Fundația Soroș.

BĂNCI 15%-20% De cel puțin trei ani, sectorul bancar se situează constant între domeniile cele mai expuse fluctuației de personal. Chiar dacă numărul de angajați necesar pentru fiecare unitate nou-deschisă este mic, între patru și zece salariați, în cazul celor „de cartier“, deschiderea a circa o mie de sucursale anual presupune un efort de recrutare consistent (campiona, anul acesta, este Raiffeisen, cu 220 de unități). Și, dacă pozițiile de bază pot fi ocupate de absolvenți, cele din eșalonul superior (șef de unitate, de exemplu) presupun automat apelarea la forță de muncă specializată. Iar concurența prezintă cea mai bună sursă.

IT 10%-15% După investițiile masive în sector, în primii ani de după 2000, care au dat naștere la adevărate mișcări de trupe de la o companie la alta la intervale de timp foarte scurte, apele par a se fi liniștit în tehnologia informației. Salariile relativ uniforme din piață și încetinirea puternică a ritmului venirii de noi companii, după ce majoritatea marilor jucători la nivel mondial au descins deja în România, au făcut ca singurele segmente care mai au probleme în momentul de față să fie cele care necesită angajați fără specializare, precum call center-ele.

Chiar dacă a depășit punctul de fierbere, fluctuația de personal este un fenomen întâlnit și în economiile dezvoltate. Nivelul atins anul trecut în Anglia, la nivelul întregii economii, a fost de 18,1%, iar în SUA, indicatorul a ajuns la 39,7%.

O fluctuație de personal mare va avea și efecte pe măsură, întrucât companiile din domeniile în care acest nivel este ridicat se confruntă, în timp, atât cu o pierdere de know-how, cât și cu pierderi financiare semnificative. În Anglia, de exemplu, costul pe care îl presupune înlocuirea unui angajat de nivel administrativ este de 6.000 de lire sterline, sumă ce crește până la 10.000 de lire în cazul plecării unui profesionist. În altă ordine de idei, durata medie în care firmele din Anglia au găsit un angajat specializat a fost anul trecut de 12,3 săptămâni.

Dacă economia britanică a fost considerată de multe ori ca având un grad mai ridicat de rigiditate, nu același lucru se poate spune despre cea a Statelor Unite. Aici, la nivelul economiei naționale, fluctuația de personal a fost anul trecut de 39,7%, conform statisticilor publicate de către Departamentul de Statistică a Muncii. În timp ce sectorul guvernamental a fost cel mai stabil, cu o fluctuație de 16 procente (considerată, în general, mare), în serviciile financiare aceasta a fost

de 31,3%, în industrie, de 33,2%, în retail, de 53,6%, pentru ca să urce la 56,3% în construcții și la 71,6% în industria ospitalității.

Pentru anii următori, se estimează o reducere a fluctuației de personal din cauza crizei economice, ca urmare a amânării planurilor de extindere ale firmelor și a prudenței manifestate de salariați în ceea ce privește siguranța locului de muncă.

Unele organizații folosesc ca reper și indicele de stabilitate a forței de muncă. Relația de calcul este următoare:

$$\text{Indice de stabilitate} = \frac{\text{Numărul de angajați de peste un an care părăsesc organizația}}{\text{Numărul de angajați în urmă cu un an}} \times 100$$

Pentru a concluziona, trebuie spus că o rată mică a fluctuației este benefică, mai ales atunci când o organizație se află în declin. O rată mare a fluctuației de personal nu este de dorit pentru cele mai multe organizații, datorită dezavantajelor semnificative care apar.

1.3.2. Oferta externă de forță de muncă

Organizațiile interacționează în mod continuu cu piața externă a forței de muncă. De aceea specialiștii în planificarea resurselor umane trebuie să știe să evalueze oferta externă de forță de muncă și cum să se adapteze acesteia.

Un volum mare de informații cu privire la oferta de forță de muncă este colectat și publicat periodic, însă înțelegerea acestor informații reclamă cunoașterea câtorva concepte și definiții.

Forța de muncă civilă este reprezentată de persoanele în vârstă de 16 ani sau peste care nu sunt în cadrul armatei și care sunt angajați sau își caută de lucru. Forța de muncă civilă nu îi cuprinde pe cei care au încetat să-și mai caute de lucru sau sunt în închisori.

Rezerva de forță de muncă este formată din persoanele în vârstă de 16 ani sau peste care deocamdată nu lucrează:

- * studenții;
- * persoanele casnice;
- * pensionarii.

Aceste persoane sunt considerate ca fiind o rezervă deoarece ele pot lucra oricând în caz de urgență, sau dacă sunt stimulate în mod adecvat.

Rata participării forței de muncă este procentul din populația totală aptă de muncă ce se regăsește în forța de muncă civilă.

Rata șomajului reprezintă procentul din forța de muncă ce își caută de lucru.

Evenimentele pe piața forței de muncă trebuie luate în considerare de către manager în procesul planificării. Conceptul de piață a forței de muncă este unul important. O piață a forței de muncă este o zonă din care o companie recrutează personal. De exemplu, piața forței de muncă pentru secretare, casieri sau instalatori este tocmai zona geografică apropiată. Pentru alte slujbe, cum ar fi profesori universitari, manageri de nivel ierarhic superior sau cercetători chimiști, piața forței de muncă poate fi de nivel național sau chiar internațional.

Înainte de a lua o decizie, managerii unei organizații trebuie să fie siguri că informațiile sunt colectate de pe o piață a forței de muncă adecvată.

Evoluții ale industriei și ocupațiilor pot influența procesul recrutării, de aceea ele trebuie prognozate pentru evitarea oricăror probleme.

Opțiunile unui program de planificare a resurselor umane sunt prezentate în figura 1.5.

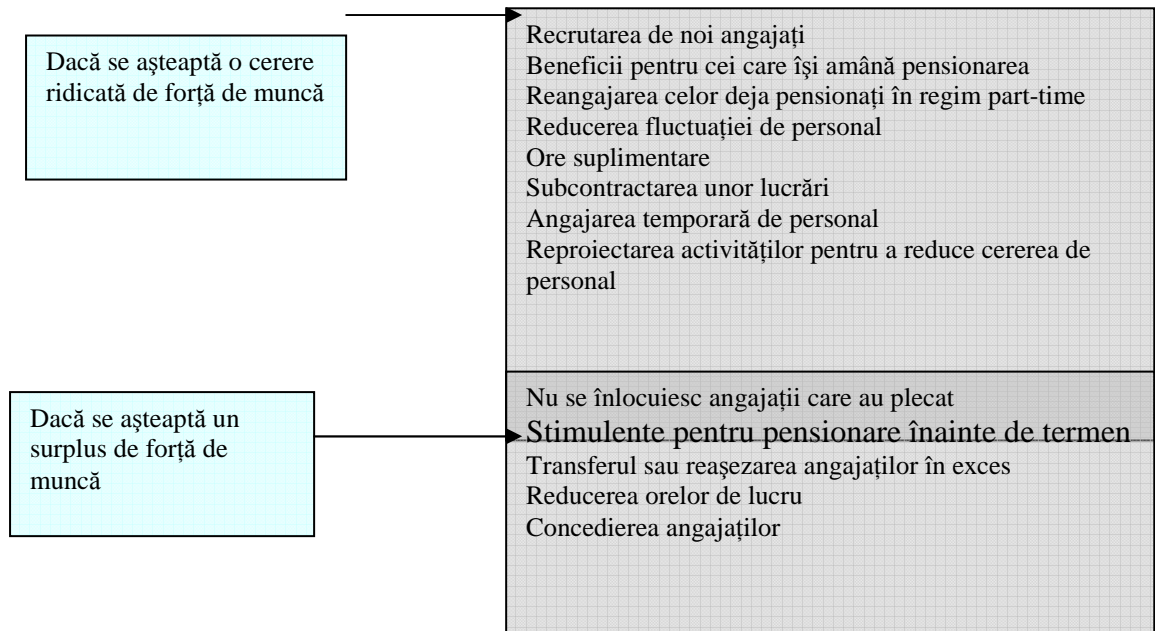


Figura 1.5 – Program de planificare a resurselor umane

Atunci când oferta internă de forță de muncă este redusă, o companie poate lua în calcul și alte alternative în afara apelării la piața externă. De exemplu, compania poate încuraja angajații care sunt în pragul pensionării să-și continue activitatea, sau poate să reangajeze personalul pensionat deja.

Dacă o penurie de personal este cauzată de o rată a fluctuației personalului angajat deosebit de mare, atunci compania trebuie să găsească motivul care a determinat această fluctuație și să ia imediat măsuri pentru remedierea situației. Dacă se reușește acest lucru, se vor anula costuri suplimentare necesare recrutării și trainingului, iar atitudinea angajaților se poate îmbunătăți substanțial.

Pe de altă parte, dacă planurile pe termen lung sugerează faptul că cererea de forță de muncă va scădea rapid, atunci este de nedorit angajarea de personal nou, permanent.

Pentru perioade relativ scurte de creștere a cererii de forță de muncă, companiile pot mai degrabă să plătească ore suplimentare propriilor angajați, decât să angajeze personal nou.

Un alt mod de a face față acestei situații de creștere a cererii de forță de muncă pe termen scurt este de a subcontracta lucrări altor firme, sau de a închiria personal de la firme specializate în asemenea servicii.

BIBLIOGRAFIE

1. **ABELL, D.**, *Defining the business: The starting point of strategic planning.*, Ed. Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1980.
2. **CHIȘU, V.**, *Manualul specialistului în resurse umane*, Ed. Irecson, București, 2002.
3. **CLARK, T.**, *Convergence and divergence in European HRM*, *European Academy of Management Conference*, Dublin, June 1997
4. **COBER, R. T., BROWN, D. J., LEVY, P. E., Keeping, L. M., & Cober, A. L.** (2003). Organizational websites: Website content and style as determinants of organizational attraction. *International Journal of Selection and Assessment*, 11, 158–169.
5. **EMILIAN, R.**, *Managementul Resurselor Umane*, Ed. ASE, București, 2003.
6. **GALANAKI, E.**, (2002). The decision to recruit online: A descriptive study. *Career Development International*, pp. 243–251.

7. **HOFSTEDE, G., D.** *Les différences culturelles dans le management*, Les Editions d'Organisation, 1986.
 8. **HOGLER, R., HENLE, C., & BEMUS, C.** (2001). *Internet recruiting and employment discrimination: A legal perspective*. Available at www.biz.colostate.edu/faculty/rayh/netantrev.html. [Retrieved February 25, 2001]
 9. **MANOLESCU, A.**, *Managementul resurselor umane*, Ed. Economică, București, 2001.
 10. **MILKOVICH, T.**, *Human Resource Management*, Sixth edition Irwin, Boston, 1991.
 11. **MONDY, R.**, *Human Resource Management*, Ed. Prentice Hall, New Jersey, 2002.
 12. **PITARIU, H.**, *Psihologia personalului*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996.
 13. **PITARIU, H.**, *Psihologia selecției și formării profesionale*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1983.
 14. **ROȘCA, A.**, *Psihologie generală*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1976
 15. **STANCIU, Ș.**, *Managementul resurselor umane. Teste și studii de caz*, Editura Bren, București, 2003.
 16. **VLĂSCEANU, M.**, *Organizațiile și cultura organizării*, Editura Trei, București, 1999
 17. **ZAMFIR, C.**, *Incertitudinea; o perspectivă psihosocială*, Editura Științifică, București, 1990.
 18. **ZAMFIR, C.**, *Psihosociologia organizării și conducerii*, Editura Politică, București, 1974.
 19. **ZLATE, M.**, *Psihosociologia muncii. Relații interumane*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1981.
- Internet: <http://www.upb.ro/>, <http://www.testcentral.ro>, <http://www.capital.ro/>
<http://www.zf.ro/>,
<http://www.q1000.nl>, <http://www.resurseumane.org/>
<http://www.hr-romania.ro>, <http://magazin.afacerist.ro/>,
<http://en.wikipedia.org>, <http://www.internetworldstats.com>
<http://www.recrutareonline.ro/>
- * * * *Cedar 2002 human resources self services/portal survey*. Available at www.cedar.com/800/index.asp?lang=usa. [Retrieved June 2002].
- * * * *Human Resources - JAI Press (2006) Research in Personnel and Human Resources Management - Volume 25.*

- * * * Human Resources - Blackwell Publishing (2005) The Blackwell Handbook of personnel selection.
- * * * Human Resources - JAI Press (2003) Research in Organizational Behavior - Volume 25 .
- * * * Strategie, Ghid propus de „The Economist”, Editura Nemira, București, 1998.
- * * * Management consulting, International Labour Office, Geneva, 1986.

VI. MISCELANEEA

CÂNTAREA CULTICĂ ÎN BISERICA ORTODOXĂ

Pr. Lect. univ. dr. Teofil STAN
Universitatea de Nord din Baia Mare
ROMÂNIA

Abstract

The beauty of our *liturgical worship* song brings an essential contribution to *the Orthodox Church*. She has a strong influence on the strength of the faithful soul. Christian Church granted at first, attention and a special place in its worship, *religious chanting*. During that time the place and importance of music has increased so that today the Orthodox worship uses a rich, varied and valuable production of *sacred songs* and hymns, many home Bible (Psalms and some songs, like the Virgin Mary in Luke 1, 46-55) and others, the most numerous books that make up today's ritual content created by *Christian musicians* and VI century before, such as Roman Melodul (VI century), St. John of Damascus and Cosmas Melodul (VIII century), Saint Joseph and Theodore Studite (VIII-IX century), Andrew Cretanul († 726) and others.

Keywords: *The Orthodox Church, liturgical worship, Christian musicians, sacred songs, religious chanting.*

1. Cântările bisericesti: evoluție istorică

Toate marile civilizații ale lumii posedă câte o legendă frumoasă în legătură cu originea și crearea acestei arte miraculoase care este muzica. În majoritatea cazurilor, un zeu a fost acela care a descoperit-o înainte de a fi dăruită oamenilor. Spre exemplu, după tradiția hindusă, muzica a fost la început o artă esențialmente divină, practică în paradisul lui Indra de către nimfe, artă pe care Brahma a extras-o din Vede și a revelat-o oamenilor prin intermediul muni-lor sau al asceților. Sumerienii o atribuiau zeiței Nina, iar asirienii o numeau pe zeița Iștar "*flautul armonios cu două sunete*"¹. Mitologia greacă are mai multe legende care atribuie unor zei crearea artei muzicii: a lui Orfeu, a lui Phoebos-Apollo sau

¹ Jacques Chailley, *40 000 ani de muzică*, Ed. Muzicală, București, 1967, pag. 16.

cea a lui Amphion, fiul lui Zeus care, după spusele lui Heraclit, a deprins de la tatăl său kitharodia² și poezia kitharodică.

Evreii, poporul ales de Dumnezeu pentru pregătirea operei de mântuire a lumii din robia păcatului și a morții, își manifestau deseori sentimentul religios prin cele mai alese creații ale sufletului omenesc: poezia și muzica. Moise îi atribuie lui Iubal inventarea instrumentelor muzicale (Gen.4,21). Se crede că muzica a fost cultivată de israeliți și înainte de Iubal, el fiind considerat doar primul dintre cei care și-au adus contribuția la îmbogățirea, la perfecționarea ei. Prima cântare pe care o notează Vechiul Testament este "*Cântarea lui Moise*", laudă adusă lui Dumnezeu, după trecerea poporului prin Marea Roșie (Ieș. 15). După stabilirea lor pe pământul Canaanului, muzicii îi va fi arătat un interes deosebit. Judecătorul Samuel a înființat o școală de profeți și de muzicanți în Rama, școală unde a învățat și David. În timpul domniei lui David, arta muzicală atinge cel mai înalt grad de dezvoltare, jucând un rol foarte însemnat, atât în viața politică cât și în cea religioasă. Regele compunea psalmi și-i cânta chiar el, acompaniindu-se cu harpa sau îi da spre interpretare corului organizat de el. Captivitatea babilonică a însemnat atât pentru muzică cât și pentru celelalte arte un mare regres. La ivirea creștinismului, muzica ebraică era mult rămasă în urmă față de evoluția muzicală la care ajunseseră alte popoare.

În cultul creștin, arta muzicală este prezentă chiar din timpul Mântuitorului. Evanghelia după Matei ne încredințează că la Cina cea de Taină s-au cântat psalmi (Mt. 26,30). Sfântul Apostol Pavel scria creștinilor din Efes, în anul 61, învățându-i "*să cânte psalmi și cântări duhovnicești*" (Efes. 5,19). Tot astfel Pliniu cel Tânăr, guvernatorul Bitiniei, raportează împăratului Traian, în anul 103, că "*creștinii nu au altă vină decât că se adună înainte de răsăritul Soarelui și cântă imne lui Hristos ca lui Dumnezeu*". În primele veacuri ale creștinismului, această muzică avea ca model cântarea sinagogală, căreia i s-a adăugat, de-a lungul veacurilor, influența muzicii unor popoare din Asia Mică, din Siria, Antiohia, Armenia, și ale vechii muzici grecești. Odată cu dezvoltarea imnografiei, în cadrul cântării religioase s-a produs o anumită sinteză, o direcționare din ce în ce mai clară, mai stabilă, spre întreținerea unei spiritualități specifice cultului Bisericii, centrul de creație și de evoluție fiind Bizanțul, capitala Imperiului Roman de Răsărit. De aici și numirea de "muzică bizantină", atribuită de muzicologii și istoricii secolului al XIX-lea, secol în care încep cercetările efective asupra acestei muzici. La această direcționare, o contribuție esențială a fost cea a Sfântului Ioan Damaschinul (sec. VIII) care, după modelul

² Cântatul la *kithara* - un instrument cu șapte coarde ciupite.

lui Cosma din Ierusalim și Andrei din Creta, a adunat, a sistematizat și a alcătuit din toate cântările Bisericii, un ciclu de opt tonalități, numite ehuri sau glasuri, destinate a se cânta în mod alternativ în toate bisericile creștine ortodoxe. Amintim aici, deși nu face obiectul studiului de față, că în Apus, o astfel de unificare a cântărilor a fost făcută de Sfântul Ambrozie - la Milano, și de papa Grigore cel Mare - la Roma. Însă muzica din această parte a creștinătății s-a dovedit a fi tributară celei bizantine, până prin secolul al VIII-lea³.

Mai puțin legată de numele unor personalități creatoare (compozitori) de talie universală - pe de o parte, pentru că a rămas preponderent monodică până în zilele noastre, iar pe de alta, pentru că puternica ei tradiție n-a permis evoluții spectaculoase -, muzica bizantină poate fi periodizată, definindu-se în stiluri, dacă ținem seama de evoluția mijloacelor interne de lucru ale creatorilor săi, de modalitățile componistice folosite în diferite perioade istorice. Muzicologul Victor Giuleanu consideră semnificative trei mari stadii în dezvoltarea acestei muzici:

- cântarea în stil paleo-bizantin, secolele IV-XII;
- cântarea în stil medio-bizantin, secolele XIII-XVIII;
- cântarea în stil neo-bizantin, secolele XIX-XX⁴.

Aceste etape stilistice sunt delimitate cronologic și de cele două mari reforme intervenite în evoluția notației muzicii bizantine. Prima, înfăptuită de către Ioan Cucuzel (sec. XII-XIII), iar a doua, mai recentă (sec. XIX), datorată grupului Hrysant de Madytos, Hurmuz Hartofilax și Grigore Levitul.

Cântarea în stil paleo-bizantin se întinde pe parcursul a aproximativ nouă secole. Caracteristicile sale pot fi greu conturate datorită lipsei de documente muzicale scrise. Fiind o artă preponderent orală, nu și-a fixat decât relativ târziu o semiografie. În această perioadă se practica cântarea psalmodică moștenită din practica sinagogală a primilor creștini proveniți dintre evrei. Predomina "*psalmodia responsorială*", în care un interpret (solist) expunea retoric și solemn 1-2 versete, iar mulțimea credincioșilor își manifesta adeziunea printr-un refren de tipul "aliluia" sau "kyrie eleison". De aici s-a moștenit acel dialog din timpul serviciilor divine rămas în practică până azi, atât în Biserica Ortodoxă cât și în cea Catholică. Tot de atunci se semnaleză prezența unui alt gen de cântare, de tipul recitativului dramatic, cu ușoare inflexiuni melodice, cunoscut sub numele de "*cântare ecfonică*" (de la gr. *ecfonisis*=exclamație, proclamație cu voce

³ Romeo Ghircoiașiu, *Contribuții la istoria muzicii românești*, vol. I, Ed. Muzicală, București, 1963, pag.95.

⁴ Victor Giuleanu, *Melodica bizantină*, Ed. Muzicală, București, 1981, pag.11.

înaltă). În acest gen erau expuși de obicei psalmii, iar mai apoi "Evanghelia" și "Apostolul". Cântării ecfonetice îi urmează, pe plan evolutiv, cea "*antifonică*" care era prefigurată deja în psalmodia responsorială. Antifonia s-a practicat de pe vremea Sfântului Ioan Gură de Aur (sfârșitul sec. IV). De la el ne-a rămas tradiția celor două străni, care la început cântau versete din psalmi alternativ, iar mai apoi dădeau și răspunsurile la serviciile divine în același mod. Pentru frumusețea formelor sale de exprimare, pentru ingeniozitatea sa, cântarea antifonică va fi preluată și de către apuseni, în "cantus planus" gregorian.

Faptul că muzica acestei perioade putea fi cântată de toți participanții la cult, ne determină să credem că se foloseau melodii simple, fără ornamente, spre a putea fi ușor interpretate. Participarea tuturor credincioșilor la cântare îi conferă acesteia caracterul de monumentalitate, de grandoare și strălucire. Acest "cantus simplex" va evolua însă curând prin aportul unor vestiți imografi și melozi ce vor orienta cântarea spre o formă de natură solistică ce se va impune rămânând așa, în esență, până în zilele noastre. Acest mod de cântare solistic, era deja folosit în timpul Sfântului Ioan Damaschinul.

În a doua perioadă, medio-bizantină, se vor dezvolta în continuare toate stilurile conturate deja în etapa anterioară, tinzându-se spre o ornamentare exterioară a melodiei care, uneori, va fi dusă până la exces. Stilul preferat de cântare va fi cel "melismatic", cunoscut sub denumirea de "cântare papadică". De această dată solistul depășește prin virtuozitate și profesionalism calitățile unui simplu cântăreț. Semiografia devine extrem de complicată, melodia dobândește colorit excesiv, se etalează calitățile tehnice ale execuției, vocalizele prelungi. Apar acum așa numiții melurgi, mulți dintre ei fiind imitatori. Aceștia contrafac melodiile originale vechi, dându-le o "frumusețe" exterioară, prin exacerbarea ornamentației. Fenomenul se agravează după ocuparea Bizanțului de către turci, în secolul al XV-lea, când în muzica bizantină pătrund unele influențe orientale (structuri cu secunde mărite și hiper-ornamentarea liniei melodice).

Tot în această perioadă se impun stilurile naționale și regionale de cântare bizantină, prin interferența acesteia cu folclorul popoarelor care au îmbrățișat creștinismul de tip răsăritean. Cu cât aceste popoare se află mai îndepărtate geografic de Bizanț, cu atât influențele muzicilor naționale sunt mai puternice.

În Țările Române, cântarea bizantină se introduce prin secolul al XIII -lea. La începutul încreștinării Daciei, cântarea bisericească a avut ca mijloc de

inspirație "melodiile populare în forma recitativă a baladei"⁵. Mai apoi, după trecerea Bisericii române sub jurisdicția Patriarhiei de Ohrida, au apărut în cântare influențe din muzica slavă. În anul 1359, Biserica Munteniei ajunge sub jurisdicția Patriarhiei din Constantinopol, care trimite mitropolit pe Iachint Critopol, grec de origine. De acum cântarea bizantină ia locul treptat celei slavone, fenomenul amplificându-se după căderea Bizanțului sub turci (1453) când, căutând adăpost de persecuțiile cuceritorilor, mulți episcopi, egumeni și călugări, se refugiază în Țările Române. Iau ființă și la noi primele școli de psaltichie, cum a fost cea de la Putna, întemeiată de Eustatie în secolul al XVI-lea. În timpul domniilor fanariote sunt aduși din Orient cei mai renumiți cântăreți, fiind așezați la bisericile domnești, căci în acel timp "*școala era greacă, boierii greci sau grecizați vorbeau grecește, mitropoliții și episcopii greci s-au impuși de greci, iar în biserică se citea și se cânta numai grecește*"⁶.

După epoca lui Matei Basarab și Vasile Lupu, se introduce limba română ca oficială atât în Stat cât și în Biserică, luând astfel naștere cântarea bisericească românească, cu text în limba poporului și pe melodie psaltică.

Revenind la caracterizarea celor trei mari stadii din evoluția muzicii bizantine, vom arăta câteva trăsături specifice cântării în stil neo-bizantin (sec.XIX-XX), cântare ce încearcă să recupereze autenticitatea epocii paleo-bizantine. Evenimentul care domină și impune acest stadiu îl constituie marea reformă hrisantică de la începutul secolului al XIX-lea. Promotorul ei principal - Hrysant de Madytos - cere: -să fie eliminate confuziile din semiografie prin restrângerea numărului de semne; - să se încerce o uniformizare a muzicii bizantine în lumea ortodoxă; - să se alcătuiască manuale de gramatică a muzicii bizantine pentru școlile de teologie și pentru cele de cântăreți bisericești. Reforma, numită în limbajul vremii *noua sistimă*, reușește să imprime un nou suflu în muzica Orientului ortodox, iar noile principii teoretice s-au răspândit curând în mai toate țările ortodoxe. Adepții noii sistime au deschis școli în diferite țări, impulsționând apariția și dezvoltarea școlilor naționale.

La noi, se înființează o asemenea școală în 1816, la biserica Sfântul Nicolae Șelari din București, din inițiativa lui Petru Efesiul. Și tot acestui neobosit muzician i se datorează și înființarea unei tipografii muzicale la București, în care a tipărit la anul 1820 primele cărți de muzică psaltică din lume:

⁵ Ion Popescu - Pasărea, "*Muzica bisericească*", studiu publicat în *Muzica românească*, Cartea sindicatului artiștilor instrumentiști din România, scrisă de prof. P. Nițulescu, Bucuresti, 1939, pag. 597.

⁶ Idem, pag. 598.

un "Anastasimatar" și un "Scurt Doxastar". O contribuție deosebită la dezvoltarea cântării bisericești, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, este cea adusă de Macarie Ieromonahul și Anton Pann, amândoi ucenici ai lui Petru Efesiul. Primul, "epistat" (=conducător) al școlii de cântări de pe lângă Mitropolie, merge la Viena unde toarnă tipar de muzică psaltică, scoțând și primele cărți de cântări bisericești românești: Teoreticonul, Anastasimatarul și Irmologhionul, în anul 1823. Înființează apoi școli de cântări bisericești la mănăstirea Neamț, la Buzău, la Câmpulung, la Curtea de Argeș, iar la București alte patru școli, pe lângă cea de la Mitropolie. Anton Pann, profesor de muzică bisericească, a tradus Doxastarul, Heruicarul și Privigherul după Dionisie Fotino, a cules cântece de stea, cântece populare, a compus, lucrările sale răspândindu-se prin propria tipografie. Aceștia le-au urmat, printre alții, Nectarie Frimu, Dimitrie Suceveanu, Ștefan Popescu. Ioan Popescu-Pasărea, și alții.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, sub impulsul muzicii occidentale, și-a făcut apariția o nouă dimensiune în muzica religioasă românească, și anume *polifonia corală religioasă*, care a evoluat în mod armonios cu mișcarea corală din țara noastră, însoțind, într-un evident și benefic paralelism, monodia de tradiție bizantină.

2. Formele innografice ale muzicii bisericești

Cântarea bisericească, prin textul ei, nu este altceva decât o rugăciune exprimată de cele mai multe ori în versuri. Textele folosite sunt luate din Sfânta Scriptură sau aparțin diferiților poeți bisericești (innografi). Deosebim astfel: cântări de origine biblică și imne liturgice sau cântări de origine nescripturistică.

Primele imne creștine deosebite de cele din Sfânta Scriptură s-au alcătuit după modelul celor biblice. Spre exemplu, doxologia mică, "*Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh*", și cea mare: "*Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire ...*", care are la bază cântarea îngerilor din noaptea Nașterii Domnului (Lc. 2,14). Alcătuirea acestor imne a fost impusă mai ales de nevoia combaterii ereziilor apărute, pentru apărarea și popularizarea învățaturii de credință ortodoxă. La început ele au avut un caracter extraliturhic, fiind folosite în adunările sau procesiunile publice din afara cultului oficial, însă treptat, sunt rânduite în cuprinsul diferitelor slujbe bisericești, ca imne cântate de credincioși alături de cântările de origine biblică. Producția acestor imne ia amploare odată cu dezvoltarea artei și a poeziei innografice creștine, mai ales

după secolele V-VI, când, sub diverse forme și denumiri, ele pătrund mai ales în rânduielele principalelor slujbe ale serviciului divin zilnic (Vecernia și Utrenia), ajungând să constituie astăzi conținutul celor mai mari cărți de slujbă ale cultului ortodox: Octoihul, Triodul, Penticostarul și Mineiele.

Principalele forme ale poeziei imnografice liturgice, statuate ca modele în epoca de aur a muzicii bizantine (secolele VI-X), sunt: troparul sau stihira, condacul și canonul.

Troparul (*το τροπαριον*) - derivat din *ο τροπος* = mod, fel, chip, pentru că proslăvește modul de viață al sfântului căruia îi este închinat, sau de la *το τροπαιον* = trofeu, biruință, pentru că proslăvește biruința sfinților asupra patimilor trupului sau a diavolului - este cea mai veche, mai simplă și mai restrânsă formă a poeziei imnografice. Deși în limba greacă troparele respectau legile compozițiilor poetice (ritm, rimă, număr de silabe, etc.), datorită traducerii, forma respectivă a trebuit să fie sacrificată în favoarea conținutului, care a fost redat în proză. Melodia troparului este vie, silabică, ritmată, desfășurându-se în fraze melodice laconice, care ușurează memorizarea. Spre deosebire de alte imnuri, se cântă de către cor (sau de toți participanții), și nu de solist.

În ultima vreme, denumirea de tropar, prin excelență, se dă numai acelor compoziții care înfățișează sintetic viața unui sfânt, sau descriu sensul și importanța unui eveniment din viața Mântuitorului ori din istoria sfântă a mântuirii. Locul troparului e la sfârșitul Vecerniei, la începutul și sfârșitul Utreniei, la Vohodul mic din slujba Liturghiei, și la Ceasuri. Asemănătoare prin formă cu troparul sunt **stihirile** (*τα στιχηρα* de la *ο στιχος* = rând, șir, vers), și care se cântă la Vecernie (la *Doamne strigat-am* și la *Stihoavnă*), la Utrenie (la *Toată suflarea* și la *Stihoavnă*), sau în rânduiala unor Taine ori Ierurgii. Se numesc așa pentru că sunt precedate de câte un *stih* sau verset din psalmi, care se cântă recitativ. O grupă aparte de stihiri (tropare) sunt cele numite **Sedelne** sau *șezânde* și care se cântă la Utrenie, după "Dumnezeu este Domnul". Se numesc așa pentru că sunt intercalate printre catismele (grupele de psalmi) rânduie a se citi dimineata la Utrenie, în timpul lor, credincioșii putând sta așezați în străni.

O stihiră izolată este și cea numită **ipacoi**, de la *υπακουω* = a asculta cu atenție sau ascultare supusă. Se citește înaintea antifoanelor celor opt glasuri de la Utrenia duminicilor și la Utrenia praznicelor, vorbind întotdeauna despre Înviere sau despre măreția praznicului respectiv.

Antifoanele (*τα αντιβωνα* = a răspunde, a întoarce sunetul, cântarea) sunt tropare mai scurte, alcătuite din versetele unor psalmi, și se numesc astfel pentru că sunt destinate să fie cântate alternativ de cele două străni, precedând Evanghelia de la Utrenia sărbătorilor.

Tot în cuprinsul Utreniei se întâlnesc și **Svetilnele** sau Luminânde, niște tropare sau stihiri izolate care se cântă înainte de Laude. Se numesc astfel pentru că în mănăstiri se cântă în momentul când începe să se lumineze de ziuă sau, pentru că, în majoritatea cântărilor care poartă această denumire, e vorba de lumină: lumină spirituală întruchipată și adusă în lume de Mântuitorul Hristos. Imediat după Luminândă se cântă **Voscreasna** (de la slav. cescrosnie= înviere), o stihiră al cărei conținut e legat de cel al Evangheliei.

Binecuvântările Învierii din duminici au fost înlocuite la Praznicele Împărătești și la sărbătorile sfinților mai importanți cu **Polieleul** (de la *πολυελεος* = mult milostiv), o cântare de laudă alcătuită din versete ale psalmilor 134 și 135. Repetarea refrenului "Că în veac este mila Lui" a făcut ca această cântare să fie numită polieleu. Lui îi urmează **Pripelele** (*πριπεαβε* = cântare cu refren doxologic) sau "Mărimurile", cântări care proslăvesc, în funcție de sărbătoare, numele lui Dumnezeu sau al vreunui sfânt. Refrenul "Veniți toți..." sau, "Mărimu-te pe tine..." se pune între stihurile culese din diferiți psalmi, stihuri alese potrivit cu evenimentul sau sfântul sărbătorit.

O altă formă de bază a poeziei imnografice este **condacul** (*κοντακιον*), strofă poetică întâlnită în Octoih, Mineie sau Triod, după cântarea a șasea a Canoanelor Utreniei. Și-a luat numele probabil de la substantivul *κοντος-ου* = băț, bastonaș, pe care se înfășurau vechile manuscrise din pergament, denumirea trecând, în timp, la însuși manuscrisul pe care se scriau condacele. În vechime, condacele erau compoziții alcătuite din 18 - 24 de strofe, cu teme din istoria mântuirii. Strofele erau legate între ele printr-un acrostih, el desemnându-l de cele mai multe ori pe autor. În fruntea acestor condace era așezată o strofă poetică izolată, numită *κουκουλιον*. Aceasta este strofa păstrată astăzi sub denumirea de condac. Prima strofă a vechilor condace s-a păstrat în cultul Bisericii sub denumirea de **icos** (*οικος*= casă, locuință), ea prezentând pe scurt semnificația Praznicului. În limba ebraică, cuvântul "casă" înseamnă și poezie, cântare.

La începutul secolului al VII –lea apare o nouă formă imnografică, **canonul**, (*κανων*= regulă, normă) nume luat de la regulile ce-l guvernează. În componența sa intră nouă cântări (în slavă - *pesne*), după numărul cântărilor biblice introduse în vechime în practica muzicală bisericească, care tratează fiecare în parte episoade diferite ale aceleiași teme. La rândul ei, fiecare cântare se compune din mai multe strofe, prima, numită **irmos** (*ειρμος*= legător) servind ca model de cântare pentru celelalte. Majoritatea canoanelor s-au alcătuit pentru slujba Utreniei, intercalându-se între ecfonisul "Cu mila și cu îndurărilor..." și Luminânde. Canonul în forma clasică, adică din nouă ode, se întâlnește destul de rar. De obicei, cântarea a doua a fost înlăturată din cărțile de slujbă, deoarece

avea un caracter sumbru, pesimist, fiind alcătuită după modelul blestemului lui Moise ce a amenințat poporul în pustie pentru călcarea Legii. Unele canoane sunt formate dintr-un număr mai mic de ode (în cartea Triodului), ele cântându-se în zilele de rând din perioada Postului Mare.

Un moment deosebit din timpul cântării canoanelor, este cel al *irmosului* (strofa de început). Pentru că în timpul cântării lui se stă în picioare, a primit numele de **catavasie** (*καταβασία* = coborâre din strană).

Muzica bizantină cunoaște și alte forme care, în marea lor majoritate, provin din cele deja amintite. Deosebiri ce există între ele nu sunt esențiale. Datorită recurgerii la aceleași structuri: tropar, irmos, atât de către condac cât și de către canon, criteriile în diferențierea lor aparțin conținutului și dimensiunii.⁷

3. Melozi și innografi de seamă ai Bisericii

Cântările cuprinse în cărțile de cult ale Bisericii Ortodoxe, sunt creații ale unor credincioși înzestrați cu talent, poeții și compozitorii bisericești. Ei au fost numiți "melozi" pentru că nu erau doar creatori de versuri ci și autori ai melodiilor pentru textele lor.

Primii autori cunoscuți ai unor astfel de cântări bisericești sunt Sfântul Ignatie Teoforul, episcopul Antiohiei (+107) - cel care introduce cântarea antifonică în cult⁸ și Sfântul Iustin Martirul și Filosoful (+163). Tot între creatorii de început ai innografiei creștine, îl amintim și pe Sfântul Anthilohen Martirul, episcop de Sevasta (+303), pomenit de Biserică la 16 iulie, care a compus imnul "Lumină lină" din slujba Vecerniei.⁹

Un mare imograf din secolul IV este **Sfântul Efrem Sirul** (+373) care, pentru a stăvili propaganda ereziei gnostice, a compus un mare număr de imne, folosind cântarea bisericească pentru răspândirea adevăratei învățături. S-a născut la 306 în Mesopotamia și a intrat de tânăr în viața călugărească, atașându-se de episcopul său, alături de care a participat la Sinodul I Ecumenic de la Niceea, în calitate de diacon, treaptă în care a rămas toată viața. El a înființat școala teologică de la Edessa, înzestrând-o cu numeroase scrieri, multe dintre ele în versuri. Între tratatele și cuvântările sale metrice, "deosebim unele cu caracter dogmatic, cum sunt cele 56 de *Madrașe* sau imne cantabile contra ereziilor, mai

⁷ Gh. Ciobanu, "Muzica bizantină", în *Studii de muzicologie*, vol. VI. ,Ed. Muzicală, Bucuresti, 1970, pag. 79.

⁸ pr. prof. dr., Ene Braniște, , *Liturgica generală*, ed. II, Bucuresti, 1993, pag. 723.

⁹ vezi pr. prof., Ene Braniște, "Istoria și explicarea slujbei Vecerniei", în rev. B.O.R. an 1966, nr.5-6, pag. 527.

ales contra Marcioniților, a maniheilor și a bardesaniților, 80 Madrașe contra sofismelor ariene, etc."¹⁰ De asemenea, a compus peste 80 de imne în cinstea Sfintei Fecioare Maria, 27 de imne închinare Nașterii Domnului, precum și numeroase rugăciuni de aleasă frumusețe și profunzime, intrate în cultul Bisericii Ortodoxe ("*Doamne și Stpânul vietii mele*"...). Pentru importanta artistică și religioasă, pentru bogăția plastică și teologică ce a impregnat-o scrierilor sale, Sfântul Efrem a fost numit "*Chitara Sfântului Duh*".

Un rol important în dezvoltarea cultului Bisericii creștine îl au Sfinții Vasile cel Mare (+389) și Ioan Gură de Aur (+407), prin compunerea Liturgiilor care le poartă numele, ca și a unor rugăciuni sau tropare intrate în cărțile de slujbă.

În secolul al VI-lea imnul bisericesc va cunoaște o deosebită dezvoltare prin contribuția **Sfântului Roman Melodul**, care, "*nu este cel mai vechi, dar este cel mai ilustru dintre melozi*"¹¹. S-a născut la anul 490 în Emessa (Siria) și a fost un timp diacon la Biserica Învierii din Beirut. În timpul împăratului Anastasie I (491-518), pleacă la Constantinopol, unde este hirotonit preot la biserica unei mănăstiri a Sfintei Fecioare zisă din Cyrus. Acolo va fi și înmormântat (+560), fiind venerat ca sfânt pe 1 octombrie. Sinaxarul acestei zile afirmă că Sfântul Roman a compus în jur de 1000 de imne, din ele păstrându-se circa 80. Tematica lor este foarte bogată, autorul cântând marile sărbători ale Crăciunului, Paștilor, ori venerând personaje biblice ca Sfânta Fecioară Maria, sfinții Petru, Iosif, Iuda, Mina, Trifon ori cei 40 de Mucenici. Geniul inspirat și pietatea profundă ce-l caracterizează, au promovat imnul din stadiul sau forma de tropar în cea de poem, adică într-o serie de stofe sau de tropare înlănțuite de aceeași acțiune, în care se celebrează episoade din istoria mântuirii. Din vasta sa operă, cărțile noastre de ritual nu mai cuprind astăzi decât câte două strofe din fiecare poem, anume acelea care se găsesc intercalate după cântarea a 6-a a Canoanelor din Mineie și Triod, strofe numite condac și icos. Imnul "*Fecioara astăzi*" (condacul Crăciunului) - perla creației sale-, se cânta în ziua de Crăciun la banchetul de la palatul imperial până în secolul al XII-lea.

Lucrările sale, deși prezentate într-o formă simplă ce evită încărcături retorice, exprimă o credință profundă care se traduce prin caracterul dramatic al anumitor episoade, în care melodul introduce dialoguri emoționante, ca cel al Mariei și al lui Iisus pe cruce, ori prin imagini grandioase, adesea parafrazări ale Sfintei Scripturi.

¹⁰ pr. prof., I.G.Coman, *Patrologia*, București, 1956, pag. 219.

¹¹ Louis Brehier, *Civilizația bizantină*, Ed. Științifică, București, 1994, pag. 296.

În Mineiul lunii Octombrie, Sfântul Roman este pomenit și laudat, fiind numit "sfeșnic luminos", "alăuta dumnezeieștilor cântări", etc.

Unul dintre cei mai vestiți creatori de cântări bisericești este în secolul al VIII-lea, **Andrei Criteanul**. S-a născut în anul 660 la Damasc, și ajunge de tânăr, monah la mănăstirea Sfântului Mormânt din Ierusalim. În anul 685 pleacă la Constantinopol, unde e hirotonit diacon, dându-i-se conducerea unui azil de bătrâni și a unuia de orfani. După câțiva ani e numit episcop al Gortinei, în Creta, de unde i se trage și numele de Criteanul. Moare în anul 740. Meritele sale de slujitor al dreptei credințe, apărător al icoanelor și prolific compozitor, sunt consemnate în Mineiul lunii iulie, la ziua a patra.

Sfântul Andrei este creatorul canonului imnografic în forma lui cea mai amplă. El a compus triode pentru primele zile din Săptămâna Patimilor, canoane la învierea lui Lazăr, la Duminica Mironosițelor, la Nașterea Maicii Domnului și a Sfântului Ioan Botezătorul, etc. Cea mai importantă lucrare a lui este însă *Canonul cel Mare* (de pocăință), care se citește în întregime în perioada Postului Mare, după rânduiala Tipicului. Se cântă întreg la Denia de miercuri seara din săptămâna a 5-a a Postului Mare, iar parțial în primele zile ale săptămânii întâi din Păresimi, la Pavecerniță. Acest canon este impunător nu doar prin numărul mare de tropare ce-l alcătuiesc, peste 250, ci și prin profunzimea și pătrunzătorul duh de umilință și pocăință ce-l insuflă. Tot Sfântului Andrei i se atribuie și Canonul de pocăință către Domnul Iisus Hristos din Ceaslov.

Un alt mare imnograf al Bisericii a fost **Sfântul Ioan Damaschinul**, născut în jurul anului 675, dintr-o familie nobilă și creștină, la Damasc, aceeași familie care îl va înfia și pe Cosma, viitorul episcop de Maiuma, și care le oferă amândurora o aleasă educație sub îndrumarea călugărului Cosma din Calabria. O vreme, Sfântul Ioan îi urmează tatălui său ca înalt dregător la curte, "poate, reprezentantul creștinilor în fața califului."¹² În anul 732 intră împreună cu fratele său adoptiv Cosma, în obștea mănăstirii Sfântului Sava din Ierusalim. Ioan e hirotonit preot de Ioan V, patriarhul Ierusalimului, iar fratele său vitreg ajunge episcop de Maiuma în 743, orașul-port al Gazei (Fenicia). Ioan se dedică scrisului, dezlănțuind o luptă decisivă împotriva iconoclaștilor, ca și a ereziilor vremii. Moare în anul 749, fiind pomenit de Biserică la 4 decembrie, cu cuvinte deosebit de sugestive: "*Ioan -cuvântătorul de Dumnezeu*", "*vioară dumnezeiască*", "*David cel dulce cuvântător*", etc.

Opera sa poetică este foarte vastă și plină de noutate, autorul întorcându-se la prozodia clasică, și încercând în multe din poeziile sale să unească metrul cu

¹² pr. prof. I.G. Coman, op.cit., pag. 291.

ritmica (respectă cantitatea vocalelor urmând regulile prozodiei antice). A compus canoanele Învierii pe cele opt glasuri din Octoih, care se cântă după Doxologia de la Utrenie, a îmbunătățit (actualizat) mare parte din cântările și imnele folosite atunci în Biserică, și a compus altele noi, adunându-le în Octoih (*Οκτοίχος* = carte de cântări după cele opt glasuri). Sfântul Ioan a scris și canoane la Nașterea și Botezul Domnului, la Înălțare, la Cincizecime și la Schimbarea la Față, la Adormirea Maicii Domnului ș.a. Tot el este autorul troparelor de umilință "*Miluieste-ne pe noi..., Doamne miluieste-ne...*", "*Ușa milostivirii...*", al axionului "*De tine se bucură...*", și cel care a completat cu cântări Slujba Înarmorântării, începută de Sfântul Efrem Sirul.

Sfântul Cosma de Maiuma (numit și Cosma Melodul) a scris mai multe canoane, între care amintim: la Crăciun "*Hristos se naște, măriți-L...*", la Botezul Domnului, la Întâmpinarea Domnului, la Duminica Floriilor, la Joia Mare, la Înălțare și la Schimbarea la Față. A scris și canoane mai mici de câte 2-3 și 4 ode, care se cântă în primele patru zile ale Săptămânii Patimilor. Apoi a compus canoane și în cinstea unor sfinți ca: Iosif -logodnicul Sfintei Fecioare, Sfântul Gheorghe, Sfântul Grigore Teologul. Lui i se atribuie și compunerea părții a doua a axionului "*Cuvine-se cu adevărat...*".

Între autorii canoanelor din Triod, trebuie amintiți ieromonahul Iosif (+130) și Teodor Studitul (+826), de la mănăstirea Studion din Constantinopol, care au adunat în colecție și cântările altor autori, specifice pentru perioada Triodului.

În secolul al IX -lea, între autorii de cântări se remarcă Ștefan Graptul, mitropolit al Niceii (+843), autor al canonului Sfinților Îngeri după cele opt glasuri ale Octoihului, care se cântă luni la Utrenie. Tot în această perioadă, un alt autor, Iosif Graptul, a compus canonul celor opt glasuri pentru zilele de rând ale săptămânii din perioada Octoihului precum și multe canoane în cinstea sfinților din Mineie.

La completarea conținutului cărților de cult au contribuit și împărații Leon Filosoful (+911) și fiul său Constantin al VIII - lea Porfirogenetul (+959). Primul, a compus *Stihirile Evangheliei*, în legătură cu cele unsprezece Evanghelii ale Învierii, precum și stihiri la Vecernia Duminicii Floriilor. Fiul său, Constantin, e autorul Luminânderor duminicale.

Începând cu secolul X, numărul autorilor de cântări bisericești scade, cărțile de cult având deja un conținut bine încheșat. Îi datorăm totuși lui Simeon Metafrastul (+970) canonul cuvioasei Maria Egipteanca, și unele rugăciuni la Sfânta Euharistie, iar lui Nichifor Vlamide, teolog bizantin din secolul XIII,

"mărimurile" din slujba Utreniei sărbătorilor. De asemenea, Teodor Lascaris II (secolul XIII), împăratul Niceii, compune paraclisul Maicii Domanului.

Cu secolul al XV-lea, epoca imnografilor se poate considera încheiată căci, deși mai apar unele nume, ele rămân nerepresentative.

Între autorii de cântări ai Bisericii Apusene, îi amintim pe Sfântul Ambrozie al Milanului (+397), autor printre altele al imnului "*Pe Tine Dumnezeule, Te lăudăm...*" și cel care a introdus cântarea antifonică în Biserica Apuseană, pe Celestin (+432) și pe Leon cel Mare (+431), episcop al Romei. De asemenea, nu trebuie să-l uităm pe papa Grigore cel Mare Dialogul (+604), autorul *Liturghiei darurilor mai înainte sfințite*, care se săvârșește în timpul zilelor de peste săptămână din în Postul Mare, (afară de sâmbete și duminici, de luni și marți din prima săptămână a Postului, de Joia și Vinerea Patimilor), și cel care a uniformizat cântarea Bisericii de Apus.

Am considerat necesară această abordare în plan evolutiv a cântărilor bisericești, în dorința de a le face mai accesibile și din punct de vedere teoretic, neuitând faptul că muzica bisericească este, trebuie să fie privită ca o formă esențială în manifestarea religioasă.

Această concluzie reiese clar, chiar dintr-o primă motivație. Cântarea are proprietatea de a ne ajuta să înțelegem mai bine textul cântat, ea subliniind prin accente cuvintele mai însemnate, iar prin linia melodică, prin "glasul" în care se cântă, putem pătrunde în atmosfera de taină a sensurilor profunde ale imnului respectiv. Cântările slujbelor Bisericii, fie din Octoih, Triod, Penticostar ori Mineie, cuprind adevăruri religio-morale ce explică, susțin și apără doctrina ortodoxă împotriva deformărilor eretice și sectare, constituind un serios mijloc de educație în învățătura Bisericii. Cunoștințele astfel dobândite, contribuie la cultivarea și implicit, la purificarea sufletului. Se întărește prin cântare credința, se înduplecă mai ușor voința, și se poate renunța mai ușor la individualism. Se dezvoltă prin cântare sentimente superioare de sfințenie, cântarea în comun având menirea să cultive și să întărească unitatea și comuniunea dintre credincioși. Ea face să dispară dintre membrii Bisericii orice deosebire și dezbinare, îi unește într-un singur gând și într-o singură voință, căci fiecare credincios în parte primește conștiința de "mădular al Trupului Bisericii", făcându-l astfel să trăiască un profund sentiment de comuniune cu frații lui de credință, integrându-se de bună voie, conștient și afectiv, în comunitatea din care face parte. Comuniunea astfel realizată în biserică, se va extinde și în viața de fiecare zi a parohienilor, împlinindu-se astfel cuvintele fericitului Ieronim care, în "*Cartea către Marcel*", spunea: "*La noi toate-s simple, și tăcerea e întreruptă numai prin cântarea*

psalmilor. Întoarce-te încotro voiești: plugarul cântă Aliluia, secerătorul se desfată cântând psalmi, și vierul cântă ceva de a lui David. Acestea sunt cântările favorite ale lor”.

BIBLIOGRAFIE

1. **BOȘTENARU, Diac. Drd., I.**, *Muzică și cult în Biserica Ortodoxă*, în rev. „*Studii Teologice*”, nr. 1-2/1971.
2. **BRANIȘTE, Pr. Prof. Dr., Ene.** *Liturgica generală*, Ed. II, București, 1993.
3. **BREHIER, Louis**, *Civilizația bizantină*, Ed. științifică, București, 1994.
4. **CIOBANU, Gh.**, *Muzica bizantină*, în „*Studii de muzicologie*”, vol. VI, Editura Muzicală, București, 1970.
5. **COMAN, Pr. Prof., I. G.**, *Patrologia*, București, 1956.
6. **POPESCU, Pr., LAURENȚIU M.**, *Cântarea obștească în Biserică*, în rev. „*Mitropolia Olteniei*”, nr. 7-8/1976.
7. **POPESCU-PASĂREA, I.**, *Muzica bisericească*, studiu publicat în *Muzica românească*, Cartea sindicatului artiștilor instrumentiști din România, scrisă de Prof. P. Nițulescu, București, 1939.
8. **ȘOIMA, Pr. Prof., Gh.**, *Funcțiunile muzicii liturgice*, Sibiu, 1940.
9. **VINTILESCU, Pr. Prof. Petre**, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. Pace, București, 1937.

**DESPRE SECULARIZAREA ȘI DESACRALIZAREA
IMAGINII RELIGIOASE ȘI A LIMBAJULUI RELIGIOS
ÎN EXPRIMAREA MASS-MEDIA DIN PERSPECTIVA
VIETUIRII ȘI TRĂIRII DUHOVNICEȘTI**

Drd. Stelian GOMBOȘ
Oradea, ROMÂNIA

Abstract

This study highlights the reality that *the media* is a huge challenge for the sincere Christian, desirous of spiritual life. If in order to live spiritually, the Christian strengthened by grace must bear the fight with evil impulses of a character paralyzed by sin, the media pushes him in the exact opposite direction, that of a true deep passion. The more we appeal to media and *the more complex* the media is, the stronger is the negative impact being an illusion and a utopia to believe that someone may be invulnerable. The postmodernism in a *multimedia society* is a major threat to *the mission* and life of the Church of Jesus Christ. Also, *desacralization*, relativization and secularization is an attempt on *life and human being* aimed at transforming the human being into a profane and profaned or *profanatory reality*, self-sufficient and in a permanent search for just the earthly fulfillment.

Keywords: *The media, multimedia society, profanatory reality, the more complex, desacralization, life and human being, the mission.*

Introducere

Din a doua jumătate a secolului al XX –lea, cultura occidentală, apuseană s-a remarcat ca o cultură deschisă, plină de întrebări, profană, fără autoritate spirituală, duhovnicească recunoscută și fără ideologie religioasă dominantă și unificatoare. Domeniile existenței colective, precum politic, economic, social, politic, cultural, s-au eliberat, treptat, de creștinism. Statul și viața economică se situează, de acum înainte, în afara sferei așa zis „religioase”. Statul nu pretinde să controleze Biserica sau Bisericile și nici invers. Filosofia nu mai servește de

multă vreme teologia. Pentru o aceeași realitate există mai multe modalități de abordare, interdependente unele de altele și fără organizare unică. Fiecare știință depinde de propriile norme, iar „religia” a devenit de mult un compartiment al culturii, pe aceeași direcție cu celelalte compartimente: științific, filosofic, psihologic, sociologic, estetic...

Societatea devenită secularizată cunoaște o ideologie difuză, lipsită de constrângeri, dar, care pătrunde sufletele simple, mai cu seamă prin intermediul mass-media. Este, în acest fel, prezentat sistemul de lectură al unei lumi (de)limitate la ea însăși, un fel de empirism al vizibilului și de subiectivism al plăcerii. Însă individul, eliberat fiind de comunitarismele greoaie și protectoare ale culturilor vechi, dar statistic, nu mai are vreo speranță ori nădejde eshatologică și de comuniune, deoarece se limitează numai la prezent. Doar un semn natural deosebit îl mai trezește din când în când, spre ideea divinității. Ignorând „cerul”, omul de astăzi regăsește „pământul”. Dezvoltarea tehnicii a permis și îngăduit ori tolerat un fel de explozie a societății urbane. Pământul, erosul, corpul sunt frenetic exaltate împotriva unui creștinism care, de-a lungul timpului, n-a încetat să se detașeze de ele, fără să le anuleze, ci să le recunoască ineficiența în colucrarea cu dumnezeirea. Astfel, în interiorul omului, apar diverse tensiuni, cu toate că el crede că este suficient să fie sătul și static și inert.

Foarte puțini ai observat că cultura occidentală ori apuseană, în momentul în care tinde să-și asume toate aspectele „aventurii umane”, intervine în structura altor culturi, afectând mai întâi spiritul acestora și, în final, propria sa moștenire culturală. Sunt cunoscute deja efectele sau consecințele ambigue, însă redutabile, ale unei asemenea civilizații¹. 20% din consum, 80% din resursele planetei. Societățile bogate din „nord” sunt într-un contrast enorm cu societățile sărace din „sud”, devastate de molime numite „naturale”, dar și cu societățile schimbătoare și haotice din „est”. Mai mult decât atât, această sciziune și fracțiune este prezentă și în interiorul fiecărui tip de societate: „nordul” are proscrisii săi, „sudul” are îmbogățiri peste noapte iar „estul” are îmbogățiri de tip mafiot.

Gândirea instrumentală, prin mașinile sale de vise, de la televiziune până la „spațiile virtuale”, penetrează și condiționează psihismul colectiv, anulând marile referințe simbolice, care nu au încetat să protejeze și să anime ori să însuflețească umanitatea. Să luăm, de exemplu, relația masculin-feminin, compromisă până acolo încât homosexualitatea se popularizează și se glorifică,

¹ Studiind cu atenție modul de cucerire a populațiilor precolumbiene de către iberici și felul de guvernare a britanicilor în India, ne dăm foarte bine seama de amprenta lăsată de cultura europeană și de influențele orientale asupra gândirii europene.

lesbianismul este considerat ca fiind ceva absolut normal, iar relația paternitate – filiație sau maternitate – filiație este denunțată ca fiind opresivă și face acum obiectul unei nostalgii fuzionale a incestului. Ce educație poate primi un copil crescut într-un astfel de mediu, năpădit și asediat ori invadat de forme neînchegate, incoerente, droguri și hedonism, ce provoacă un fel de surescitare sodomistă? În felul acesta se poate distruge foarte ușor o cultură. Prin urmare, ceea ce trebuie afirmat cu tărie și cu mult curaj ori convingere, fără a se pune problema consecințelor, este că tot ce se poate obține prin mijloace tehnice (con)duce la distrugerea naturii și la riscul sinuciderii umanității, a omenirii: pătura de ozon scade zilnic, cerul se destramă, pământul se cutremură – precum a făcut acum în Japonia, apar nenumărate manifestări ale naturii pe care nu le poate controla nimeni, masa acvatică este poluată, specii de animale și plante, cu alte cuvinte flora și fauna, dispar în mod iremediabil, iar omul, în pofida tuturor acestor realități și evidențe se compromite și se complăce în „succesul său”.

Civilizația noastră, care respinge și critică dur și cu vehemență revelația biblică², este preocupată de neant, iar moartea, oricât ar fi de respinsă ca idee, neliniștește și fascinează. Mult timp, deși progresul științei și tehnicii n-a știrbit cu nimic etica tradițională, aceasta se destramă treptat și ai senzația unei găuri negre ce se deschide în chiar inima culturii noastre, lăsând cale liberă doar spectaculosului, senzaționalului, reîncarnării, erotismului, violenței și drogului. Învierea este lăsată în uitare, indiferență și ignoranță. În acest fel survine nihilismul, care pare a fi categoria sintetică paradigmatică a modernității filosofice. Nihilismul neagă orice sens existenței, îi refuză acesteia orice fundament, refuză dreptul la existență oricărui adevăr obiectiv, proclamă totala lipsă de scop în ampla devenire umană și cosmică. Din el se naște, în plan moral, scepticismul în ceea ce privește valorile, sensul, certitudinile.³ „Nihilismul” este un termen semantic care (împreună cu alții precum: „anarhism”, „scepticism”, „ateism”, „pesimism”) este prezent în gândirea occidentală, apuseană chiar dintru începuturi. A intrat în cultura europeană când scriitorul rus Feodor Dostoievski și

² Canale și posturi de televiziune precum Discovery și National Geographic, redau nenumărate reportaje și interviuri cu diferite personalități prin care se caută numai argumente raționale în evenimentele biblice, scripturistice produse și comparații cu diferitele credințe religioase antice existente la începutul creștinismului, observându-se în mod clar și limpede un interes pentru literatura apocrifă și curente dualiste, care nu fac altceva decât să desacralizeze Biblia ori să treacă evenimentele scripturistice pe un loc secundar și speculativ.

³ Giandomenico Mucci, *Il nichilismo nell'Enciclica „Fides et Ratio”*, în Civv. Catt., I, p. 359 – 369, (traducere de Par. Arhim. Dr. Teofil Tia de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia).

filosoful german Frederich Nietzsche l-au folosit pentru a diagnostica condiția omului modern. De atunci termenul (ca are ecourile și reverberațiile unui ateism radical) este acceptat unanim ca fiind „negare a transcendenței”.⁴ Cu alte cuvinte, adică, nihilismul teoretic apare în reflecția lui Nietzsche ca o consecință a discreditării celor mai înalte valori ale existenței: Dumnezeu, sufletul, libertatea, nemurirea.⁵ În viziunea și percepția lui Heidegger el este „sentimentul lipsei de valoare a toate”. Se manifestă în primul rând ca lipsă a sensului în întreaga devenire și evoluție, apoi ca faliment al proiectului de găsire a unui sens comun și profund întregii deveniri, ca refuz al recunoașterii existenței unei lumi metafizice care transcende lumea sensibilă, pământească...⁶

Revenind însă, la tema și subiectul nostru principal, vom susține că în ziua de astăzi tot ceea ce înseamnă valoare poate fi evaluat prin bani. Aceste hârtii, elemente efemere, au devenit fundamentul social – economic, accepta și aprobat în mare măsură de către toți. Majoritatea acțiunilor este subordonată și subjugată acestui țel, de a face bani, care se transformă încet în stări, în arhetipuri inefabile, devin parte a ființării. Profilul și cursa ori capcana nebunească după puterea iluzorie și amăgitoare pe care ți-o oferă banii, sunt câteva dintre coordonatele principale și principiale ale acestui nou secol și mileniu. Ceea ce este foarte trist este faptul că și Biserica, ca instituție, se modelează și adaptează pe zi ce trece după o societate „scăpată de sub control”, secularizată până în străfundurile ei, în loc să se întâmple invers, societatea să fie cea care se ghidează și orientează după Biserică. Astfel, Biserica apare ca o corabie a mântuirii în valurile secularizării și

⁴ Nihilisti „clasici” sunt Raskolnikov din „Crimă și pedeapsă” sau aristocraticul Ivan din „Frații Karamazov”.

⁵ Termenii de „scop”, „unitate”, „ființă” nu mai transcend lumea sensibilă. De aceea nucleul teoretico-existențial al nihilismului constă în lipsa oricărui scop, în convingerea fermă privitoare la imposibilitatea de a susține teoretic existența unor valori supreme, în prăbușirea valorilor metafizice, morale și religioase, în special a celor proclamate și apărate de creștinism.

⁶ Această nouă percepție arealității are loc „la sfârșit de modernitate”, după ce modernitatea a fost calificată ca fiind „o splendidă auroră” de Martin Hegel; pe de o parte, Revoluția Franceză a dat naștere libertăților moderne și conceptului de „drepturi ale omului”; a încheiat epoca absolutismului și a despotismului tiranic; privitye „în mare” lucrurile, Revoluția a părut un gigantic pas înainte al omenirii, în direcția libertății și a progresului, a acomodării cu adevăratele valori; pe de altă parte, nonvaloarea colosală promovată a fost radicala laicizare a gândirii și a viețuirii umane, secularizarea atee și indiferența religioasă, care l-au exclus pe Dumnezeu din viața publică și din conștiința individuală, calificându-l drept „irelevant”. Cfr. *Editoriale: Riflessioni critiche sulla Rivoluzione Francese, în Civv. Catt., 1989, IV, 6 (q. 3343), și Cristianesimo e Rivoluzione Francese, în Civv. Catt., IV, 1989, 117. (q. 3344)*, (traducere de Par. Arhim. Dr. Teofil Tia de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia).

în furtuna desacralizării. Biserica nu mai poate să se impună și își restrânge lucrarea ei la o comunitate foarte mică de credincioși. Ea este discreditată pe zi ce trece și încep să facă compromisuri, care au ca punct central și prioritar tot „banul”.

Datorită libertății excesive și necontrolată acordată presei, după opresiunea comunistă, și datorită tendințelor ascunse ale unor jurnaliști, s-a ajuns, la ora actuală, la folosirea unui limbaj prozaic la adresa instituțiilor bisericești ortodoxe și a reprezentanților acestora. Cauza și pricina este foarte clară și limpede: lipsa de credință a jurnaliștilor sau tendința confesională și discreditarea persoanei sau instituției prin mijloace care să atragă atenția publică spre ceea ce s-a scris ori s-a filmat. Mijloacele necinstite, neonestе și netransparente pe care pe care le folosesc demonstrează și confirmă atât lipsa de profesionalism, cât și tendința de a scoate în evidență „marile” lipsuri și scăderi ale conducătorilor spirituali și duhovnicești ori bisericești. Biserica este acuzată mereu că nu se implică suficient și eficient în societate, iar slujitorii sunt terfeliiți în presă și televiziune, ca unii care parcă nu ar fi deloc conștienți de misiunea pe care o dețin și o exercită, cu timp și fără timp. Cazurile rare ce apar datorită neglijenței vreunui dintre ei sunt dramatizate, generalizate, speculate și expuse într-un mod exagerat și extrem. În timpul marilor sărbători și prasnice creștin – ortodoxe apar foarte multe reportaje care nu au nimic comun cu semnificația religioasă a sărbătorii respective. Oprindu-se doar asupra tradițiilor populare și folclorice, care sunt reminiscențe ale vechilor culturi antice, reporterii nu amintesc de frumusețea religioasă și spirituală a sărbătorii sau de faptul în care se pregătesc, din punct de vedere duhovnicesc, creștinii pentru întâmpinarea prasnicii. În felul acesta ignoră tot ceea ce are sublim și spiritual sărbătoarea respectivă, determinându-i pe nenumărați oameni să-și irosească timpul prin marile magazine și supermarket-uri pentru tot felul de cumpărături și cadouri, comercializând, în acest mod, toată sărbătoarea respectivă, în loc să se pregătească mai întâi duhovnicește⁷ și apoi să se preocupe de cele ale mesei.

Mai mult decât atât, frumusețea miresei lui Iisus Hristos, adică Biserica Sa cea Sfântă – Cetatea pe care nici porțile iadului nu o vor birui, o batjocoresc, o profanează, o pângăresc și o desacralizează.⁸ În nebunia exprimării lor îi

⁷ Dintre cei care primesc Taina Spovedaniei în cele două posturi mari ale anului, Postul Mare și Postul Nașterii Domnului, nu sunt mai mult de 15% din totalul creștinilor ortodocși, incluzând aici și copiii. Este posibil să fie un procent mai ridicat în mediul rural, dar nu depășește aproximativ 30% din totalul creștinilor dintr-o comunitate.

⁸ Așa a procedat Emil Moise lovind în icoane, așa a făcut Alina Mungiu Pppidi, așa facem noi toți atunci când privim spre ceva murdar.

determină pe oameni să se scârbească de Ea, ca nimeni să nu își mai dorească o asemenea mireasă, care, de fapt, este propria noastră mântuire. În acest fel procedează toți cei care de sărbătorile Învierii Domnului și Nașterii Domnului dau pe posturile de televiziune, de nenumărate ori, imagini de discreditare și desacralizante, precum modele de magazine pline, mese cu îmbuibare de mâncare și băutură, petreceri mari, locuri de vacanță peste tot, nu de rugăciune, știri despre crime și sinucideri, știri despre preoți și monahi care se îmbogățesc și păcătuiesc sau care se răzvrătesc, spre a întina ori murdări sfintele sărbători și a ne determina să ne scârbim de cele ce fac „popii” în biserică și de Dumnezeu. În acest mod oamenii petrec liniștiți în timpul marilor sărbători, se distrează, mănâncă și beau de toate, unii petrec în locuri și zone necreștine, iar la sfintele slujbe participă aceeași credincioși cunoscuți, cu conștiința curată și respect față de Biserică.⁹ Spre exemplu, Crăciunul, care este o sărbătoare a nașterii și vieții, cu toate că de-a lungul timpului a fost profund folclorizat, acum au apărut pe micile ecrane și „crăciunițele”¹⁰, personaje pe cât de roșu, pe atât de sumar îmbrăcate, care îmbogățesc decorul desacralizării prin împărțirea de cadouri, cu iz și cu scop pur comercial. În acest chip se fac tot felul de reclame la diferite produse, unele cu promoție, se vorbește despre renii lui Moș Crăciun, despre animalele ce se sacrifică de Ignat, iar despre semnificația religioasă nu se spune absolut nimic. Totul este un show plătit de interesele comercianților și a auditorului.

Prasnicul cel mare al Sfințelor Paști¹¹ este tot la fel de mediatizarea prin obiceiurile privind pictarea oului, frământarea cozonacului și prepararea mielului. Mai mult, pe linie occidentală, unde Paștile, pentru cei mai mulți, nu constituie altceva decât un consum crescut de dulciuri, a invadat micul ecran „iepurășul”, care nu are absolut nimic comun cu tradițiile românești, cu atât mai puțin privind această mare sărbătoare, ce reprezintă biruința vieții asupra morții. În timpul celorlalte sărbători mari, în care sunt cinstiți mucenicii și mărturisitorii lui Iisus Hristos, se scot în evidență toate obiceiurile extracreștine și superstițiile,¹² cu

⁹ Aproximativ 83% din populația României este creștin ortodoxă. Dacă un membru din fiecare familie ar participa la Sfânta Liturghie în marile sărbători, vă dați seama câți creștini ar trebui să fie într-o biserică la un moment dat. Cu toții ne bucurăm că bisericile sunt pline în duminici și la marile prasnice, însă, la un calcul atent și minuțios, dacă între 7% și 10% participă activ la slujbele bisericesti, din totalul creștinilor.

¹⁰ Aceasta este o conștiință a desacralizării altarului prin hirotonirea femeilor.

¹¹ Datorită americanizării vieții sociale românești s-a scimbat și pronunția corectă a cuvintelor. Menționăm, împotriva tuturor aceluia care au denaturat sensul calendaristic al termenului „Sfintele Paști”, că acest termen se scrie și se pronunță cu „i” și nu „e” (Paște).

¹² Mai cu seamă cele legate de anul nou, dragobete, drăgaica, sântion, sântilie, sâmedru și altele...

diferite reminiscențe ale tradițiilor religioase antice și reminiscențe dualiste de factură bogomilă, care pierd adevărata semnificație a sărbătorii prin exprimarea desacralizată a jurnaliștilor și ziariștilor. Nu este amintită nici măcar viața și activitatea sfântului sărbătorit. Prin această desacralizare a Bisericii, Iisus Hristos și Biserica nu își pierd sacralitatea, însă își retrag progresiv sfințenia din sufletele și din viețile celor care dau și care primesc în mintea și în inima lor desacralizarea. Chiar dacă nu sunt împotriva lui Iisus Hristos și a Bisericii, oamenii care se supun, cu sau fără voia lor, imaginilor și cuvintelor desacralizante și secularizante, își pierd, la rândul lor, sfințenia, fiindcă își pierd, de fapt, inocența cerească. Asemenea oameni secularizați și desacralizați, voalați sufletește, suntem noi toți. Am ajuns să fim oameni despre care aproape că se poate spune că nu mai avem nimic sfânt în noi, și, pe drept cuvânt, în prea multe cazuri.

Nu trebuie să încurajăm mediocritatea, nu trebuie să încurajăm limbajul facil, nu trebuie să încurajăm banalitatea.¹³ Niciodată nu vor create opere de artă prin intermediul banalității, niciodată un limbaj vulgar nu va reuși să susțină și să enunțe mari devăruri. Rafinamentul conținutului este cel mai bine exemplificat de rafinamentul exterior. În absența acestuia din urmă, judecățile cele mai elevate sunt în van. Gânditorul care nu știe să devină la nevoie un bun orator nu este un gânditor înțelept. De aceea, mai mult ca oricând, trebuie să ne cultivăm intelectul și să devenim nu doar buni oratori ci foarte buni mărturisitori. Asaltul și invazia mundanului a destabilizat componenta sacră a vieții omului. Miturile și-au pierdut de mult componenta simbolică, sensurile ascunse nu mai sunt căutate, societatea se bazează în exclusivitate pe învelișul exterior, superficial. Intruziunea bruscă și pripită a sacrului¹⁴ în profan se rezumă la existența televizorului. Oamenii refuză să mai sintetizeze și să mai selecteze informația, ei vor să primească totul de-a gata, ei vor să nu mai facă nici un efort de înțelegere, problematizare și dezbateri. Formatorii de opinie dețin controlul, însă, din păcate, și ei, la rândul lor, refuză să își asume misiunea de culturalizare și formare religioasă, refuză să „formeze” un public nou, mulțumindu-se să se complacă în această supraabundență de imagini și de limbaj, inutilă și distrugătoare. Ceea ce e trist este că nimeni nu încearcă să evadeze din această stare de somnolență culturală și religioasă, pentru că toți au, pentru moment, „lucruri” mai importante

¹³ Folosite frecvent de către tot felul de ziare care abia așteaptă să prindă cu camera ascunsă reprezentanți ai Bisericii și să-i critice în modul cel mai dur pe toți.

¹⁴ Când folosim noțiunea „sacru” ne referim și la conotația culturală a termenului, la acea calitate pur omenească ce ne ridică deasupra oricărei alte ființe vii, adică rațiunea.

de făcut. Trebuie să învățăm să acționăm cu toată tăria și fermitatea pentru îndreptarea acestor neajunsuri. Să înțelegem și să învățăm să ne apărăm punctele de vedere și onoarea, să învățăm să fim noi înșine, să învățăm să nu rămânem captivi într-o paradigmă eronată și înșelătoare numai pentru că vrem cu orice preț să urmăm modelul celorlalți, doar pentru că dorim cu orice preț să fim acceptați de ceilalți, nu trebuie să coborâm ștacheta doar pentru a-i lăsa pe cei mai puțini înzestrați să pătrundă pe sub ea. Religia și cultura nu trebuie să fie vulgarizate pentru a fi accesibile, fiindcă rolul religiei și culturii este să îi facă pe oameni să se autodepășească. Nu trebuie să le oferi totul pe tavă, trebuie să îi inviți la căutare, întrebare și cercetare pe cei care vor să afle mai mult. Lupului nevăzut nu-i va ajunge niciodată prada sa. Va răcni și va scrâșni din dinți până când va fi sigur că nimeni nu va dobândi ori căpăta ce i s-ar fi convenit lui. Asemenea sunt cei care vin și ne învață altceva decât Biserica și strămoșii, încercând să ne facă să ne îndoim de valoarea și de dreptatea învățăturilor creștine prin tot felul de teorii umaniste și nihiliste, deja falimentare, dar interesante și seducătoare. Deși aparent raționale, așa cum cum a fost și îndemnul șarpelui către Eva de a mușca din măr, asemenea idei au fost urzeala pe care s-a țesut cel mai alineant secol din istoria omenirii, respectiv secolul XX. Dacă nu știm să facem față unor asemenea idei, atunci să ne legăm de catargul înțelepciunii și al credinței, spre a nu fi robiți de iluzia științei. Mai bine este să se irosească niște „idei bune”, decât să pierdem mântuirea.

Acceptând desacralizarea, ne lipsim pe noi înșine de sfințenie și sacralitate, căci Dumnezeu este singura sursă a sfințeniei, iar lipsindu-ne de sfințenie, ne lipsim de haina curată și luminoasă a credinței și devenim noi înșine lupi pentru ceilalți, pe care îi desacralizăm fie și prin simpla noastră prezență de ființe desacralizate, nefiind nevoie să le mai facem vreun rău. Ne aflăm în mijlocul unei „noi ere”. Este posibil ca, în viitor, planeta să se unifice și liniștea să se instaleze la nivel politic, social și economic. Atunci vor fi puse, probabil, ultimele întrebări. Atunci va veni vremea acestor mari „războaie ale spiritului” pe care le-a anunțat Nietzsche. Doar un creștinism profund renovat va putea înfrunta aceste provocări. Un creștinism al divino-umanității în care vor putea să-și găsească loc toate celelalte credințe religioase și spirituale, inclusiv umanismul occidental modern, un creștinism care le va aminti tuturor că Dumnezeu nu merge fără om, iar comunitatea se înscrie în inima omului, un creștinism care va reaminti că omul nu-și poate împlini umanitatea decât unindu-se cu Dumnezeu, Care s-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu, după har și să-l poată înțelege, un creștinism care să transmită permanent și continuu că Iisus Hristos unește divinul, umanul și cosmicul, în lucrarea Duhului, un astfel de creștinism

poate salva întreaga umanitate. De aceea, ca și creștini suntem toți responsabili de salvarea umanității, inclusiv prin oprirea desacralizării și secularizării, ori profanării.

1. Mass-media – un „amvon” abandonat?!...

Vorbind despre mass-media și urmărind unul din scopurile sale principale, putem zice că ne „furnizează” o imagine despre om așa cum este el în realitate, valide ocazii de reflecție critică asupra condițiilor concrete în care acesta își duce și își trăiește viața: implicarea în social, denunțarea și deconspirarea violenței, a marginalizării, a războiului și a in justiției.¹⁵ Ea ar trebui să fie preocupată de soarta omenirii, provând acele valori universale pe care Biserica le propune societății; numai în acest fel mass-media poate contribui decisiv și hotărâtor la răspândirea și popularizarea valorilor prin mijloacele de cel mai mare impact asupra publicului larg.¹⁶ Regizorii, de pildă, au preluat foarte mult din rolul marilor autori de beletristică și artiști ai veacurilor trecute, fiindcă sunt astăzi „ambasadori” pe lângă alte culturi ai unei viziuni despre lume, impregnată de valori născute din umanismul creștin.¹⁷ Uneori ei însă au fost puși în situația de a surprinde tocmai criza acestor valori. Cei care acționează în lumea aparte a mass-mediei trebuie, în calitatea lor de „atleți” privilegiați ai comunicării, să se arate deschiși dialogului cu realitatea care-i înconjoară, să încerce să sublinieze

¹⁵ Volumul îngrijit de Franz Joseph Eilers și Roberto Giantanelli, *Chiesa e comunicazione sociale. I documenti fondamentali*, Torino, Editrice Elle di Ci, 1996, ne prezintă, de-a lungul a peste 500 de pagini, toate documentele Bisericii Romano-Catolice referitoare la comunicarea socială și implicarea Bisericii în complexa realitate a mass-mediei.

¹⁶ Biserica ar trebui să promoveze, prin luările de poziție ale exponenților săi, o mass-media orientată spre surprinderea realului, iar nu una a evaziunii în fantastic. Sunt foarte importante atât opțiunile morale cât și cele estetice. Există o lecție pe care realul ne-o dă, și aceasta ar trebui redată de mass-media. Biserica ar trebui să încurajeze un realism deschis față de valorile spiritului...

¹⁷ Antonio Orazio, *Teologia e umanesimo ateo. Il passaggio dal confronto al dialogo, eredita della „Gaudium et Spes”*, în *Civv. Catt.*, 1992, III, p. 365 (q. 3413) (traducere de Par. Arhim. Dr. Teofil Tia de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia).

18 Conceptul de „cinematografie – vehicul de cultură” a fost una din temele preferate ale papei Ioan Paul al II – lea: „Valorile umane și religioase care merită atenție specială sunt prezente nu doar în filme care fac directă referința la tradiție creștină, ci și în filmele născute în diferitele culturi și religii, confirmând importanța cinematografului ca vehicul de interschimburi culturale și perpetuă invitație spre deschidere și spre reflecție la realitățile străine de mentalitățile și formarea noastră”. De altfel și Părinții primelor secole elogiau virtuțile naturaliter christianae din care găseau „semințe” în operele marilor scriitori păgâni...

evenimentele mai importante pe care le trăim, stimulând la reflecția critică asupra lor.¹⁸

Mass-media în general și cinematografia în particular pot deveni un instrument al misiunii Bisericii în lume. Biserica îi îndeamnă pe regizori, cinești și pe toți cei care, la diferite nivele, recunoscându-se și revindicându-se drept creștini, lucrează în complexa și eterogena lume a mass-mediei, să acționeze în totală coerență cu propria credință, luând inițiative curajoase în planul producției de programe TV și radio, pentru a face mai prezent, mai simțit și mai eficient mesajul creștin în lumea mass-mediei. Ideea de a transforma ecranul cinematografic sau TV¹⁹ într-un amvon de la care să se proclame în lume mesajul creștin a dinamizat mulți creștini (preoți, laici și credincioși), care în diferite perioade ale istoriei s-au lansat cu mult zel în acest dificil plan al apostolatului, social și comunațional. Mass-media constituie, într-un mod indubitabil, un instrument valid de acțiune pastorală, chiar și când vorbim despre realizări, produse ori emisiuni care nu-și propun în mod explicit răspândirea mesajului evanghelic. Este foarte importantă însă mentalitatea de fundal a mesajelor televizate: aceasta ar trebui să fie în armonie și simfonie cu valorile promovate de creștinism, iar nu în contrast și antinomie cu ele. Astăzi, asistăm, din păcate, la o propunere la scară planetară și mondială, datorită și datorată televiziunii, a unui model de om „aplecat” spre realizarea obiectivelor imediate, în linia tripticului: sex, bani, succes (sau cei trei „s”: sex, sânge și scandal) care se situează exact la opusul mesajului evanghelic, spiritual și duhovnicesc sau mântuitor.

2. Despre trăirea duhovnicească care este nevoița de a intra în firescul viețuirii creștine

A fi creștin ortodox nu înseamnă a adera la o ideologie ci înseamnă a trăi în Biserică viața duhovnicească pe care ne-o oferă și dăruște Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, „*viața cea nouă cu Iisus Hristos și în Hristos condusă de Duhul Sfânt*”²⁰. Viața duhovnicească îmbracă întraga existență și înseamnă trăirea vieții de zi cu zi în comuniune cu Dumnezeu sub călăuzirea Duhului Sfânt, așa încât orice act al nostru să fie un act duhovnicesc, adică

¹⁹ Limbajul cinematografic adeseori recurge la reprezentări non-directe și simbolice, care nu sunt ușor de înțeles pentru publicul larg: Este cazul filmului lui Andrei Tarkovski și Krzysztof Kieslowski din Europa de est.

²⁰ Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, traducere de Nicolae Grosu, București, Editura Paideia, 1994, p. 7.

inspirat de Duhul Sfânt spre împlinirea voii tatălui așa cum a fost descoperită de Fiul. Trăirea duhovnicească aduce odihnă, pace și bucurie deoarece înseamnă dobândirea harului Duhului Sfânt care întipărește chipul lui Iisus Hristos în inima noastră și ne face asemenea Lui, este intrarea într-un firesc al viețuirii ortodoxe care ne face fericiți și liberi. Cu toate că reprezintă firescul viețuirii ortodoxe, deoarece firea omenească s-a pervertit din cauza păcatului, viața duhovnicească nu poate fi trăită fără ajutorul lui Dumnezeu și fără efortul omului de a împlini voia lui Dumnezeu. Omului pățimaș viața duhovnicească i se pare ostenitoare și solicitantă, plină de îngrădiri și fără bucurie deoarece angajarea în trăirea ei este o nevoie, un efort și o jertfă, o silire a voinții proprii care nu înclină spre împlinirea voii lui Dumnezeu ci spre păcatul ce promite plăcere. Lipsit fiind de har din cauza păcatului, pățimașul nu înțelege că, după cum subliniază Sfântul Maxim Mărturisitorul, nu există decât o singură bucurie, „*unirea sufletului cu Cuvântul*”, și o unică plăcere, „*dobândirea celor dumnezeiești*”²¹. El nu-și caută împlinirea în Dumnezeu ci se iubește pe sine (într-un egoism și egocentrism sau filavtie) și realitatea sensibilă, scoțând din sine și din aceasta, în principal prin mijlocirea simțurilor, deci a trupului, plăcerile și desfătarea²². Dar, „*Cel ce se îngrijește de mântuirea noastră a înfipt în mod providențial în plăcerea adusă de simțuri, ca un mijloc de pedepsire, durerea, prin care s-a zidit în chip înțelept în firea trupului legea morții, ca să limiteze nebunia minții care-și mișcă, potrivit firii, dorința spre lucrurile sensibile*”²³. Și astfel viața omului pățimaș devine o fugă disperată după plăcere și, în același timp, o fugă de durere, fugă care îl îndepărtează tot mai mult de Dumnezeu și de propria lui fire și îl afundă tot mai mult în multe păcate și diferite patimi. Biruitor și învingător fiind asupra păcatului și morții Mântuitorul nostru Iisus Hristos face posibilă trăirea duhovnicească în Biserică de către cei renăscuți în El prin Sfintele Taine. Însă, pentru a trăi o viață duhovnicească, creștinul întărit de har trebuie să-și asume nevoia luptei cu pornirile păcătoase ale firii slăbănogite de păcat, astfel încât să facă din poruncile lui Dumnezeu legea vieții sale. În timpurile și vremurile noastre această luptă duhovnicească ia forme noi deoarece progresul tehnologic a

²¹ *Tâlcuire la Tatăl nostru*, PG 90, 849 D, 901 A, la Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, traducere de Marinela Bojin, București, Editura Sophia, 2001, p. 36.

²² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 12, PG 91, 1112 C, la Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 57

²³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 61, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși (în continuare Filocalia)*, volumul 3, traducere din limba greacă, introducere și note de Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, 2009, p. 380

făcut posibilă o dezvoltare fără precedent a mijloacelor de comunicare în masă²⁴ care schimbă radical lumea în care trăim până acolo încât să putem vorbi despre o lume multimedia, o lume în care mediile de comunicare se suprapun fascinând și captivând mintea omului, modelându-i gândirea și comportamentul.

3. Despre mass-media care tinde să substituie forța și impactul cuvântului lui Dumnezeu asupra vieții omului contemporan

Mass-media a ajuns o prezență atât de importantă în lumea contemporană încât, chiar și în cazul celor care se consideră credincioși, expunerea prelungită la mesajele mediatice tinde să înlocuiască forța și impactul cuvântului lui Dumnezeu asupra vieții lor. Studiile sociologice și psihologice arată că mass-media reușește să domine câmpul vizual și spațiul uman contemporan cu propriile simboluri în detrimentul credinței religioase. Cantitatea uriașă de material simbolic (imagini, informații, idei), caracterul cotidian, persuasiunea și presiunea uriașă a mesajelor mediatice, caracterul public al recunoașterii lor, lipsa timpului de reflexie sunt doar câteva din cauzele care duc la această situație extrem de gravă din punct de vedere spiritual și duhovnicesc.²⁵ Mass-media își asumă astăzi în societate funcțiile pe care în societatea tradițională le avea religia și anume funcția educativă, funcția axiologică și funcția de orientare. Ea „ne spune cine suntem, ne oferă o identitate. Ne învață ce vrem să fim; ne dă aspirații. Ne arată cum să devenim ce ne-am propus; ne conferă tehnica potrivită. Și ne spune ce și cum să ne simțim atunci când nu reușim; ne oferă salvarea. Altfel mass-media modifică calitativ modul în care apar și operează conștiința și identitatea noastră”.²⁶

Efectele și consecințele asupra societății și a fiecărui om în parte a asumării de către mass-media a funcțiilor educativă, axiologică și de orientare au fost identificate de către cercetători ca fiind efectul de agendă, efectul de cultivare și așa numita spirală a tăcerii.²⁷ Efectul de agendă constă în faptul că principalele

²⁴ Prin mijloace de comunicare în masă ori mass-media se înțeleg toate sursele sau mediile de informație publice care ajung la un număr foarte mare de persoane, ca de exemplu televiziune, radio, internet, presă inclusiv aparițiile periodice ca ziare, reviste sau foiletoane...

²⁵ Virgiliu Gheorghe, *Revrăjirea lumii sau de ce nu mai vrem să ne desprindem de televizor*, București, Editura Prodromos, 2006, p. 130.

²⁶ Mihaela Constantinescu, *Post/postmodernismul: Cultura divertismentului*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2001, p. 13.

²⁷ Virgiliu Gheorghiu, *Efectele televiziunii asupra minții umane*, București, Editura Evanghelismos, 2005, p. 224-239.

preocupări mentale ale publicului sunt determinate de agenda mass-media care indică problemele cele mai importante pentru ca, în funcție de această ierarhizare, să ne orientăm în a le acorda atenția corespunzătoare. Posibilitățile de manipulare, atât la nivel social cât și personal, sunt imense și experiența ne arată că se profită din plin de ele. Urmarea principală la nivel personal este înstrăinarea minții într-o lume exterioară și, parțial, ireală transformând omul într-un spectator al marelui spectacol pus pe scena mediatică a lumii, spectator care însă își trăiește într-o măsură tot mai mică propria viață. Efectul de cultivare se referă la faptul că mass-media are puterea de a cultiva în masa publicului opinii, concepții și credințe ce vor influența în mod decisiv și hotărâtor felul de raportare a oamenilor la lume și viață. Realitatea tristă este că, de regulă, aceste opinii, concepții și credințe sunt diferite și variate și chiar divergente cu învățătura creștină. Spirala tăcerii este legată de noțiunea abstractă de opinie publică care, de fapt, este formată, în conformitate cu credințele și interesele lor, de către cei care controlează mass-media. Ea înseamnă că aceia care nu împărtășesc opinia indicată de mass-media ca fiind dominantă tac, chiar dacă sunt majoritari și au tendința de a-și scimba opinia în sensul celei promovate de mass-media.

În condițiile în care, pe de o parte, societatea în care trăim nu este o societate creștină ci una secularizată în care permisivitatea, toleranța și relativizarea valorilor sunt noile dogme²⁸ și, pe de altă parte, câștigul și manipularea sunt de multe ori interesele care stau în spatele și la baza mass-mediei, concurența și dorința de a câștiga audiența duce la difuzarea unor mesaje tot mai nocive care cultivă patimile prin exaltarea erotismului și a violenței, a lăcomiei și a orgoliului, știut fiind faptul că omul pătimăș este foarte vulnerabil la acestea și, de asemenea, că este un bun consumator și totodată, este foarte ușor de manipulat.²⁹ După cum s-a remarcat deja, mass-media în general și televiziunea în special se află „cu câțiva pași înaintea societății pe calea degradării și deteriorării morale, a descompunerii păcatului, devenind model al societății de mâine și pedagog al omului (pos)modern pe calea îndepărtării de Dumnezeu”.³⁰ Omul educat de către mass-media este de fapt omul cel vechi, rob al păcatului,

²⁸ Emilianos Timiadis, *Biserica în climatul social de astăzi*, în revista „Telegraful Român”, anul CXLV, nr. 37 – 40, 1997, p. 3.

²⁹ Excepție de la aceasta este mass-media Bisericii care face notă distinctă în peisajul mediatic contemporan însă are și un impact mai redus asupra publicului larg. În studiul de față, după cum se poate observa, ne ocupăm, în special, de tendința generală a mass-mediei nebisericesti.

³⁰ Virgiliu Gheorghe, *Știința și războiul sfârșitului lumii. Fața nevăzută a televiziunii*, București, Editura Prodromos, 2007, p. 159.

care își caută mângâierea în plăcerile păcătoase și este prins în cercul vicios al fugii după plăcere și al fugii de durere, afundându-se tot mai mult în păcat.

4. Despre mass-media care subminează trăirea duhovnicească

Mass-media este o imensă provocare pentru creștinul sincer, doritor de viață duhovnicească. Dacă, pentru a trăi duhovnicește, creștinul întărit de har trebuie să-și asume nevoița luptei cu pornirile păcătoase ale firii slăbănogite de păcat, mass-media îl împinge tocmai în direcția opusă, a împătimirii. Cu cât apelăm mai mult la mass-media și cu cât mediile de comunicare sunt mai complexe cu atât impactul negativ este mai puternic și este o iluzie și o utopie să credem că cineva poate fi invulnerabil. Pentru a înțelege mai bine la ce ne expunem atunci când ne conectăm internet, de pildă, vom încerca în cele ce urmează să identificăm felul în care mass-media subminează viața duhovnicească.

Referitor la împrăștierea și risipirea minții Sfinții Părinți ai Bisericii ne învață că trăirea duhovnicească presupune liniștirea minții și adunarea ei în inimă și că pentru aceasta este foarte importantă ferirea de tot ceea ce o împrăștie. Mass-media aduce însă o adevărată explozie și un adevărat bombardament informațional asupra minții omului, umplând-o cu informații, de regulă nu doar neimportante ci chiar nocive, nu doar din punct de vedere duhovnicesc ci chiar și din punct de vedere al viețuirii sociale. O mică parte sau chiar nimic din cuprinsul unui buletin de știri ori al unei emisiuni oarecare ne este de folos și ne privește ori ne vizează în mod direct. De cele mai multe ori mass-media profită de curiozitatea oamenilor care este amplificată în mod voit și intenționat de dorința bolnăvicioasă de a intra în intimitatea altora. Și, în acest fel, în loc să se oprească asupra sinelui, să-și identifice păcatele, să se pocăiască și să se îndrepte către Dumnezeu, omul se risipește cuprins fiind de curiozitate deșartă, pierzându-și, în acest mod, pacea sufletului și liniștea inimii. Nu se mai poate aduna și concentra în rugăciune, aceasta devenind, astfel, foarte superficială, definind, în acest fel, relația sa cu Dumnezeu. Cu aproape 100 de ani în urmă, când mass-media era reprezentată numai de presa scrisă și era cu mult mai puțin agresivă decât astăzi, Sfântul Siluan Athonitul avertiza: „Cel ce voiește a se ruga curat nu trebuie să cunoască nici o veste din ziare, nu trebuie să citească din cărți rele ori să afle cu iscodire ceva din viața altora. Toate acestea aduc minții gânduri necurate iar când

omul voiește a le desluși, ele din ce în ce mai mult vor rătăci și vor chinui sufletul”.³¹

Un alt aspect îl reprezintă fondul sonor pe care îl oferă mass-media vieții noastre. Omul de astăzi s-a obișnuit să fie însoțit mereu de mass-media nemaștiind să aprecieze liniștea. Nu înțelege că mass-media îi oferă o falsă senzație de comuniune și că liniștea nu înseamnă o absență ci, dimpotrivă, prezența lui Dumnezeu, șansa regăsirii de sine și a întâlnirii cu Dumnezeu. „Liniștea este o condiție esențială – ne arată Părintele Paisie Aghioritul. Chiar dacă nu s-ar ruga cineva cu cuvinte singură liniștea îi este rugăciune. Ea este o rugăciune tainică și ajută mult pe cel care se roagă, așa cum îl ajută pe om respirația, care este nevăzută. Cel care face lucrare duhovnicească în liniște, se adâncește după aceea în rugăciune.”³²

Cu privire la discreditarea valorilor creștine, într-un amplu și bine documentat studiu despre efectele televiziunii asupra minții umane, Virgiliu Gheorghe demonstrează că principalul conținut al mesajelor televiziunii, al mass-mediei în general, este nihilismul, despre care am mai vorbit în acest material, adică relativizarea și chiar negarea valorilor, în primul rând al celor creștine.³³ Cu alte cuvinte, nihilismul își are cauza în îndepărtarea omului de Dumnezeu până la a nu-I mai recunoaște Creatorului dreptul, puterea sau eficiența intervenției Sale în istorie sau chiar până la negarea existenței Sale și a întregii raționalități pe care Cuvântul lui Dumnezeu a pus-o în lume. „Televiziunea oferă fiecărui în acea pedagogie ce corespunde nivelului de negație pe care-l poate accepta (corespunzător căderii sau îndepărtării de Dumnezeu). Cu mâna pe telecomandă, alegem ceea ce ne atrage cel mai mult, dar și ceea ce putem accepta în momentul de față ca nivel de negație. În timp, mentalitatea schimbându-se, va deveni tot mai probabilă alegerea unor atitudini sau modele de viață corespunzătoare unui studiu superior al negării nihiliste, deoarece odată intrați pe această cale a negării, indiferent de forma în care se manifestă ea, nu se poate decât înainta. Acest fenomen se manifestă cu putere, odată pătrunși în lumea micului ecran, deoarece foarte puțini au puterea de a rezista presiunii seducției și fascinației aproape demonice, care te îndeamnă în mod continuu la însușirea, prin participare

³¹ Arhimandritul Sofronie, *Cuviosul Siluan Athonitul*, traducere din limba rusă de Ierom. Rafail (Noica), Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2009.

³² Cuviosul Paisie Aghioritul, *Cu durere și cu dragoste pentru omul contemporan*, traducere din limba greacă de ieroschim. Ștefan Nuțescu de la Schitul Românesc Lacu din Sfântul Munte Athos, București, Editura Evanghelistos, 2003, p. 188.

³³ Virgiliu Gheorghe, *Efectele televiziunii asupra minții umane...*, p. 240 – 276.

empatică, a unei atitudini nihiliste cât mai avansate. Televiziunea este pedagogul ideal al unei atitudini nihiliste.”³⁴

Același autor scoate în evidență felul în care nihilismul mediatic discreditează valorile creștine.³⁵ Credința cultivată mediatic (fără a include aici mass-media bisericească) nu este cea creștină. Pe de o parte suntem învățați să credem în știință, democrație, instituțiile conducătoare și mai ales în propriile păreri, pe de altă parte este promovată o credință de tip magic, panteist și secretist, în puteri, forțe nevăzute, supranormale, paranormale, extraterestrii etc. Dragostea se identifică cu atracția erotică, smerenia și blândețea sunt semne ale slăbiciunii și neputinței. Ascultarea este negată și ignorată prin promovarea atitudinii răzvrătite și contestarea autorității, iertarea este înlocuită ori substituită cu răzbunarea, înfrânarea este exclusă pentru că subminează controlul ideologic al persoanei umane și consumul. În schimb sunt promovate nonvalorile nihiliste: plăcerea, hedonismul, banii și puterea³⁶, adică tocmai ceea ce Sfânta Scriptură și Părinții Bisericii identifică a fi rădăcinile tuturor patimilor: pofta trupului, pofta ochilor și trufia vieții (I Ioan 2, 16) sau iubirea de plăcere, iubirea de avere și iubirea de slava deșartă. Concluzia analistului și autorului Virgiliu Gheorghe este un mare semnal de alarmă adresat tuturor celor care cred că pot îmbina și împleni trăirea duhovnicească cu televiziunea: „Nu există virtute creștină care să nu fie subminată pe micul ecran, prin cultivarea păcatului și a patimii care i se opune sau, pur și simplu, prin excluderea ei din orizontul de gândire și comportament al eroilor lumii TV. Chiar dacă cineva ar putea identifica în această infinită lume de imagini și mesaje prezența unora care pot fi încadrate mesajului creștin, acestea nu fac decât să sporească forța de persuasiune a televiziunii, prin justificarea actului televizionării ca unul ce poate oferi și ceva folositor. Dar, de fapt, telespectatorii nu conștientizează că tot ce se transmite și se reține de la televizor sunt comportamentele și mentalitățile care apar cu cea mai mare frecvență și care definesc spiritul general al acestui mediu. Privit într-o perspectivă creștină, mediul TV, spiritul acestuia este cea mai bună sinteză a ceea ce este propriu lumii căzute, colecție a faptelor și concepțiilor unor oameni adânciți într-un mod de viață vicios. „Realitatea” de la televizor este complet opusă atmosferei evanghelice a Împărăției lui Dumnezeu sau vieții creștine.”³⁷

³⁴ *Ibidem*, p. 253.

³⁵ Virgiliu Gheorghe, *Știința și războiul...*, p. 153 – 157.

³⁶ Virgiliu Gheorghe, *Efectele televiziunii...*, p. 268.

³⁷ Virgiliu Gheorghe, *Știința și războiul...*, p. 157.

În ce privește cultivarea înțeleșurilor pățimașe ale lumii Sfinții Părinți ai Bisericii subliniază faptul că viața duhovnicească a omului este determinată în mod decisiv și hotărâtor de felul în care își reprezintă în minte lumea și de cum se folosește de aceste reprezentări în ceea ce face în viață. „*Lucrurile*³⁸ *sunt în afară de minte, arată Sfântul Maxim Mărturisitorul, dar ideile lor stau înăuntru. În minte este deci puterea de se folosi bine sau rău de ele. Căci folosirea greșită a ideilor este urmată de reaua întrebuițare a lucrurilor.*”³⁹ Căderea omului și despărțirea de Dumnezeu vine din faptul că, în loc să contemple rațiunile dumnezeiești din creație și să se înalțe astfel spre Dumnezeu, atribuie creaturilor un înțeles pățimaș privindu-le prin prisma iubirii pățimașe de sine și a plăcerii sau a durerii pe care o pot aduce. „*Lucru este de pildă: bărbat, femeie, aur și așa mai departe. Înțelesul este aminitirea simplă a ceva din cele de mai sus. Iar patima este iubirea nerațională sau ura fără judecată a ceva din cele de mai înainte. Înțeles pățimaș este gândul compus din patimă și înțeles.*”⁴⁰ Înțelesul pățimaș constă așadar în asocierea gândului la lucruri și persoane cu plăcerea sau durerea simțuală pe care ne-ar putea-o aduce și care stârnește în noi dorința de posedare sau, din contră, mânia și pornirea violentă împotriva lor. Lupta celui ce dorește să trăiască o viață duhovnicească constă tocmai în despărțirea patimii de înțeles pentru a rămâne gândul simplu cu privire la lucruri și persoane. „*Mintea celui iubitor de Dumnezeu nu luptă împotriva lucrurilor, nici împotriva înțeleșurilor acestora, ci împotriva patimilor împletite cu înțeleșurile. De pildă, nu luptă împotriva femeilor, nici împotriva celui ce l-a supărat, nici împotriva chipurilor acestora, ci împotriva patimilor împletite cu ele.*”⁴¹ Aceasta face ca un sfânt precum Ioan din Kronstadt să poată privi poza unei femei goale dând slavă lui Dumnezeu pentru felul minunat în care a alcătuit o făptură pentru a fi mamă. Omul pățimaș, din contră, are tendința de a amesteca înțeleșurile cu patima și mass-media se folosește de această neputință și slăbiciune și chiar o cultivă. Legarea înțeleșului de patimă în mass-media se datorează mai întâi faptului că produsele acesteia reflectă starea duhovnicească arealizatorilor lor care, de regulă, sunt oameni pățimași. În mod deosebit ecranul (fie televizor sau calculator), prin puterea de atracție și falsa evidență a imaginilor în mișcare, ne

³⁸ Prin lucru în sens larg Sfântul Maxim înțelege toată creația, însuflețită sau nu.

³⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *A doua sută a capetelor despre dragoste*, 73, în *Filocalia*, volumul 2, traducere din limba greacă, introducere și note de Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Stăniloae, București, E.I.B.M.B.O.R., 2008, p. 99.

⁴⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *A treia sută a capetelor despre dragoste*, 42–43, în *Filocalia*, volumul 2, p. 115.

⁴¹ Ibidem, 40, p. 115.

face să vedem lumea cu ochii realizatorilor emisiunilor și filmelor urmărite. Mai mult decât aceasta însă, în mod programatic, mesajele mediatice cultivă înțelesurile pătimase pentru a provoca și produce emoții și astârne dorințe și a deveni astfel atractive pentru public. Publicitatea este prin excelență actul în care se urmărește legarea înțelesului lucrurilor de dorința de a le avea și de plăcere promovându-se ideea că fericirea se dobândește prin consum și posedare. A reduce aspirațiile omului la lucruri, a frustra prin deșeptarea unor nostalgii a căror împlinire este promisă prin consum, a erotiza produsele sunt doar câteva din manevrele publicitare utilizate.⁴² Consecința este că mintea celui supus bombardamentului mediativ se împătumește căpătând deprinderea de a privi lumea și oamenii prin prisma poftei, a dorinței de posedare și dominare. „Ne întrebăm: în ce măsură mai poate telespectatorul să păzească gândul produs de vederea unui lucru sau de amintirea lui, fără să-l lege de o dorință pătimasă? În ce măsură mai poate lupta să-și despătumească mintea, atât timp cât, uitându-se la televizor, aceasta este permanent intoxicată cu imagini pătimase? Efectul vizionării nu poate fi altul decât o întunecare gradată a vederii minții, deoarece toate gândurile pătimase ce întunecă partea poftitoare a sufletului, ce o tulbură pe cea irascibilă, întunecă rațiunea și în final orbesc mintea. Adică omul poate ajunge să nu mai găsească nici un alt sens al existenței afară de acela de a experimenta fiorii plăcerii trupesti, de a posedea lucruri și de a se îmbăta cu ideea că este cineva când, de fapt, doar a reușit să atingă în mod ideal statutul de consumator, care, în viziunea Părinților Bisericii, este o ființă necuvântătoare, supusă vieții instinctive.”⁴³

Referitor la spurcarea minții prin consimțirea cu gândul păcatului, Mântuitorul nostru Iisus Hristos, tâlcuindu-ne felul în care trebuie să înțelegem poruncile lui Dumnezeu, ne învață că săvârșirea păcatului începe la nivelul gândului: „*Ați auzit că s-a zis celor de demult: „Să nu săvârșești adulter”. Eu însă vă spun vouă: Că oricine se uită la femeie, poftind-o, a și săvârșit adulter cu ea în inima lui*” (Matei 5, 26-27). În fața disputei dintre farisei și ucenici cu privire la spălările rituale, Iisus Hristos afirmă cu claritate că consimțirea cu gândul păcatului îl spurcă pe om: „*Căci dinăuntru, din inima omului, ies cugetele cele rele, desfrânările, hoșiile, uciderile, adulterul, lăcomiile, vicleniile, înșelăciunea, nerușinarea, ochiul pizmaș, hula, trufia, ușurătatea. Toate aceste*

⁴² Aceste manevre sunt identificate, descrise și exemplificate la Francois Brune, *Fericirea ca obligație. Eseu despre standardizarea prin publicitate*, traducere din limba franceză și prefață de Costin Popescu, Editura Trei, 1996, p. 24-72.

⁴³ Virgiliu Gheorghe, *Știința și războiul...*, p. 174.

rele ies dinăuntru și spurcă pe om (Marcu 7, 21-23). Părinții duhovnicești dezvoltă tema săvârșirii păcatului arătând că în zămislirea acestuia se parcurg mai multe etape care în esență se reduc la patru: atacul sau momeala, însoțirea, consimțirea și fapta sensibilă. Momeala este nepăcătoasă și nevinovată deoarece nu ține de voia omului, însoțirea nu este întru totul nevinovată dar nu este nici cu totul păcătoasă, dar consimțirea este întru totul păcat deoarece este învoirea cu plăcere a sufletului cu momeala și pe aceasta se străduiesc diavolii să o câștige.⁴⁴

Conectarea la mediile de comunicare înseamnă deschiderea minții față de gândurile transmise de ele, o însoțire a minții cu aceste gânduri. Însă, așa cum am arătat mai sus, mass-media este un propagator al înțeleșurilor pătimase ale lucrurilor. Acceptarea cu plăcere a înțeleșului pătimas înseamnă de fapt consimțirea cu păcatul. Toate acestea se petrec mai ales în fața ecranului. Privirea imaginilor încărcate de înțeleșuri pătimase și îndulcirea cu acestea ne aruncă direct în faza de consimțire cu păcatul deoarece, potrivit Sfinților Părinți ai Bisericii, aceasta este faza în care gândul păcatului se concretizează în imagini: „*Atacul este o mișcare fără imagini a inimii care este prinsă de îndată de cei încercați, ca într-o strungă. Acolo unde se ivesc chipuri în gând, s-a produs consimțirea.*”⁴⁵ Părinții duhovnicești contemporani ne avertizează că, prin transmiterea de imagini cu înțeleșuri pătimase, mass-media devine un mijloc prin care lucrarea demonică de despărțire a omului de Dumnezeu ia o nouă formă, directă și mult mai eficientă: „*Vedeți cu câtă diplomație intră Satana în omenire ca să o distrugă! Ceea ce ne spunea la ureche ispititorul, pentru că el este duh, duhul răutății, vistierul tutor răutăților, ceea ce ne închipuim în minte ca oameni, acum ți le arată fățiș.*”⁴⁶ Aflat în fața ecranului omul trăiește plăcerea oferită de înțeleșurile pătimase ale lucrurilor, conștientizând mai mult sau mai puțin că, de fapt, consimte cu păcatul cu care se îndulcește prin însuși faptul vizionării. Impactul televiziunii este prin excelență unul dramatic, intens emoțional.⁴⁷ Cu cât emoția este mai intensă, cu atât impresia este mai puternică și mintea îmbrățișează mai strâns imaginile văzute, consimțind cu păcatele sugerate. Impactul emoțional este dat în primul rând de înțeleșul pătimas al imaginilor și, în

⁴⁴ Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Ortodoxă. Volumul I. Ascetica*, Alba Iulia, Editura Deisis, 1993, p. 104; Jean-Claude Larchet, *Terapeutică...*, p. 428.

⁴⁵ Sfântul Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, 140-141, în *Filocalia*, volumul 1, traducere din limba greacă, introducere și note de Pr.Prof. Univ. Dr. Dumitru Stăniloae, București, E.I.B.M.B.O.R., 2008, p. 293.

⁴⁶ Starețul Dionisie, duhovnicul de la Sfântul Munte Athos, *Lumea în vremurile de pe urmă*, București, Editura Prodromos, 2010, p. 106.

⁴⁷ Virgiliu Gheorghe, *Revrăjirea lumii...*, p. 246.

special, de erotismul explicit sau implicit și de violența programelor care îi fascinează și îi pervertesc chiar și pe cei care au preocupări spirituale și duhovnicești. De regulă oamenii se uită la televizor la lucruri ce se află la limita simțului lor moral, însă au tendința de a coborî mereu ștacheta și de a accepta și chiar de a căuta imagini cu o încărcătură negativă tot mai mare, fără să țină seama de faptul că, mai ales în ceea ce privește desfrânarea, „...pentru corp este necesar să fie înlăturate chipul și materia care ispitește, pentru ca pofta să nu se dezlănțuie, iar pentru suflet la fel, ca să nu ia naștere în el gânduri necurate”.⁴⁸

Părinții filocalici ne învață că o condiție fundamentală pentru viețuirea duhovnicească este păzirea minții de gândurile păcătoase, gânduri care ar trebui tăiate încă din faza de atac asupra minții deoarece „într-o clipă sufletul nostru se încântă de momelile diavolești, se îndulcește de ele și le urmează”.⁴⁹ A permite gândului să pătrundă în minte până la etapa de însoțire nepăcătoasă și apoi a-l combate este o luptă rezervată celor sporiți duhovnicește care nu se lasă amăgiți de momelile vrășmașului, nu le urmează și nu sunt biruiți sau învinși de ele. Dar nici pentru aceștia o astfel de luptă nu este lipsită de primejdie: „Nu avem în toată vremea puterea să ne împotrivim tuturor gândurilor ce se ridică împotriva noastră, ca să le oprim, ci de multe ori primim de la ele o rană ce nu se vindecă multă vreme. Pentru că ai ca potrivnici pe unii care au șase mii de ani. Și aceasta îi face în stare să te poată răni peste măsura înțelepciunii și a înțelegerii tale. Și chiar de îi vei birui, întinăciunea gândurilor îți murdărește cugetul și răul lor miros rămâne multă vreme în mirosul nărilor tale.”⁵⁰ De aceea Sfântul Varsanufie recomandă: „Este propriu celor desăvârșiți să lase gândul să intre în inima lor și apoi să-l scoată. Tu nu lăsa focul să intre în pădure, ca să nu o ardă. Nu lăsa să îți se ia hainele, ca să nu trebuiască să le iei înapoi cu luptă. Nu te juca cu tulburarea, căci nu vei rămâne neclintit în această ispită.”⁵¹ Iar cuvintele Sfântului Ioan Casian cu privire la nevoia păzirii minții sunt foarte actuale în ceea ce privește expunerea la mass-media: „Trebuie neconținut să ne amintim de acea

⁴⁸ Sfântul Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 6, în Sfântul Ioan Casian, *Scrieri alese*, traducere de Vasile Cojocarul și David Popescu, prefață, studiu introductiv și note de Nicolae Chițescu, colecția Părinți și Scriitori Bisericești, 57, București, E.I.B.M.B.O.R., 1990, p. 379.

⁴⁹ Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 44, în *Filocalia*, volumul 4, traducere din limba greacă de Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, Tipografia Arhidiecezană, 1948, p. 53.

⁵⁰ Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, XXXIII, în *Filocalia*, Volumul 10, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.B.O.R., 1981, p. 184.

⁵¹ Sfinții Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 138, în *Filocalia*, volumul 11, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Stăniloae, București, E.I.B.M.B.O.R., 1990, p. 181.

povață: „Păzește inima ta mai mult decât orice” și, potrivit principalei porunci a lui Dumnezeu, să observăm cu băgare de seamă capul vătămător al șarpelui (Facere 3,15), adică începutul tuturor gândurilor rele, cu ajutorul cărora încearcă diavolul să se strecoare în sufletul nostru. Să nu îngăduim să pătrundă prin nesinchisire în inima noastră tot corpul acestui șarpe, adică încuviințarea ademenirii, care fără îndoială, de va fi intrat, va ucide prin otrava mușcăturii lui mintea robită.”⁵²

Gândindu-ne la deschiderea minții spre a fi înrobită de fantasme, vom susține că mijloacele de comunicare cu cât combonă mai multe medii și mai ales atunci când în centru stă imaginea în mișcare (televiziune, filme, jocuri pe calculator), creează un mediu virtual în care mintea este atrasă și în care omul are parte de trăiri reale. Este o lume a fantasmelor, a nălucirilor, cu atât mai seducătoare cu cât promite împlinirea visului dintotdeauna al omului căzut și anume trăirea plăcerii în absența durerii. Identificându-ne empatic cu personajele de pe ecran ne îndulcim de desfrânare, gustăm plăcerea de a fi bogat, de a stăpâni, dând frâu liber patimilor care zac în noi. Evadarea din real într-o lume a fantasmelor creată cu ajutorul imaginației și conformă cu dorințele și patimile sale, adică reveria ori visarea fără a dormi, este o tendință a omului căzut asupra căreia părinții filocalici ne atrag atenția cu foarte multă seriozitate. Imaginația, ca și capacitate a omului de a transforma percepțiile în imagini, de a reproduce imaginile și de a crea imagini noi, este una din facultățile de cunoaștere. Imaginația îl poate ajuta pe om să cunoască cele sensibile și, prin contemplarea naturală a rațiunilor dumnezeiești din creație, să-și înalțe mintea spre Dumnezeu. Pentru omul împământenit imaginația devine însă un mijloc de separare de Dumnezeu fiindcă el are tendința de a-și umple mintea separată de Dumnezeu cu produsele și rezultatele imaginației sale, construindu-și o lume a fantasmelor și închipuirilor de care se alipește și se atașează cu atât mai mult cu cât corespunde patimilor care l-au cuprins. Pe de o parte imaginația trezește patimile, dându-le hrana care le face să lucreze și să sporească, pe de altă parte patimile suscită în mod deosebit lucrarea și plăsmuirile imaginației pentru că se hrănesc mai ales cu aceste închipuiri.⁵³ Este tocmai consimțirea minții cu păcatul prin primirea și îndulcirea cu imaginile încărcate de înțelesuri pătimase, fiecărei patimi corespunzându-i anumite chipuri. Însă lumea închipuirilor „*la om este aceeași cu cea a căzuților diavoli, drept pentru care închipuirea este poartă*

⁵² Sfântul Ioan Casian, *Așezăminte mănăstirești*, VI, 13, în Sfântul Ioan Casian, *Scrieri alese*, p. 193.

⁵³ Jean-Claude Larchet, *Terapeutica...*, p. 92-97.

deschisă lucrării diavolești”.⁵⁴ Fantasmemele, nălucirile imaginației sunt principala cale prin care diavoli „*intră în comuniune cu sufletul și se amestecă cu el, făcându-l un fel de cuib de viespi și o peșteră de gânduri sterpe și pătimase*”.⁵⁵ Odată pătrunși în suflet diavoli pun stăpânire pe acesta târându-l tot mai mult în păcate și patimi și despărțindu-l de Dumnezeu. Neavând imaginația la dispoziție, remarcă Cuviosul Isihie Sinaitul, „*Satana nu poate făuri gânduri înșelătoare pentru a le înfățișa minții spre amăgire mincinoasă*”.⁵⁶

Fantasmemele, fie că sunt produsul imaginației omului, fie că sunt insuflate de diavoli, dobândește putere în măsura în care dorința și voința omului înclină spre ele. „*Și chipurile diavolești, și cele făurite de însuși omul pot înrâuri asupra oamenilor, schimbându-le înfățișarea și chipul, dar într-un astfel de caz un lucru este de neocolit: tot chipul zidit de însuși omul sau insuflat de diavoli și primit în suflet va stâlci chipul duhovnicesc al omului zidit după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.*”⁵⁷ De aceea, părinții duhovnicești insistă că, pentru a ajunge la rugăciune curată și trăire duhovnicească autentică, este nevoie să ne eliberăm mintea de orice închipuire și imaginație. „*Calea nevoitorului ortodox este următoarea: el caută pe adevăratul Dumnezeu –Făcătorul, drept aceea, prin rugăciunea minții, duce o luptă cu miile de felurite chipuri, și cu cele, adică cele ce poartă o anume formă exterioară, o înfățișare, o proiecție a spațiului și avremii, o culoare, și altele asemenea, și cu cele gândite, adică conceptele – pentru ca, despuindu-se de tot chipul făcut, să se roage lui Dumnezeu față către față.*”⁵⁸ În lumea virtuală creată de tehnologia multimedia confruntarea cu fantasmemele ia forme noi pentru că acestea se materializează în imaginile care, pe măsura dezvoltării tehnologiei, dau tot mai mult iluzia veridicității și accesibilității unei lumi a plăcerii fără durere. Este o lume care promite fericirea prin împlinirea poftelor, o lume virtuală dar care oferă trăiri intense și reale, o lume în care omul postmodern se simte foarte important. O lume care devine pentru el lumea exemplară a existenței plene, în contrast cu realitatea ștearsă a vieții cotidiene, o lume în care are tendința de a evada cât mai mult. „*Imaginea de pe ecran nu numai că a ajuns să aibă un statut egal cu acela al elementelor din sfera autenticului, dar lumea a ajuns să se împartă în ceea ce este comun (viața*

⁵⁴ Arhimandritul Sofronie, *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 165.

⁵⁵ Calist și Ignatie Xanthopol, *Metoda sau cele 100 de capete*, 64, în *Filocalia*, volumul 8, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Stăniloae, București, E.I.B.M.B.O.R., 1979, p. 135.

⁵⁶ Cuviosul Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 14, în *Filocalia*, 4, p. 45.

⁵⁷ Arhimandritul Sofronie, *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 165..

⁵⁸ *Ibidem*, p. 163.

cotidiană) și ceea ce este televizat, iar televizorului i se acordă un statut privilegiat."⁵⁹

Imaginile de la televizor sunt sau alcătuiesc fantasme și imaginații pentru că au încifrate în ele un înțeles străin, al minții care l-a produs, sunt legate de ceva (un lucru, o idee) și au puterea de a lega mintea de acea realitate.⁶⁰ Transferând centru de greutate al vieții sale dinspre lumea reală spre virtual, spre această lume a fantasmelor, omul nu realizează că se deschide influenței creatorilor acestor închipuiri, pierzându-și libertatea duhovnicească și modul personal de a fi. Fantasmele cărora își deschide mintea în timpul vizionării la televizor, odată ajunse în minte capătă propria lor viață înrobind-o. Ele rămân prezente și active și după încetarea televizionării și chiar se înmulțesc, hrănindu-se din imaginație și împiedicând rugăciunea curată. Fantasmele îl vor marca tot mai mult, influențând felul în care gândește, simte și acționează și îl vor face să se raporteze la lumea reală prin intermediul lor.⁶¹ Posibilitatea manipulării conștiințelor prin intermediul fantasmelor este imensă iar manipulatorul prin excelență, ce stă în spatele tuturor este diavolul, care are acum un instrument extrem de eficient pentru înrobirea oamenilor și depărtarea lor de Dumnezeu. Dacă, potrivit învățăturilor părinților filocalici, viața duhovnicească autentică înseamnă eliberare de fantasme, tehnologia multimedia realizează exact contrariul.

Cu privire la substituirea adevăratei vieți duhovnicești cu un surogat de trăire religioasă, analizând locul pe care mass-media, televiziunea în special, îl ocupă în viața omului postmodern din punct de vedere al fenomenologiei religiei⁶², teologul, apologetul și misionarul Virgiliu Gheorghe ajunge la o concluzie șocantă: televiziunea joacă rolul unei religii fără a fi însă o religie propriu-zisă ci doar un surogat de trăire religioasă, un mod profan prin care omul de astăzi poate să-și amăgească setea de viață duhovnicească autentică. Principalele caracteristici care fac ca televiziunea să poată fi considerată un comportament religios sunt⁶³: Lumea virtuală creată de televiziune definește un alt spațiu și un alt timp decât cele cunoscute din viața obișnuită; importanța centrală pe care această lume virtuală o are în existența lumii contemporane și a fiecărui om în parte, având caracterul unei lumi mitice, exemplare, aflate la un nivel ontologic superior celei reale; Larga paletă de stări experimentate pe parcursul vizionării la televizor între care domină fascinația, emoțiile puternice,

⁵⁹ Mihaela Constantinescu, *Post/postmodernismul...*, p. 51.

⁶⁰ Virgiliu Gheorghe, *Știința și războiul...*, p. 119.

⁶¹ *Ibidem*, p. 118.

⁶² Virgiliu Gheorghe, *Revrăjirea lumii...*, p. 54 – 153.

⁶³ *Ibidem*, p. 144-146.

teama, sentimentul copleșirii, stări similare celor trăite în preajma misterului în religiile păgâne; Obiceiul televiziunii îmbracă un caracter ritual; Orizontul de valori sau comportament al telespectatorilor este oferit tot mai mult de mesajele televiziunii. Televiziunea este un mijloc care reușește să deturneze pe nesimțite energia cu care omul ar trebui să se dedice trăirii duhovnicești spre o falsă experiență religioasă de tip magic fiindcă televiziunea nu cere căință și pocăință ci promite plăcere, oferind trăiri emoționale puternice. Fără să se lepede în mod formal de credința sa, creștinul conectat la mass-media ajunge să-i acorde mai multă importanță acesteia decât lui Dumnezeu, lucru care poate fi costat cu ușurință comparând timpul și interesul alocat televizorului și calculatorului în raport cu rugăciunea, participarea la slujbe și tot ceea ce înseamnă angajare în viața duhovnicească.

Obișnuindu-se cu o experiență facilă care pasivizează și captivează, dând în același timp senzația implicării active și a eliberării, o experiență care cultivă patimile prin participarea la lumea virtuală a televiziunii dând însă și iluzia detașării și a lipsei de responsabilitate, creștinul telespectator devine tot mai puțin capabil de o trăire duhovnicească autentică ce presupune pocăință, adunarea minții, eliberarea de fantasme și de înțelesurile pătimase pentru a putea sesiza prezența delicată a harului dumnezeiesc.⁶⁴

Cu privire la eliberarea din plasa mass-mediei ca fiind condiție a viețuirii duhovnicești, vom susține, la unison, că trăim într-o lume multimedia, o lume în care se exercită o puternică presiune asupra societății și a fiecărui om în parte spre a-și transfera centrul de existență dinspre comunitatea umană reală spre cea mediatică, dinspre real spre virtual. În mod paradoxal, participarea la lumea mediatică prin informare, proiecție și identificare, conferă omului de azi sentimentul că există, că este cineva.⁶⁵ Dar participarea la lumea mediatică, în funcție de gradul de implicare, ridică obstacole uriașe în calea trăirii duhovnicești împingându-ne înapoi, la starea omului vechi, rob al păcatului, supus stricăciunii și morții. De aceea, pentru creștinul sincer se pune cu multă acuitate problema eliberării din „matrix-ul” mediatic.

Concluziile, atât a mea în acest studiu, cât și a celui de-al treilea volum dedicat de Virgiliu Gheorghiu feței nevăzute a televiziunii, ne încurajează arătând că acest lucru este posibil, este cu putință: „În societatea modernă, mass-media lasă sentimentul că este atotputernică. Controlează mentalitățile, definește atitudini, modelează comportamente. Prin modă, definește criteriile frumosului,

⁶⁴ Ibidem, p. 149.

⁶⁵ Virgiliu Gheorghe, *Știința și războiul...*, p. 161.

prin opinia publică, pe cele ale adevărului. Ea hotărăște cine este bun și vrednic de admirat și care sunt ierarhiile de valori după care să ne orientăm în viață, după care să-i judecăm pe oameni și lumea. Însă, în pofida acestei aparențe, mass-media nu are nici o putere prin sine și în sine. Ea nu are decât puterea pe care i-o dau oamenii și lumea în ansamblul ei. Mass-media este ca păianjenul care nu are absolut nici o putere asupra acelei insecte care nu se prinde în plasa pe care o țese. Libertatea acesteia este foarte mare însă, din moment ce ea nu vede plasa ce o are o țesătură foarte fină sau nu conștientizează pericolul acelei inefabile țesături, atunci există un risc destul de mare să cadă în plasa păianjenului. Cu cât va prinde mai multe insecte, hrănindu-se cu ele, cu atât își va putea construi o plasă tot mai mare. Tot așa se întâmplă și cu mass-media. Cu toate că aceasta și-a întins păienjenitul în toată lumea, există încă și va exista întotdeauna suficient de mult spațiu de realitate, de libertate și de mișcare în afara realității virtuale. Totul este să fie identificate liniile de forță ale acestei realități, să fie cunoscut pericolul pătrunderii și, practic, al captivării în interiorul acestei lumi și să fie evitat, prin urmare, contactul cu universul fenomenelor de conștiință – mass-media. Aici este înțelepciunea, nădejdea și scăparea omului contemporan. Dacă ne păzim mintea și inima de înfășurarea cu fiarele realității mediatice, ale plăcerii și divertismentului.”⁶⁶

Așadar, acum în încheiere putem concluziona că post-modernismul într-o societate multimedia reprezintă un pericol major la adresa misiunii și vieții Bisericii lui Iisus Hristos. De asemenea, desacralizarea, relativizarea și secularizarea constituie un atentat la viața și ființa omului ce urmărește transformarea omului într-o realitate profană și profanată sau profanatoare, atotsuficientă și în permanentă căutare doar a împlinirii pământești. Desacralizarea determină prăbușirea tuturor sistemelor (noetic și axiologic) precum și a reperelor pentru omul de astăzi. Ea intră în contradicție cu dimensiunea ontologică religioasă a omului, este potrivnică naturii și firii umane, strălucită creație a lui Dumnezeu – Sfânta Treime, și are drept consecință dezumanizarea totală a omului. Pe de altă parte, desacralizarea pregătește terenul contaminarea cu diverse concepte pseudo-religioase, care pot prolifera și copleși pe semenul nostru. Soluțiile misionar-pastorale ortodoxe cu privire la fenomenul secular al desacralizării se găsesc pe două planuri: 1. pe planul prevenirii sau profilaxiei cu privire la desacralizare și 2. pe planul tratării sau combaterii flagelului desacralizării existent în societatea contemporană. Pe primul plan, educația autentic religioasă realizată de către Biserică, atât la amvon, cât și de la

⁶⁶ Ibidem, p. 343.

catedră, poate preveni apariția și generalizarea fenomenului. Cât privește planul combaterii, credem că soluția ar fi în efortul de a accentua viața autentică în Iisus Hristos, în efortul de a transforma cu ajutorul și puterea lui Iisus Hristos pe omul necredincios, indiferent, ignorant, sincretist ori sectant într-un sincer și autentic practicant ortodox. În sfârșit, am văzut că mass-media a devenit noul idol al omului desacralizat. Soluția pe care o vedem noi constă în susținerea unei alternative media de tip creștin – cum sunt mijloacele mass-media ale Patriarhiei Bisericii Ortodoxe Române – care să accentueze dimensiunea formativ-educatională care este, fie eliminată, fie subevaluată în mass-media comercială. Numai în acest fel, cu ajutorul lui Dumnezeu și cu participarea omului contemporan, vom putea să contracarăm tendințele desacralizate într-o lume care pare să fi uitat de Dumnezeu, care devine din ce în ce mai utilitaristă, mai consumistă și mai hedonistă și care prin încurajarea non-valorilor și a falselor modele puternic mediatizate afectează atât viața Bisericii cât și a societății moderne, contemporane.

BIBLIOGRAFIE

1. **Arhimandritul Sofronie**, *Cuviosul Siluan Athonitul*, traducere din limba rusă de Ierom. Rafail (Noica), Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2009.
2. **BULGAKOV, Serghei**, *Orthodoxia*, traducere de Nicolae Grosu, București, Editura Paideia, 1994.
3. **BRUNE, Francois**, *Fericirea ca obligație. Eseu despre standardizarea prin publicitate*, traducere din limba franceză și prefață de Costin Popescu, Editura Trei, 1996.
4. **CONSTANTINESCU, Mihaela**, *Post/postmodernismul: Cultura divertismentului*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2001.
5. **Cuviosul Paisie Aghioritul**, *Cu durere și cu dragoste pentru omul contemporan*, traducere din limba greacă de ieroschim. Ștefan Nuțescu de la Schitul Românesc Lacu din Sfântul Munte Athos, București, Editura Evanghelismos, 2003.
6. **GHEORGHE, Virgiliu**, *Revrăjirea lumii sau de ce nu mai vrem să ne desprindem de televizor*, București, Editura Prodromos, 2006.
7. **Idem**, *Efectele televiziunii asupra minții umane*, București, Editura Evanghelismos, 2005.
8. **Idem**, *Știința și războiul sfârșitului lumii. Fața nevăzută a televiziunii*, București, Editura Prodromos, 2007.

9. **LARCHET, Jean-Claude**, *Terapeutica bolilor spirituale*, traducere de Marinela Bojin, București, Editura Sophia, 2001.
10. **MUCCI, Giandomenico**, *Il nichilismo nell'Enciclica „Fides et Ratio”*, în *Civv. Catt.*, I, p. 359 – 369, traducere de Par. Arhim. Dr. Teofil Tia de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia.
11. **ORAZZO, Antonio**, *Teologia e umanesimo ateo. Il passaggio dal confronto al dialogo, eredita della „Gaudium et Spes”*, în *Civv. Catt.*, 1992, III, p. 365 (q. 3413), traducere de Par. Arhim. Dr. Teofil Tia de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia.
12. **Sfântul Maxim Mărturisitorul**, *Răspunsuri către Talasie, 61*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, în *Filocalia*, volumul 3, traducere din limba greacă, introducere și note de Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, 2009.
13. **Sfântul Marcu Ascetul**, *Despre legea duhovnicească*, 140-141, în *Filocalia*, volumul 1, traducere din limba greacă, introducere și note de Pr.Prof. Univ. Dr. Dumitru Stăniloae, București, E.I.B.M.B.O.R., 2008.
14. **Sfântul Ioan Casian**, *Convorbiri duhovnicești*, V, 6, în *Sfântul Ioan Casian, Scrieri alese*, traducere de Vasile Cojocarul și David Popescu, prefață, studiu introductiv și note de Nicolae Chițescu, colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, 57, București, E.I.B.M.B.O.R., 1990.
15. **Sfântul Isaac Sirul**, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, XXXIII, în *Filocalia*, Volumul 10, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.B.O.R., 1981.
16. **STĂNILOAE, Dumitru Pr. Prof. dr.**, *Ascetica și Mistica Ortodoxă. Volumul I. Ascetica*, Alba Iulia, Editura Deisis, 1993.
17. **TIMIADIS, Emilianos**, *Biserica în climatul social de astăzi*, în revista „*Telegraful Român*”, anul CXLV, nr. 37 – 40, 1997.

VII. *TRADUCERI*

**COEXISTENȚA INIȚIALĂ
A TRUPULUI ȘI A SUFLETULUI DUPĂ SFINȚII
GRIGORIE DE NYSSA ȘI MAXIM MĂRTURISITORUL
(EDOUARD STEPHANOU)**

După o traducere din franceză de
Masterand Marius BUDEA¹
Baia Mare, ROMÂNIA

Problema originii sufletului a rămas vreme îndelungată o chestiune de controversă în Biserică. Tatonările primelor secole au propus mai multe soluții, care, practic, se reduc la trei: creația *ab aeterno*, creația *in tempore* și *traducianismul*. O întrebare conexasă acesteia, în mod general a originii, este cea a unirii, în timp, dintre suflet și trup în vederea constituirii compusului uman și aceasta este întrebarea, într-un mod mai detaliat, pe care noi am vrea să o examinăm la doi Părinți ai Bisericii, mari gânditori și filosofi renumiți: sf. Grigorie de Nyssa și sf. Maxim Mărturisitorul.

Sf. Grigorie de Nyssa. Iată pasajele principale care ne oferă cugetarea sfântului Grigorie asupra problemei în cauză:

a) Capitolele XXVIII și XXIX din lucrarea *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* (*Despre alcătuirea omului*), întreprins de către sf. Grigorie în scopul de a da o completare operei sf. Vasile asupra Hexaemeronului;

b) Un pasaj foarte elocvent din lucrarea *Despre suflet și înviere* (*De anima et resurrectione*).

¹ Textul următor din această secțiune reprezintă traducerea literară efectuată de studentul masterand Marius BUDEA a unui articol din revista „*Echos d'Orient*”, nr. 167, apărut în anul 1932, sub semnătura lui E. Stephanou. În original materialul didactic se intitulează: „*La coexistence initiale du corps et de l'ame dans l'homme d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'Homologue*” și este cuprins între paginile 304-315. Textul a fost tradus și interpretat de traducător, prin explicațiile elevate date în notele de subsol, sub atenta coordonare a Pr. conf. univ. dr. Adrian Gh. PAUL, în calitate de îndrumător, care a și dat acordul spre a fi publicat în acest număr al revistei Catedrei de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială din cadrul Universității de Nord din Baia Mare.

Vom îndepărta, ca pe niște străini, de la sfântul nostru, operele următoare în care totuși aceeași chestiune este atinsă: Περὶ ψυχῆς (*Despre suflet*), care nu este decât un capitol preluat tale quale din opera lui Nemesius de Emessa asupra naturii omului. În sfârșit, noi știm absolut sigur că episcopul de Nyssa condamnă teoria preexistenței sufletului (preexistențianismul). Or, autorul *De anima* se pronunță categoric în favoarea acestei teorii și aceasta cu convingerea că prezintă imposibilitățile filosofice ale creației succesive a sufletelor și a generaționismului (nașterii); respectiv, opusculul Περὶ τοῦ τι ἐστὶ τὸ κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ κατ' ὁμοίωσιν (*Despre cel ce este după chipul și după asemănarea lui Dumnezeu*), care aparține probabil lui Anastasie Sinaitul. Autorul prezintă, ca pe o asemănare divină, caracterul cu totul tainic al sufletului pe care noi îl ignorăm până la origine; de aceea, concluzionează el, vedem cât de grozav s-au înșelat cei care se vor încumeta să elucideze acest mister și el enumeră opiniile susținute de diferitele epoci. Sf. Grigorie nu s-ar fi dezmințit astfel, în mod sigur.

Problema aceasta apare în lucrarea *De hominis opificio*, în care episcopul de Nyssa abordează chestiunea originii sufletului pentru a o trata ex professo. El nu ignoră că în Biserică ea este încă obiect de controversă sau dispută. Cu toate acestea, pentru el, toate opiniile de față, care dislocă alcătuirea umană prin poziția succesivă în timp a părților sale constitutive, sunt de respins.

Doctrinei preexistenței sufletelor ei îi opune consecințele ridicole și monstruoase ale metempsihozei. Într-adevăr, nu e logic ca, dintr-o lume incorporeală, sufletele să cadă în materie, sub pretextul curățirii lor, căci viața corporală fiind mai propice păcatului și murdăriei, va rezulta că sufletul va merge, din cădere în cădere, până la destrucția sa completă și chiar până la neantizarea sa (*πρὸς τὸ μὴ ὄν... ἡ ψυχὴ μεταχωρησεί*). De alminteri, a afirma posibilitatea unei ridicări după cădere înseamnă a admite superioritatea vieții corporale și sensibile asupra vieții incorporeale, dacă una este ocazia căderii și alta a mântuirii.

Împotriva posteriorității sufletului în compusul uman, sf. Grigorie opune obiecțiile sale:

a) sufletul, venind după trup la existență, ar fi creat pentru trup și în singurul scop de a-l anima; el ar fi inferior lui, deoarece ființa sa ar fi ordonată trupului — *παν τὸ δια τι γινόμενον, ἀτιμότερον παντὸς ἐστὶ τοῦ δι' οὗ γινεται*;

b) omul, venind la existență prin etape sau prin părți, în trupul său, apoi în sufletul său, ar rezulta un indiciu al neputinței Creatorului, care, pentru a-l crea, ar trebui să (re)ia de două ori actul în săvârșire;

c) dacă sufletul nu însoțește principiul trupesc, acesta trebuie să fie inanimat (*ἀψυχον*), adică mort (*νεκρον*). Or, sămânța (semen) trăiește și proba aceasta este că ea e caldă și că se mișcă;

d) ființa omului, venind la existență prin bucăți, ar fi dislocată.

Sf. Grigorie preferă să rămână la distanță egală față de aceste două extreme și să adopte sincronismul în ființa compusului uman. Marele său argument este că unitatea ființei omenești reclamă o unitate de principiu, căci omul nu poate fi anterior sau posterior lui însuși. Că el preexistă în rațiunea lui Dumnezeu nicio îndoială, dar când vine ceasul creației, ceea ce apare în existență este ceva întreg și nu prin părți succesive. Totuși, nu mai mult ca spicul de grâu, el nu atinge, din prima clipă, dezvoltarea sa deplină. Întregul om este acolo *in semen* (în sămânță) încă din primul moment al conceperii, precum întregul spic este în grăuntele de grâu²; niciunul din componentele sale nu a preexistat și niciunul nu este necesar unui ajutor exterior pentru perfecțiunea ființei sale, care este o chestiune de timp (ου προσλαμβάνουσιν τι των εξωθεν εις αφορμην τελειωσεως). Căci aceasta este pe măsură ce trupul se organizează, în care sufletul de dezvoltă și se manifestă în facultățile sale, mai întâi în cea nutritivă, apoi în cea sensibilă, în sfârșit, în cea rațională³.

² Sugestivă această analogie dintre suflet și grâu. Sufletul este întreg în trupul cu care formează împreună o unitate compusă vie, prin voința Creatorului, încă din clipa zămislirii. Structural, sufletul și trupul sunt concomitente în actul de întemeiere a oricărei ființe omenești. Așa cum în bobul de grâu este cuprins virtual întregul spic, asemenea în ființa umană sufletul dă o configurație trupului sui-generis, ținând cont și de particularitățile genetice ale fiecărui ipostas. Sufletul are atâta putere să imprime trupului o mișcare liberă, că nu se poate disocia net între contribuția sufletului și cea a trupului.

³ Există o oarecare gradație în manifestarea trivalent-unitară a sufletului pe măsura creșterii trupului. La început, funcția nutritivă predomină, prin care trupul se hrănește, prinzând volum până la stadiul care îi este fixat. De aceea spunea Mântuitorul că nimeni, străduindu-se câtuși de mult, nu poate să-și adauge staturii sale nici măcar un cot (Mt. 6, 27). Pe urmă prevalează latura sensibilă, când persoana ia contact sau act de mediul din jurul său și stabilește o legătură interioară între lume și sine. Când se dezvoltă puterea rațională, omul e capabil să emită judecăți de valoare, să discearnă lucrurile, să efectueze operații mentale, să facă analogii și conexiuni, să reflecteze asupra condiției sale în lume, precum și multe alte procese de ordin cognitiv sau epistemologic. Dar în toate acestea sufletul e unul în esența sa fără a se împărți sau diviza, funcție de prevalența unuia sau altuia dintre aspecte. Poate că la acest lucru se va fi referit profetul Isaia când face vestirea nașterii lui Hristos (7, 15-16). În vârsta prunciei funcția discernământului nu e pe deplin dezvoltată (din acest motiv, pentru noi, oamenii, este o minune când sugarii sau pruncii până la o anumită etate pot articula cuvinte —de pildă, minunea petrecută cu sf. mucenic Chiric și cu mama lui, sf. Iulita, când pruncul de sân a înfruntat dușmanul —v. vecernia din 15 iulie); desigur, profetul vorbește ca din perspectiva omului. Hristos însă nu și-a exercitat simțurile ca, printr-o judecată ulterioară, să respingă răul și să aleagă binele. El, fiind Binele suprem, nu poate săvârși răul nici ontologic, nici moral (de altminteri, răul nici nu are consistență ontologică, deci Hristos nu-și poate contrazice existența printr-o negare sau slăbire a ei prin rău). Proorocul voiește să spună doar că în cazul lui Hristos nu există un moment de decizie care ar urma unei deliberări

Dar mai există ceva: sufletul trădează prezența sa în mișcarea însăși, care organizează materia seminală, căci ea însăși, ea este creatoarea propriei sale locuințe⁴. Este imposibil, într-adevăr, zice sf. Grigorie, de a ne imagina sufletul adaptându-se unui domiciliu străin, așa cum este cu neputință amprentei sigiliului în ceară de a se adapta altei figuri⁵. În nicio parte din expozeul acestei teorii sf.

asupra răului și a binelui, cum e la oamenii obișnuiți, cărora le trebuie un timp de reflecție și hotărâre pentru a-și asuma opțiunea libertății de a urma un drum sau altul. Pe de altă parte, a nu cunoaște răul nu înseamnă o știrbire a existenței. Cunoașterea răului, în înțeles biblic (v. interdicția din rai), produce, în fapt, o cumplită sciziune în conștiința unitară și liniară a omului. Până a nu gusta, protopărinții nu sufereau o sfâșiere lăuntrică generată de un act de neascultare sau de nesupunere. Așadar, nu e nicio sporire în existență a cunoaște răul care să dește tulburare și dezbinare. Bine zice proverbul: *Melius rem ignorare quam male didicisse!*

⁴ Între suflet și trup se stabilește o intimitate sau o familiaritate nezdruccinată. Trupului, prin fire inert, i se imprimă mișcarea din puterea sufletului. El pune în lucrare, prin intermediul simțurilor, întregul trup, folosindu-se de el ca de un instrument. „Sf. Grigorie consideră [trupul, n.n.] a fi inferior sufletului, așa cum sensibilul este totdeauna inferior inteligibilului. Trupul este oricum o parte esențială a omului care cooperează cu sufletul în această viață și va fi revendicat de suflet după înviere, fiind un instrument al sufletului, împărțind pedeapsa ori recompensa pentru faptele omului în această viață”. (Vezi drd. Gheorghe Săndulescu, *Învățătura sf. Grigorie de Nyssa despre căderea omului și păcatul originar*, în rev. S.T., nr. 1/1987, p. 72). Pe de altă parte, sufletul locuiește în trup ca într-o casă, deci îi este casnic, apropiat, familiar. Când părăsește locuința sa, aceasta devine pustie, pieritoare și se destramă în elementele din care a fost alcătuit(ă), adică din părțile cosmosului, aflate în luptă și neconținută curgere: „Căci neîncetata încordare de forțe a ființei vii duce la frângerea și dizolvarea elementelor uzate și la nașterea altora noi, pe când moleșirea treptată a corpului provoacă pieirea și desființarea tuturor elementelor chemate la existența comună”. (Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, trad. de pr. prof. dr. Teodor Bodogae, în col. PSB, vol. 30, EIBMBOR, București, 1998, p. 39).

⁵ Contrar opiniei lui Origen despre metempsihoză și saturația sufletelor, sf. Grigorie de Nyssa remarcă bine că trupul nu e o temniță sau închisoare pentru suflet (ideea este preluată din filosofia platoniană -σωμα=σημα), ci o parte constitutivă a ceea ce numim om. Nici trupul fără suflet, nici sufletul fără trup, ci simbioza acestora se cheamă om (ανθρωπος). Latențele sau virtualitățile sufletului se fac vizibile pe măsura dezvoltării trupului, fiindcă Dumnezeu a pus o rânduială în toate. Însă omul (ființa) care e în formare nu e mai puțin om. Există o tainică interferență trup-suflet, o simultană condiționare. Crește trupul, dar se dezvoltă și sufletul. Ba mai mult, chiar dacă trupul de oprește la un moment dat din creșterea în volum, sufletul nu sfârșește niciodată urcușul spre cunoașterea Celui ce este (ideea epectazei). În suflet e sădită ab initio dorința, aspirația după Dumnezeu. Cât de frumos se exprima și sf. Grigorie Teologul într-una din poeziile sale: „În calitate de pământ sunt legat de viața aceasta, dar, fiind și o părțică dumnezeiască, port în mine dorul unei vieți viitoare”. Prin suflet tânjim după fericire, fără a exclude însă trupul, în sens și înțeles gnostic și maniheist. „După cum un om ajuns la împlinire va da pe față activitatea sufletului, tot așa încă de când se încheagă lucrarea de care e în stare, aceasta e legată de măsura în care omul dă dovadă că are nevoie de ceva și se traduce prin aceea că sufletul își clădește, cu ajutorul materiei depuse în sânul mamei, sălașul care-i place. Căci nici nu ne putem

Grigorie nu presupune sau lasă să se înțeleagă creația imediată a sufletului individual de către Dumnezeu. El exclude, dimpotrivă, întregul aport exterior, cum vedem unde bate și după ce a repetat necesitatea unui principiu unic pentru compusul uman, el afirmă că acest principiu este, dintr-un punct de vedere superior, voința originară a lui Dumnezeu și, dintr-un punct de vedere secundar, nașterea. În *De anima et resurrectione*, deși puțin după lucrarea *De hominis opificio*⁶, gândirea și expresia se lămurește și originea sufletului găsește explicația sa în exemplul unui tânăr vlăstar înfipt în pământ și care dobândește o viață individuală și independentă.

Astfel, așadar, după această doctrină, părinții sunt cei care comunică copilului sufletul său și tot așa de bine trupul său. Și iată ceea ce întărește încă acest punct de vedere: această comunicare a sufletului părinților copiilor nu poate persista la infinit și, într-o zi, ea va înceta să se producă. Motivul este că întreaga natură intelectuală ajunsă la plenitudinea sa se oprește în dezvoltarea ei (*πασης της νοητης φουσεως εν τω ιδιω πληρωματι εστωσης*)⁷. Or, natura umană participă la

închipui că sufletului îi place un sălaș străin, după cum nu se poate ca un tipar lăsat în ceară să se potrivească pe altă pecete. Căci după cum trupul înaintează crescând de la mărimea cea mai mică până la statura cea mai deplină, tot așa cresc și se dezvoltă și puterile sufletești potrivit cu creșterea trupului. În prima etapă de creștere se dezvoltă, ca dintr-o rădăcină ascunsă în pământ, numai puterea de creștere și de hrană, căci nu-i îngăduie mai mult micimea ființei adăpostite în ea. În schimb, îndată ce planta a ieșit la suprafață și își arată dorința ei după soare, atunci înflorește curând și viața sensibilă. În sfârșit, când ajunge la împlinire și la creșterea corespunzătoare a staturii, atunci începe să se arate, ca un rod, și puterea de gândire, e drept, nu dintr-o dată și pe neașteptate, ci treptat, deodată cu desăvârșirea acestei minunate unelte ajungând la rod pe măsură ce-i îngăduie și puterea trupului ce o adăpostește". (ibidem, p. 80). Datorită strânsei legături dintre suflet și trup, frântă doar prin moarte, la înviere fiecare suflet își va recunoaște trupul cu care a conviețuit, întocmai ca pe o haină în care a fost îmbrăcat și care i s-a făcut proprie, primind răsplata sau pedeapsa împreună cu cel care i-a fost tovarăș de viață.

⁶ Precum se știe, lucrarea *De hominis opificio* datează din 379, după moartea fratelui său, Vasile (1 ian. 379), fiind de fapt continuarea Hexaameronului pe care-l tâlcuise acesta, nemaipucând să trateze despre facerea omului în ziua a șasea. Dialogul *De anima et resurrectione* a fost redactat la scurt timp după aceasta (ian. 380).

⁷ Existența aceasta e caracterizată în mod intrinsec de mișcare, de fluiditate sau de flux continuu. Toate sunt într-o neîncetată schimbare, alterare și compoziție. Când va înceta mișcarea firii(care denotă în fond trebuința ei după desăvârșire, pentru că însăși firea geme sub povara păcatului și a stricăciunii, după cuvântul apostolului —Romani 8, 20-22), atunci firea va fi ajuns la împlinirea sa. Atunci ea va pătimi propriu-zis îndumnezeirea, nemaisuferind nicio înaintare spre desăvârșire, întrucât s-a ivit obiectul dorinței sale. Când răsare plenitudinea sau pleroma orice tendință spre ea încetează. Se produce doar unirea. Desigur, trebuie ca mai întâi să apară în existență toate ipostasurile umane pregândite din veci în rațiunea lui Dumnezeu, adică în Cuvântul sau Logosul Tatălui.

ordinul intelectual. Va veni deci o zi în care fluxul succesiv al naturii omenești se va opri (*στησεται παντως η ροωδης αυτη της φυσεως κινεσις*)⁸. Nu va exista atunci nici naștere, nici corupție, ci va fi o viață stabilă și indisolubilă în care se vor reuni toți morții; va fi o viață a învierii⁹.

Sf. Grigorie pare aici un traducianist convins. După ce a respins teoriile care vor sufletul anterior sau posterior trupului, el nu vede ca posibilă decât calea de mijloc a coexistenței componentelor umane; ceea ce îl ghidează în această alegere este, în definitiv, o gândire profund teologică, aceea a unității firii omenești, care, în ciuda caracterului ei bipartit, prezintă o coerență indisolubilă și, de fapt, reclamă: unitatea principiului sau a cauzei, respectiv poziția sincronă în

⁸ Natura umană e pătașă la ordinul inteligibil. Sau mai bine zis ea este o natură sensibil-inteligibilă, un sublim amestec de spirit și materie. Ea e capabilă de o nesfârșită înaintare în viața spirituală a lui Dumnezeu tocmai datorită faptului că însuși Fiul lui Dumnezeu a asumat-o în ipostasul Său preexistent și prin aceasta i-a dat o configurație veșnică. Iar nouă ne transmite această viață prin unirea cu El, căci ne infuzează Duhul Său care copleșește procesele de corupere ale materiei trupului nostru.

⁹ Actuala condiție existențială suferă de boala stricăciunii. Viața se împletește cu moartea, toate sunt supuse unui neconținut fenomen de prefacere. După ce chipul lumii acesteia va trece (cf. I Cor. 7, 31), nu va mai fi nicio curgere temporală care se finalizează cu moartea. Va fi o deplină existență spiritualizată. Pentru sf. Grigorie, învierea este tocmai restaurarea stării originare a omului. În acest punct el a fost suspectat de origenism, potrivit teoriei apocatastazei. Dar restaurarea tuturor nu înseamnă implicit și mântuirea diavolului. Chestiunea care se pune în mod esențial este cea a libertății creaturii pentru o stare sau alta. Restaurarea tuturor semnifică, în viziunea episcopului de Nyssa, o refacere a puterilor sufletești mutilate prin păcat, o reunificare integră și integrală a facultăților spiritului afectate de sciziunea primordială și întunecate de abaterea de la porunca lui Dumnezeu. Pr. prof. dr. Vasile Răducă explorează acest concept și ajunge la concluzia că sf. Grigorie nu merită să fie acuzat de cei care întâlnesc termenul în lucrările lui. El a înțeles cu totul altceva prin apocatastază (de altfel, proveniența sa nu este creștină, ci păgână). În primul rând, aceasta se referă la restabilirea firii umane în perfecțiunea ei în ipostasul unic al Cuvântului. În al doilea rând, se raportează la reînnoirea întregii naturi umane în sensul că ea nu va mai fi condiționată de afecte. Voința omenească, agentul sau mobilul care împinge spre înfăptuirea răului și a păcatului, va fi întărită de spiritul dumnezeiesc. Nu va mai dori nimic altceva decât pe Dumnezeu. Toată mișcarea voinței se va îndrepta spre Cel ce este, dispărând astfel sfâșierile lăuntrice. Nicăieri sf. Grigorie nu lasă impresia că ar admite restaurarea diavolilor. Aceasta ar pune în discuție tema fundamentală a libertății voinței, ceea ce e în dezacord cu întreaga Scriptură și tradiție a Bisericii. Pr. Vasile Răducă mai adaugă că această teorie pe care sf. Grigorie pare să și-o fi asumat ar putea reieși din interpolările care s-au făcut de-a lungul vremii de diverși copiiști. (A se vedea pe larg, pr. dr. Vasile Răducă, *Antropologia sfântului Grigorie de Nyssa*, EIBMBOR, București, 1996, pp. 357-375).

ființă (existență)¹⁰. Cât de mult a aprofundat sf. Grigorie caracterul simplității și indivizibilității sufletului pentru a evita eroarea traducianismului!

¹⁰ Într-adevăr, însăși rațiunea postulează și admite unitatea de principiu a ființei omenești. Nu prevalează unul sau altul dintre elemente în întemeierea ființială a unui nou ipostas, ci acestea vin simultan la existență, constituind concret persoana. Dacă sufletul și-ar primi viața de la trup, ar însemna că trupul e originea sau cauza vitală a sufletului, ceea ce e absurd. Iarși, toate proprietățile pe care le implică sufletul (indivizibilitatea, simplitatea, imortalitatea, funcțiile cognitive etc.) ar fi determinate principial de trup sau le-ar genera acesta. Atunci cum ar exista sufletul după descompunerea trupului prin moarte, dacă trupul i-ar conferi aceste funcții intrinseci? Existența umană constă în unirea tainică și intimă între principiul sufletului și principiul trupului, ca o convergență sincronă spre împlinirea desăvârșită a compusului uman, prin împreună-lucrarea lui Dumnezeu, care creează prin voința Sa specificitatea fiecărui suflet după negrăita Lui înțelepciune, respectiv a părinților, care contribuie activ prin trupurile lor străbătute de suflet în actul de zămislire. Părinții imprimă persoanei care se naște din ei o parte din trăsăturile lor trupești, dar și sufletești, o oarecare morfologie psiho-somatică. Prin aceasta persoana respectivă rămâne unită cu ei, dar se și distinge de ceilalți în mod unic. În sămânța vie a părinților (Biserica binecuvântează dorința lor erotică în vederea conceperii altor ipostasuri umane prin Taina Nunții) se concentrează întreaga fire omenească și tot fondul genetic al acestei naturi pe care noul subiect care se zidește o actualizează ipostatic. Desigur, părinții imprimă odată cu amestecarea lor trupească și slăbiciunea firii, păcatul strămoșesc și neputința dăinuirii actualei forme a trupului, datorită faptului că procesele de corupere încă nu s-au desființat. Oricum, momentul procreării e învăluit de taină. Acolo, în întunericul pântecelui, ca într-un sol fertil, se petrec lucruri minunate și misterioase. De aceea, tot sf. Grigorie aseamănă undeva pământul care primește trupurile neînsuflețite ale oamenilor cu un pântec matern care ia în sine o materie diformă tocmai pentru a o modela în vederea realcătuirii perfecte. Această viziune a avut marele Iezechiel, când mulțimea oaselor s-a pus în mișcare datorită puterii Duhului, îmbrăcându-se într-o frumusețe a slavei. În cavitatea telurică se așază, așadar, o larvă în devenirea unui fluture. Acolo leapădă zbârcenia înfățișării pentru a îmbrăca haina splendorii. Lasă hainele de piele ca să ia deasupra veșmântul Duhului. Dar la temelia aducerii la existență a omului stă rațiunea lui veșnică, preexistentă în Rațiunea lui Dumnezeu, care e Logosul Lui. Dintotdeauna, omul a existat în idee în rațiunea divină în chip unitar. Dar el a existat ca întreg în acest ocean rațional al lui Dumnezeu. Căci Hristos e persoana arhetipică a fiecărui om. Spune același Grigorie: „*El era Arhetipul pentru cei ce i-a creat. Căci nu Adam cel vechi este modelul pentru cel nou, ci noul Adam a fost modelul celui vechi*”. Ivirea fiecărui om în lume este efectul intervenției directe a lui Dumnezeu, care pune pecetea spirituală pe suflet prin suflul Său energetic, respectând libertatea de inițiativă a părinților. De aici decurge conștiința responsabilității actelor personale ale acestora. „S-ar putea spune că dacă rațiunea divină, care stă la temelia omului, nu e numai puterea care-l face pe om spirit, ci și puterea care prin spirit preface raționalitatea cosmosului în raționalitate biologică a trupului (începând din pântecelul mamei, care hrănește trupul nou cu sângele format din hrana ei și continuând cu hrănirea trupului omului după naștere), spiritul le unește pe acestea două fără să le confunde și prin aceasta spiritualizează tot mai mult trupul și lumea. În sufletul omului sunt puterile care organizează materia în trup și lucrează prin el. Vede și animalul prin ochii lui, dar nu vede în mod conștient, mănâncă și animalul, ca și omul, dar el nu pune nimic conștient în actul mâncării sale. Rațiunea structurată în animal nu are decât puterile vitale. Rațiunea structurată în

Sf. Maxim Mărturisitorul. Unul dintre cei care, împreună cu sf. Grigorie de Nyssa, au insistat cel mai mult asupra acestei chestiuni a originii sufletului este, fără îndoială, filosoful din Chrysopolis. În nenumărate pasaje din opera sa aceleași afirmații revin sub pana sa. Vom enumera doar câteva secvențe:

a) Θεορία συντομος προς τους λεγοντας προυπαρχειν η μεθυπαρχειν των σωματων τας ψυχας (Explicare scurtă către cei ce zic că sufletele preexistă sau postexistă trupurilor)—P.G. 91, col. 1321D—1325 C);

b) Προς τους λεγοντας προυπαρχειν των σωματων τας ψυχας (Către cei ce zic că sufletele preexistă trupurilor) —P.G. 91, col. 1325D—1336D);

c) Προς τους λεγοντας των ψυχων προυπαρχειν τα σωματα (Către cei ce zic că trupurile preexistă sufletelor) —P.G. 91, col. 1336C—1341);

d) Περι του πως καινοτομια γινεται καινοτομουμενων πραγματων μενοντων ατρεπτων κατα φυσιν (Despre cum se face înnoirea lucrurilor care se înnoiesc rămânând neschimbate după fire) —P.G. 91, col. 1341D—1345A);

e) Οτι πασα φυσικω οικειω λογω διαπαντος εχει το τελος (Că întreaga fire își are scopul final în propria rațiune) —P.G. 91, col. 1345A, B, C).

f) Un lung comentariu al capitoului al VII-lea din Περι φιλοπρωχιας (Despre iubirea față de cei săraci) aparținând sf. Grigorie de Nazianz (în P.G. 91, col. 1100-1101).

Ar fi, probabil, dificil să evaluăm exact influența sf. Grigorie de Nyssa asupra gândirii sf. Maxim, dar știm că, dacă împreună cu sf. Dionisie Areopagitul, sf. Grigorie de Nazianz fusese oracolul preferat al călugărului din Chrysopolis, tizul său de Nyssa nu a fost complet ignorat; numele său, dimpotrivă, este pomenit adesea și, pentru a releva citatele din gândirea sa, ar fi de întocmit o listă, desigur mai amplă decât cea oferită de indexul lui Fabricius —P.G., XC, 35-36. Oricum ar fi, este sigur că Maxim îl cunoaște pe sf. Grigorie de Nyssa și că îi venerază numele. Noi n-am avea decât să ne convingem de efortul pe care-l face pentru a prezenta într-o lumină ortodoxă un punct fals din doctrina sa asupra apocatastazei, ceea ce ar fi suficient. Chiar dacă nu admite toate părerile sale asupra originii sufletului, asemănarea celor două expozeuri este atât de frapantă, prin însăși maniera în care clasează chestiunile, încât influența din *De hominis opificio* poate fi considerată ca sigură.

om se realizează într-un suflet care, pe lângă puterile vitale sau biologice, are și pe cele spirituale. De aceea omul poate și e chemat să depășească tot mai mult prin conștiință trăirile și simțirile biologice în trăiri și simțiri spiritualizate”. (Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1987, pp. 40-41). Așadar, ramificațiile și virtualitățile sufletului sunt întemeiate în puterea dumnezeiască sau în Rațiunea ipostatică veșnică.

Împotriva preexistenței sufletelor, sf. Maxim vede câteva dificultăți grave:

a) lumea corporală nu ar fi, în această ipoteză, decât un mijloc de pedeapsă inventat(ă) în urma păcatului sufletelor și rațiunea sa de a fi nu ar fi mai mult decât a anunța în mod vizibil taina dumnezeirii. Apariția sa în ființă ar fi *παραπροθεσιν Θεου* și în afara întregii previziuni dumnezeiești, ceea ce este absurd, căci Dumnezeu prevede din veci și în însăși structura esenței lor toate ființele chemate să existe într-o zi. Cum, într-adevăr, este absurd a admite ca Dumnezeu să poată proceda la creația unei ființe împotriva Lui (*τυραννηθεις*), întrucât ceea ce este făcut în afara ideii divine este lipsit în mod desăvârșit de rațiune și înțelepciune (*λογου και σοφιας παντελως εστερηται*) și nu se poate numi decât rău; or, răul, având ca o caracteristică esențială inexistența (*ου το ειναι χαρακτηριζει η ανυπαρξια*) nu poate, în niciun mod, să fie opera lui Dumnezeu¹¹.

b) Un alt inconvenient, înrudit de altminteri cu cele deja expuse, ar fi anularea tainei Întrupării în urmările sale din viitor. Într-adevăr, apariția fortuită a trupului omenesc în ființă atrage după sine în chip logic —și partizanii preexistenței nu au lipsit să o susțină— dispariția sa, adică anihilarea sa într-un viitor mai mult sau mai puțin apropiat. Și sf. Maxim, procedând prin forma silogistică a soritului, încearcă să motiveze că ceea ce există, ținând în Dumnezeu de o idee determinată și stabilă, nu se poate disloca și nu poate cădea în neant¹².

¹¹ Dacă răul a apărut în lume fără preștiința lui Dumnezeu, ar reieși o neputință a Creatorului, care a ignorat această apariție. Dar răul nu e opera Lui, ci efectul slăbirii legăturii creaturii cu Izvorul vieții. Căci răul, neavând suport ontologic, se grețează pe ființă, care este esențialmente bună, și o corupe, strâmbând direcția modului ei de actualizare a potențelor de care e capabilă pentru actualizare. Sf. Maxim e un luptător înverșunat împotriva origenismului, care învăța că lumea a fost creată pentru a adăposti sufletele care au greșit într-o existență anterioară, căzând în trupuri printr-o mișcare de refuz și au fost trimise aici ca să-și ispășească vina „*de a se fi săturat de contemplarea esenței divine*”. E o mare eroare aici. Lumea nu ar mai avea valoare pentru om ca mediu de comunicare între Dumnezeu și om. Mișcarea, proprie oricărei creaturi, ar deveni astfel apanajul răului. Sf. Maxim dezvoltă această temă a mișcării în lucrarea sa *Ambigua*, spunând răspicat că mișcarea sădită în fire este modul prin care făpturile înaintează spre fericirea veșnică sau, dimpotrivă, atunci când pervertesc funcția ei pozitivă, spre eterna nefericire.

¹² Rațiunea oricărei existențe, care ține intrinsec de voința creatoare a lui Dumnezeu, nu poate cădea în neant odată cu descompunerea învelișului ei material prin moarte. Și aici ne referim la materia însuflețită, deci la trupuri. Dar nici sufletele nu se topesc în neființă —Doamne ferește!— când se despart, în actul morții, de trupurile cu care au format împreună specia umană individualizată într-un ipostas unic oarecare. Fiindcă omul nu e propriul cauzator al existenței, el nu o poate anihila nicidecum. Chiar în actul sinuciderii, deși cel care îl săvârșește, are impresia, desigur amăgindu-se, că se exclude totalmente și definitiv din existență prin suprimarea voluntară, nu poate scăpa de aceasta, care e în fond un dar exclusiv divin. El poate, într-adevăr, să curme desfășurarea vieții biologice, dar nu poate nimici rațiunea după care a fost creat. Moartea lui nu

Dar, în acest caz al unei creații fortuite și παρα προθεσιν θεου, stabilitatea paradigmelor în ființă devine de nesușținut și ce am mai zice atunci despre Iisus Hristos, Omul desăvârșit, așezat de-a dreapta Tatălui și triumfător în eternitate? Dacă este adevărat, după partizanii preexistenței, că mișcarea evolutivă a sufletelor spre o stare de perfecțiune deplină impune inutilitatea și depunerea trupului¹³, ce vom zice de Cel pe care Scripturile Îl mărturisesc desăvârșit? Și dacă acestea sunt, cu adevărat, impulsurile naturii umane, de ce nu vedem noi realizările lor în Cel care este Stăpânul?

c) În fine, această doctrină despre pre existența sufletelor și viitoarea dispariție a trupurilor este prea importantă pentru ca, dacă ar fi adevărată, tradiția să nu aibă nimic moștenit.

Față de doctrina preexistenței trupurilor, iată obiecțiile sale:

a) această teorie este doar afirmată, dar deloc demonstrată.

b) deoarece sufletul nu vine mai târziu să anime fetusul, acesta trebuie să fie ori complet inanimat (αψυχον), ori animat (εμψυχον) într-un oarecare fel.

În prima alternativă, el este lipsit de puterea vitală și mort și, în acest caz, el nu poate nici să se hrănească, nici să crească¹⁴.

înseamnă câtuși de puțin o distrugere ireversibilă, precum nici a unui om. Ea dizolvă doar trupul, dar nu poate desființa sufletul, simplu după fire. Odată ce a apărut în ființă, orice făptură conștientă nu mai piere definitiv, chiar dacă își împuținează în extremis conținutul bun al existenței prin rău.

¹³ O altă absurditate a teoriei origeniste combătute de sf. Maxim: dacă trupurile nu ar avea alt rost pentru crearea lor decât a fi temnițe în raport cu sufletele care au greșit într-o existență anterioară, fiind ulterior trimise în trupuri ca să-și ispășească vina cutezanței nesăbuite, ce înseamnă atunci pentru noi întruparea Cuvântului? O simplă înomenire ca a noastră? Reiese de aici că origenismul disprețuia valoarea trupului, fiindcă nu acorda nicio însemnătate reală întrupării reale a Fiului lui Dumnezeu. Or, noi vedem și înțelegem că atât trupul, cât și sufletul au o neprețuită relevanță în ochii lui Dumnezeu. O dovedește aceasta chenoza Lui cu privire la neamul omenesc, asumarea condiției muritoare și îndumnezeirea frământăturii luate din pârga Fecioarei. Faptul că Hristos, Logosul întrupat, nu a depus trupul arată marea vocație pe care a primit-o întregul uman: aceea de a participa și cu trupul la vederea slavei dumnezeiești. „Deci nu vom avea de suportat în niciun fel depunerea trupului, pentru că nici cuvântul Sfintei Scripturi nu ne învață aceasta, nici în Căpetenia mântuirii noastre nu am văzut să se fi întâmplat înainte aceasta. Căci dacă I-ar fi plăcut Lui să se întâmple și aceasta, ar fi săvârșit-o cel dintâi El însuși și pe aceasta împreună cu celelalte, căroră supunându-Se pentru noi, ca un iubitor de oameni, S-ar fi desăvârșit ca noi, pentru ca noi, crezând, să o nădăjduim și pe aceasta împreună cu celelalte”. (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de pr. prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 2006, pp. 426-427).

¹⁴ Dacă fetusul ar fi lipsit de suflet, propriu-zis nu s-ar putea dezvolta. Însă, de vreme ce el sporește prin hrană și creștere în ființă, e vădit că e însuflețit încă din momentul conceperii. Căci

În a doua alternativă, sufletul pe care-l recunoaștem fetusului trebuie să fie de o categorie determinată, afirmând proprietățile speciei pe care o întemeiază și negând pe celelalte¹⁵. Or, în acest caz:

a) e vorba de un suflet nutritiv și augmentativ și ca atare noi avem aici nu un om, ci o plantă; dar întrebarea se pune de a ști cum un om devine tatăl unei plante, deoarece fetusul n-are, în niciun fel, o ființă natural-umană;

b) e vorba mai degrabă de un suflet sensibil, asemănător celor al animalelor, și deci omul nu este născătorul unei ființe cu fire umană¹⁶.

hrana și creșterea sunt prerogativele făpturii create și totodată funcții ale unui organism viu, dinamic.

¹⁵ Sufletul care se unește cu trupul cuiva spre a constitui ipostasul său unic particularizează întreaga fire în mod concret într-o persoană ireductibilă simplu la rațiunea firii abstracte a tuturor. El întemeiază proprietățile speciei umane care constă din suflet și trup unite intim prin relație intrinsecă. Sufletul are o misterioasă energie vitală care animă sămânța trupeză, făcând-o să se preschimbe în materia trupului bine încheșat și unitar al omului. Sf. Maxim admite că există o forță eficientă în sămânța care se depune spre zămislire în actul procreării prin care se formează materialul sau fondul genetic al persoanei nou-întemeiate. „*De altfel, cum ar și persista ceea ce e prin fire pornit spre risipire și ușor de descompus, dacă nu preexistă logic, ca o temeile, o oarecare putere vitală, care adună și strânge în chip natural în jurul ei ceea ce se împărăștie, putere în care a primit să aibă atât existența, cât și forma de la Puterea care a zidit toate cu înțelepciune? Căci în ceea ce își are trupul existența după ce s-a născut, în aceea e drept să se spună că își are și începutul subzistenței*”. (Sf. Maxim, *op. cit.*, p. 429). Observăm că monahul din Chrysopolis respinge părerea adversarilor săi cu privire la ineficacitatea vitală a lichidului spermatic care pune început existenței omului prin voia și lucrarea lui Dumnezeu. Dar acea sămânță e străbătută de puterea sufletului, creat într-un mod tainic de către Dumnezeu chiar în clipa întâlnirii lor în cavitatea uterină a femeii.

¹⁶ Oponenții, forțați de corectitudinea raționamentelor sf. Maxim, au trebuit să admită că embrionul posedă suflet propriu chiar dintru început. Însă el le cere să explice ce și cum este acesta și cum îl înțeleg ei. Dacă vor susține că e doar un suflet nutritiv și augmentativ, atunci omul va fi tatăl plantei. Dacă e doar un suflet sensibil, atunci nu avem nicio preeminență în raport cu animalele. Dar orice ființă transmite prin actul nașterii trăsăturile specifice naturii sale și nu poate câtuși de puțin ieși din propria definiție naturală. Cum va naște un om o plantă sau un animal? Niciodată nu s-a văzut și nu se va vedea aceasta. Fiecare regn dă naștere unor exemplare aparținând și prin substanță și formă acelei categorii. Deci omul va naște totdeauna un om asemănător sieși. „*Dacă afirmați că are numai sufletul nutritiv și cauzator de creștere, adică numai ca al unei plante, și nu ca al omului, în baza acestui cuvânt, trupul va fi —după voi— ceea ce e hrănit și făcut să crească..... Iar dacă atribuiți omului numai sufletul înzestrat cu simțire, embrionul va fi recunoscut având la zămislire, desigur, un suflet de cal sau de bou, sau de alte animale de uscat și de aer, și —după voi— omul n-ar mai fi, după fire, tată al omului la începutul formării lui, ci, precum am zis, al vreunei plante sau al vreunui animal dintre cele de pe pământ*”. (*Ibidem*, p. 431). Firește, omul deține și aceste funcții (și în acest punct el își arată dependența de această lume, arată caracterul lui creat și căzut, care s-a imprimat în firea lui, devenind cumva conatural acesteia, în urma păcatului primordial și a slăbirii unității firii), dar este și după chipul

Admiterea succesiunii sufletelor diferite în fetus printr-o triplă etapă presupune:

a) că ființa nu realizează definiția esenței sale din prima clipă a existenței sale, ceea ce revine să condamnă cu totul indeterminarea;

b) că Făcătorul se găsește în imposibilitatea de a realiza aceste lucrări, deoarece, în vreme ce El le concepe desăvârșite și complete în esența lor, le produce imperfecte¹⁷.

Rațiunea maniheeană care pretinde a nu voi să se întineze sufletul, chipul lui Dumnezeu, în contact cu fluxul spermatic este o insultă la adresa înțelepciunii lui Dumnezeu, autorul căsătoriei și al legilor nașterii. Dacă noi ne angajăm pe acest drum, zice sf. Maxim, ar trebui să refuzăm fetusului sufletul nu doar în timpul celor patruzeci de zile, ci chiar noului-născut, atâta vreme cât, în fața legii dumnezeiești, el este considerat necurat. Cât despre Moise, care nu pedepsește avortul înaintea de cea de-a patruzecia zi de la zămislire, aceasta nu este pentru că

lui Dumnezeu, este înzestrat cu rațiune, libertate, voință, este și spirit, deci are legătură cu nivelul noetic al existenței. Acestea nu le au celelalte făpturi. Ele sunt indicativele supremei Ființe spirituale. Prin acestea omul se deosebește radical de toate celelalte creaturi, deși nu este separat total de ele. În om se operează cea mai uluitoare sinteză a lumii.

¹⁷ Dacă sufletul s-ar adăuga ulterior trupului (deci e vorba de anterioritatea trupului în raport cu sufletul) printr-o etapizare sau gradație succesivă (nutritivă, sensibilă, rațională), nu s-ar înfăptui ab initio definiția obligatorie a speciei umane. Ar fi o imperfecțiune ontologică. Iar această hulă a nedeplinătății ființei încă din momentul convergenței celor două părți în vederea venirii la existență a ipostasului omenesc ar urca, fără îndoială, la Dumnezeu. Însă chiar a presupune acest lucru arată expresia celei de pe urmă impietăți și blasfemii față de Autorul creației noastre. Fiindcă toate creaturile care au apărut, apar și urmează să apară în existență sunt pregândite din veci în unitatea și integralitatea lor de către Rațiunea părintească și au o rațiune sau paradigmă care este temelia viitoareii lor ființări și aceasta este în legătură ontologică cu Dumnezeu. „Căci, dacă toate cele ce sunt în orice fel au deplinătatea în rațiunea proprie, înainte de facerea lor, după preștiința lui Dumnezeu, e vădit că încă din clipa în care încep să existe sau snt aduse la existență conform rațiunilor proprii vor avea în chip neștirbit deplinătatea în act. Căci dacă făpturile au, după preștiință, deplinătatea, iar când sunt aduse la existență și făcute, nedeplinătatea, sau cele făcute nu sunt cele preștiute, ci altele în loc de acelea, ele ar fi semnul unei slăbiciuni vădite și clare a Făcătorului, Care nu poate înfățișa în chip deplin prin facere în act (κατα την ενεργειαν) ceea ce este după ființă (κατα την ουσιαν) existența preștiută”. (Ibidem, pp. 431-432). Părinții s-au ferit să cadă în elucubrații prin recurs la categoriile aristotelice despre esențe și accidente, existența în potență și cea în act. Teologia răsăriteană păstrează duhul de taină în aceste chestiuni. Dar aici sf. Maxim înțelege prin act lucrarea concretă de creare a sufletului în momentul temporal, prevăzut din eternitate, al unirii trupești dintre bărbat și femeie. Rațiunea sufletului și a trupului există în Dumnezeu după ființă prin modelul lor ontologic.

el crede însuflețirii numai la capătul acestui interval, ci întrucât, pentru el, chipul uman nu este desăvârșit înainte de această zi¹⁸.

Această teorie ar avea drept consecință monstruoasă a-L supune pe Iisus Hristos legilor Sale și a-L prezenta pe Cuvântul unindu-Se cu umanitatea printr-un intermediar al unei ființe fără suflet și fără spirit (αψυχον και ανουν), ceea ce contrazice învățătura întregii tradiții¹⁹.

¹⁸ Concepția maniheică e respinsă cu tărie de sf. Maxim. Aceasta susținea că nu e demn de Dumnezeu venirea în contact cu materia (și mai ales cu modul de creare a ei, adică prin lichidul seminal) prin mijlocirea sufletului. În felul acesta se introducea un intermediar în actul de înființare a omului, un fel de mijlocitor sau demiurg între Dumnezeu și om. Totuși, zămislirea noastră, deși a fost afectată de concupiscentă, nu e lipsită de intervenția Creatorului. Nu se murdărește Dumnezeu în contact cu sperma când pune de la Sine sufletul, Doamne ferește! Fiindcă El a rânduit acest mod de unire a oamenilor în actuala condiție a lumii. Dacă ar fi așa, ar trebui săă disprețuim atunci legea nunții și pe Autorul ei. Dar ea se binecuvântează mai degrabă. „Căci dacă e rea nunta, e vădit că e rea și legea nașterii după fire. Iar dacă e rea această lege a nașterii după fire, cu drept cuvânt va fi —după voi— învinovățit Cel ce a făcut firea și i-a dat legea nașterii”. (Ibidem, p. 432). Contraopinenții refuzau, așadar, fătului până la patruzeci de zile sufletul, dar în felul acesta lipseau de viața embrionul care se forma. Cât privește dispoziția mozaică de a nu pedepsi pe femeia care, dintr-o pricină sau alta, ar lepăda fătul înainte de patruzeci de zile (cf. Ieș. 21, 22), ea nu vrea să spună că doar de atunci s-ar sălășlui sufletul în embrion, ci că forma sau chipul omului nu apare desăvârșit(ă) până în această zi. În cele patruzeci de zile de la zămislire se încheagă înfățișarea trupească umană. Există și aici o rânduială tainică. Încă sf. Grigorie de Nyssa se minunase de felul cum aspectul sau constituția trupului începe să se solidifice dintr-o mică sămânță vâscoasă: „Cum deci sperma, fiind o substanță lichidă și fără formă și chip, devine cap și se întărește în tibii și coaste și face creierul moale și fără densitate, precum și osul tare și puternic al craniului care îl conține, precum și celelalte mădule și organe diferite care alcătuiesc o ființă vie, ca să spun pe scurt și să nu mă întind, vorbind cu demănușul despre fiecare în parte? Așadar, după cum sperma este la început fără nicio formă, iar apoi se întărește într-o formă, se dezvoltă și crește în diferite organe, lucrată prin meșteșugul negrăit al lui Dumnezeu, tot așa nu e nefiresc, ci foarte înlănțuit logic, ca materia aflată în mormânturi, care mai înainte avea și ea o formă, să-și înnoiască iarăși alcătuirea cea veche, iar țărâna să devină iarăși om, așa cum și primul om și-a avut nașterea din țărână”. (Omilii la praznice împărătești, trad. de ierom. dr. Agapie Corbu, ed. „Sf. Nectarie”, Arad, 2010, p. 116). Pe această credință există convingerea că, precum chipul omului nu prinde contur deplin până în a patruzecia zi de la concepție, la fel el nu se dizolvă și nu se risipește cu totul după moarte până în a patruzecia zi. Poate acestea sunt corelate, dat fiind misterul acestui număr, simbol al integralității. Deci patruzeci de zile la naștere, patruzeci de zile la moarte.

¹⁹ În cazul în care sufletul intră în făt de abia după patruzeci de zile de la zămislire, ar însemna că și Hristos a fost lipsit de suflet și de minte când S-a întrupat în pântecul Mariei. Ar fi o atitudine și gândire apolinaristă, de știrbire a integrității firii Sale umane. Chiar dacă Hristos nu S-a constituit ca subiect uman prin contribuția factorului bărbătesc, El a luat modul nostru de naștere din Fecioara, asumând firea întreagă, cu suflet și trup, ca să înnoiască pe de o parte legea nașterii și să pună, pe de altă parte, început renașterii noastre.

Soluția cea mai convenabilă a problemei, pentru sf. Maxim, ca și pentru sf. Grigorie de Nyssa, este cea care se îndepărtează în mod egal de aceste două extreme și care pune în mod simultan în ființă elementele constitutive ale firii umane²⁰. Afirmarea acestei opinii este presărată de-a lungul întregii sale opere, în afara capitolelor înseși unde el o tratează ex professo.

Marea rațiune care face să se încline în favoarea coexistenței este exemplul Cuvântului, care, făcut trup, nu așază niciun interval (διαστασις) de timp în asumarea elementelor constitutive în esența Sa umană²¹. Și, ne grăbim să o

²⁰ Depărtându-se în mod echidistant de extreme (adică de anterioritate și de posterioritate), sf. Maxim este consecvent învățaturii despre simultaneitatea existenței componentelor umane. „*Să nu te abați în dreapta, nici în stânga, și-ți abate piciorul tău de la calea cea rea*”. (Pilde 4, 27). Căci el însuși împărtășește această convingere: „*De aceea îmbrățișez întru totul învățătura coexistenței, iar cele două opinii extreme, contrare între ele și celei de la mijloc, le resping după cuviință, căci am ca apărător și învățător fără greșală al acestei opinii —prin însăși taina întrupării Sale— pe Cel ce S-a făcut cu adevărat om și a confirmat prin Sine subzistența firii depline, deodată cu venirea ei la existență prin naștere*”. (Ibidem, p. 434).

²¹ Din primul moment al întrupării, Fiul lui Dumnezeu asumă firea în totalitatea ei. Nu se intercalează în actul înomenirii Sale niciun interval temporal. El primește în veșnicul Său ipostas firea comună tuturor oamenilor și i se face subiect și temei de constituire. Dar e un singur ipostas prin întrupare, nu doi. Aceasta n-a înțeles-o Nestorie. Inițiativa aparține Lui, nefiind silit de vreo lege a naturii să se facă om. Firile unite în Hristos nu alcătuiesc o unică fire compusă. Sf. Maxim combate opinia nesănătoasă a patriarhului monofizit Sever de Antiohia, potrivit căreia el recunoaște existența celor două naturi în persoana Logosului, dar nu distinge deosebirea și ireductibilitatea fundamentală a fiecăreia. În Hristos nu se poate vorbi de o singură fire compusă, dar se poate vorbi de un unic ipostas compus. Dacă ar consta într-o unică fire compusă prin compenetrarea naturilor s-ar desființa rațiunea intrinsecă a fiecăreia. Firea umană e compusă în sensul că ea rezidă din elemente compuse, corelative. Sufletul și trupul, deși au o rațiune proprie și deci diferențiată, compun atât ipostasul, cât și firea omenească. Mai bine spus, firea umană nu există decât ca actualizare în persoane, dar poate fi cugetată în mod abstract ca fondul general sau universal al tuturor indivizilor de sub ea, care o și ipostaziază sui-generis. De aceea ea poate fi categorisită sub o specie. Însă Hristos nu cade nici sub gen, nici sub specie, nici sub orice altă determinare. El e un ipostas unic în toate trăsăturile Sale distinctive. E ipostas compus în înțelesul că El însuși e subiectul firilor care converg în Sine spre cea mai intimă unire, dar fără confuzie. Fiecare fire își păstrează neslăbită și nealterată propria rațiune a existenței. După sf. Maxim, definiția caracteristică a oricărei firi compuse e să aibă de o vârstă elementele componente ale speciei respective. În cazul omului aceasta se împlinește, căci sufletul și trupul, care împreună compun definiția firii lui, vin deodată la existență. În temeiul acestui adevăr ea este și se numește fire compusă. Dar în cazul lui Hristos nu e așa, căci dumnezeirea Lui nu împărtășește aceeași rațiune a existenței cu firea Sa omenească. Ele nu sunt de aceeași vârstă. Căci El a existat dintotdeauna ca ipostas simplu și etern, fără nicio schimbare, iar mai pe urmă Și-a unit Sineși natura noastră după ipostas. „*Orice fire compusă din componentele ei prin însăși nașterea în același timp a părților ei și prin venirea lor la existență din ceea ce nu este și spre împlinirea armoniei tuturor, de la puterea ce dă existența întregului și susține în existență cele produse, are cu necesitate*

spunem, el nu vede aceasta ca pe un exemplu de excepție, ci, tocmai dimpotivă, o justificare izbitoare a ideii filosofice care se face cea a compusului, căci totul ține de această idee.

Noi am văzut că sf. Grigorie de Nyssa reclamă un unic principiu în numele unității compusului uman²². Sf. Maxim pătrunde mai adânc în noțiunea compusului substanțial și se pronunță pentru imposibilitatea, pentru părțile componente, de a exista în mod separat. Aceasta pentru că, departe de a le recunoaște cea mai mică autonomie, el le socotește ca firi (ființe) incomplete, incapabile de a dispune de ele însele și împinse de o forță internă invincibilă spre constituirea compusului²³. Noi credem chiar că nu putea găsi o expresie mai justă

părțile ei cuprinse unele în altele. Așa e cazul cu omul și cu celelalte câte au primit o natură compusă. Astfel sufletul cuprinde fără voie trupul și e cuprins de trup și dă trupului viață fără vreo liberă hotărâre, prin însuși faptul că există; și participă în mod natural la pătîmirea și durerea lui pentru capacitatea de acestea care se află în el". (Sf. Maxim Mărturisitorul, Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești, trad. de pr. prof. Dumitru Stăniloae, în col. PSB, vol 81, EIBMBOR, București, 1990, p. 84). În Hristos nu există un subiect uman autonom, ca în cazul fiecărui om, ci El însuși este subiectul dumnezeiesc din veci devenit subiect omenesc în timp prin întruparea inefabilă de Maica Sa după trup. Fiind simplu după fire, se face compus prin asumarea firii umane compuse din trup și suflet, devenind într-un tot asemănător nouă, afară de păcat. De altfel, acesta nici nu aparține ontologic rațiunii firii. „Căci la El nu va putea afla nimeni nici gen, nici specie, ca supunând pe Hristos vreunei categorisiri generale. Fiindcă n-a venit la noi prin trup Cuvântul atotdumnezeiesc datorită rațiunii firii, ci, unind prin modul economiei cu Sine după ipostas firea noastră fără nicio lipsă, a înnoit-o". (Ibidem, p. 87). În consecință, Hristos nu e o fire compusă, ci un unic ipostas compus.

²² Episcopul Nyssei susținuse simultaneitatea componentelor în întregul uman. Deși formularea tezelor sale lasă impresia unui traducianism observabil, el refuză succesiunea părților în compusul omenesc. Amândouă vin concomitent la existență în temeiul principiului unității. Și el se folosește de pilda altoiului pentru a releva faptul că sufletul și trupul primesc ființa deodată și sunt vivificate: „Atunci nu rămâne decât să admitem că nașterea sufletului și a trupului au unul și același început. Și precum pământul preschimbă în pom altoiul pe care-l primește de la agricultor, nu pentru că ar fi pus el însuși puterea de creștere în altoi, ci doar pentru că dă altoiului mijlocul de creștere, tot așa zicem că ceea ce se ia dintr-un om ca să fie sădit în alt om este tot ceva viu, ceva însuflețit și hrănit provenind din ceva însuflețit și hrănit". (Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, trad. de pr. Grigore Teodorescu, ed. Herald, București, 2006, p. 87).

²³ Ca să alcătuiască un exemplar concret al speciei umane, sufletul și trupul trebuie să se unească în mod intim la nivel ființial. Unirea lor constituie ipostasul. Sufletul și trupul, până nu formează împreună persoana, sunt ființe incomplete, incapabile să existe detașat. Ele pot fi distinse prin cugetare ca două realități deosebite a căror rațiune nu e comună, dar în realitate nu se poate despărți unul de altul. O forță intrinsecă le împinge spre a se uni pentru a structura conținutul ființial al omului. Ce este însă această forță rămâne o mare taină. Poate e pur și simplu voința firii de a fi. Fiecare trebuie să aibă referirea în mod necesar spre cealaltă parte corelativă. Sufletul se

și mai filosofică pentru a marca această stare, decât calificându-le, precum a și făcut, ca ființe prin ele însele, nu clasate sub un εἶδος (specie) și în mod esențial relative cu întregul (πρὸς τὸ). Dar a susține ca o ființă relativă să poată fi pusă, în ființă, în afara termenului relației sale, nu înseamnă oare a o așeza în absolut și, deci, într-o stare contra firii?²⁴ Or, iată ce susține teoria care neagă coexistența (συνυπαρξίς). Și sf. Maxim își încolțește adversarii cu următoarea dilemă: Ceea ce există în sine și ceea ce este numit la formarea unui întreg nu poate da sprijin decât printr-o mișcare conformă sau contrară naturii sale. În primul caz, mișcarea firii fiind prin sine invincibilă, este imposibil acestei ființe să existe despărțită de întreg. În al doilea caz, va fi nimicită prin violența exercitată împotriva firii sale²⁵.

cere după un trup și iarăși trupul după un suflet pentru a compune ființa umană. Dar fiecare suflet își formează un trup propriu, pe potrivă lui. Există o corespondență necesară între acestea. *„Căci dacă, precum s-a dovedit înaintea, trupul și sufletul sunt părți ale omului —și părțile au cu necesitate o referire una la alta (pentru că ele constituie întregul care le caracterizează), iar cele referite una la alta sunt din cele ce totdeauna și oriunde au venit la existență deodată, constituind ca părți, prin întâlnirea lor, specia întreagă (εἶδος ὅλον) și nefiind despărțite între ele decât prin cugetare spre cunoașterea a ceea ce este după ființă fiecare—, e cu neputință ca sufletul și trupul, ca părți ale omului, să se anticipeze unul pe altul sau să-și urmeze unul altuia, pentru că astfel așa-numita rațiune a referirii una la alta se va evapora”*. (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, pp. 145-146).

²⁴ Dacă admitem ca verosimilă conjectura potrivit căreia una sau alta din părți vine ulterior la existență formând cu cealaltă parte, prin unire, compusul uman, înseamnă că se produce o alterare a rațiunii generale a unității firii. Există o forță de coerciție antinaturală care impune părții să se refere involuntar spre cealaltă. Dar atunci unde e libertatea lui Dumnezeu și a părinților? În acest caz, omul s-ar concepe prin sciziune, prin constrângerea forțată a unei părți asupra celeilalte. Însă omul se formează în chip unitar chiar din prima clipă a existenței sale. Niciunul din elementele corelative nu este plasat în baza unei necesități atroce sau presiuni oarbe care ar sili natura umană în imuabilitatea ei ontologică.

²⁵ Dacă mișcarea este conformă firii, nu e posibil ca părțile să existe separat, despărțite de întregul pe care îl formează prin corelație organică, deși rațiunile lor sunt distincte. Spre constituirea unui nou subiect converg cele două componente. În aceasta se arată întrucâtva și o oarecare legitate a naturii create, dar și libertatea subiectului uman care se și naște, nu este doat născut în chip pasiv. Taina ipostasului depășește repetiția monotonă a naturii. Fiecare persoană instaurează, prin modul de actualizare a firii, o notă cu totul nouă și distinctivă în existența comună a omenirii. În cel de-al doilea caz, când mișcarea s-a produce împotriva firii, s-ar petrece dislocarea compusului printr-o violență care s-ar manifesta în desființarea rațiunilor structurale ale părților constituyente. Ar fi o pătimire străină, din afară care ar modifica rațiunea însăși a speciei. Or, sf. Maxim respinge îndubitabil această concepție ca nesatisfăcătoare. *„Dacă sufletul e o specie de sine înaintea trupului, sau trupul, la fel, și acestea alcătuiesc o altă specie prin unirea sufletului cu trupul, sau a trupului cu sufletul, aceasta ar face-o fără îndoială fie pătimind din afară, fie prin firea lor. Dacă, pătimind, ele au suferit aceasta ieșind din ea, au devenit ceea ce nu erau și deci se corup; iar dacă prin fire (au suferit aceasta), atunci aceasta se va întâmpla pururi din pricina firii și*

Fără îndoială, existența aparte a sufletului, după moartea trupului, ar putea oferi o oarecare dificultate, dar sf. Maxim o îndepărtează în chip rezonabil și foarte fericit de altminteri. În chip negreșit, sufletul continuă să existe și după moarte, văzut în nemurirea sa, dar nu ca un străin de întregul său, nu fără nota de relație care leagă firea sa de trup și de un anumit trup.²⁶

niciodată nu va înceta sufletul să se reîncorporeze sau trupul să se unească cu alte suflete. Dar împlinirea întregului ca specie prin unirea unuia cu celălalt, precum socotesc eu, nu e nici opera vreunei pătimiri, nici a puterii naturale a părților, ci a nașterii lor, deodată, ca o specie întreagă. Căci nu e cu puțință să se prefacă vreo oarecare specie în altă specie fără corupere”. (Ibidem, p. 147). Ambele extreme sunt recuzabile. Doar coexistența salvează atât unitatea compusului, cât și deosebirea neconfundată a părților.

²⁶ Ființa sufletului, deși e creată de Dumnezeu printr-un act tainic al voinței Sale atotputernice, e simplă și nemuritoare, fiindcă nu are nicio părtașie cu compoziția multiplă a materiei. După desfacerea de trup prin fenomenul morții, sufletul continuă să ființeze în planul nevăzut al existenței, având toate facultățile proprii nealterate. Căci puterea de a raționa, de a cugeta, de a înțelege aparțin acestuia intrinsec, nu le primește de la trup. Dacă ar fi așa, ar părea că trupul primează asupra sufletului. Însă toată tradiția patristică, fundamentată pe revelația biblică, acordă trupului rolul de instrument sau organ de manifestare a sufletului, astfel încât ceea ce este mai bun să conducă pe cel de sub el. Căci trupul e o bună slugă, dar un rău stăpân. Sufletul mișcă trupul și-l duce unde voiește, întrucât are inițiativa mișcării, iar trupul se supune. Când refuză să se supună, intervine războiul dintre acestea, despre care Sf. Scriptură dă îmbelșugate mărturii. Fiindcă trupul se oștește împotriva sufletului, iar sufletul împotriva trupului (cf. Gal. 5,17). Cât timp trăiește omul ca făptură integrală, această unitate e extrem e strânsă. Moartea frânge unitatea respectivă prin despărțirea sufletului de trup. Astfel, moartea este ultima și totala pătimire pe care o trăiește omul în trupul său. Sf. Grigorie Palama vorbește despre o neconținută schimbare a noastră câtă vreme ducem această existență biologică. Iar moartea constituie cea mai de pe urmă alterare. „Așadar, omul se schimbă în multe feluri, fiind legat de cele schimbătoare, și pierde cele pe care le posedă, bogăția poate, strălucirea, voioșia sau, murind el, ajunge să-și aducă sieși schimbarea cea mai însemnată și pleacă gol, părăsind cele ce sunt acum și nădejtile pentru acestea”. (Omilii, vol. I, trad. de dr. Constantin Daniel, ed. Anastasia, București, 2000, p. 309). Moartea e o pătimire pe care omul o suferă fără voia lui. Ea afectează compusul material al trupului nostru. Dar aceasta e și un mijloc de pedagogie dumnezeiască, întrucât limitează lucrarea păcatului care se face prin trup. De aceea Sfinții Părinți au văzut în moartea trupului o metodă înțeleaptă a iconomiei lui Dumnezeu cu privire la neamul omenesc. Pentru ca răul să nu fie nemuritor sau fără de margini, a împlântat acest ac în fire prin care se împunge conștiința trufiei oamenilor de a se considera ei stăpâni absoluți și pentru a-i împiedica să săvârșească răutatea. Un atare înțeles îl au rugăciunile de la slujba înmormântării. Moartea înseamnă stingerea conștiinței în planul vizibil prin ruperea oricărui raport cu lumea înconjurătoare sau sensibilă cu participarea trupului. Ea este extrema inactivitate, extrema slăbiciune a spiritului de a mai menține în unitate materia organizată a trupului. Dar din acest fapt reiese adevărul că, așa precum în actul morții se produce separarea părților, la fel în prima instanță a conceperii e vădit că părțile se unesc într-o misterioasă simbioză. Din fenomenul morții, ca despărțire inexorabilă, deducem logic că părțile care se dislocă trebuie să fie unite de mai înainte. Și acest fapt e adevărat. Dacă nu ar fi împreunate cele două elemente încă

dintru început, propriu-zis nu ar exista moarte, căci nu ar avea ce să se despartă. Or, vedem și înțelegem că tocmai acest lucru se petrece la moartea fiecăruia dintre noi. Deci coexistența părților este un temei sau o premisă și pentru observarea adâncă a fenomenului morții. „Căci moartea noastră nu este nimicirea existenței, cum socotesc alții, ci despărțirea părților unite. Căci duce sufletul în planul nevăzut, întrucât se face nearătat prin lipsa trupului, iar trupul se ascunde în pământ printr-o alterare a formelor trupesti, făcându-se nevăzut privirii omenești”. (Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, trad. de pr. Dumitru Stăniloae, ed. Paideia, București, 1996, p. 77). Ea survine la un moment dat în viața fiecărui om. Apostolul Pavel scrie că „este rânduit oamenilor o dată să moară, iar apoi să fie judecata” (Evr. 9, 27). În cazul celor înaintați în vârstă ea apare ca o consecință a unui grad avansat de uzură a trupului. În celelalte cazuri (accidente, boli, diferite cataclisme naturale etc.) ea se produce intempestiv. Dar în toate situațiile ea echivalează cu încetarea funcției cardiace sau cerebrale, datorită căreia trupul nu-și mai poate conserva forța vitală necesară susținerii echilibrului biologic. Fiindcă, precum scrie și apostolul Iacov (2, 26), trupul cade în nesimțire sau în inerție în lipsa sufletului. Dar chiar dacă sufletul nu piere odată cu trupul, el totuși nu duce o existență deplină. Căci nici omul însuși nu e deplin până nu are loc reunificarea lor. Aceasta se va petrece la învierea de obște, când fiecare suflet va reprimi trupul său reînnoit și pnevmatizat cu care se va înfățișa la judecata universală. În altă ordine de idei, sf. Maxim distinge între rațiunea aducerii la existență și cea a ființei. Preopinienții susțineau că sufletul există și înainte de formarea trupului tot așa cum persistă și după desfacerea lui. Sf. Maxim afirmă însă că nu e așa. Sufletul își are începutul prin creație, dar nu își primește sfârșitul ireversibil când părăsește trupul. Căci una e venirea sa la existență și alta ființarea lui eternă. Desigur, el face notă de relație cu trupul ca venit împreună la existență cu acesta, dar ca ființă nu e determinat de el. Chiar după moarte sufletul se referă la un om concret. La fel și trupul. Noi ne rugăm la înmormântare pentru odihna sufletului adormitului robului lui Dumnezeu cutare. Sufletul rămâne într-o oarecare relație cu trupul ca raportându-se la un om anume. Sf. apostol Pavel scrie că Dumnezeu e „Tatăl duhurilor” (Evr. 12, 9), de unde reiese că toate sufletele sunt create de El. Așadar, moartea nu anihilează omul, ci produce numai separarea temporară, vremelnică a celor două componente. „Căci după moartea trupului sufletul nu se mai numește simplu suflet, ci suflet al omului, și suflet al unui om anume. Căci și după trup (după moartea trupului) are ca specie a lui întregul uman, drept caracteristica ce îi revine ca unei părți a acestuia în baza relației. La fel și trupul e muritor după fire, dar nu este dezlegat de întregul uman din pricina morții. Căci nu se numește trupul simplu trup, după despărțirea de suflet, ci trup al omului, și trup al unui om anume, chiar dacă se corupe și se dizolvă în elementele din care a fost alcătuit. Căci are și așa, ca parte a speciei lui (ως εἶδος), întregul uman drept caracteristică ce îi revine ca unei părți a acestui întreg în baza relației. În amândouă, adică în suflet și în trup, relația..... înfățișează și aducerea lor împreună la existență și dovedește și deosebirea între ele”. (Ambigua, p. 148). Am văzut, prin urmare, că în viziunea sf. Maxim apar în mod recurent trei premise călăuzitoare: coexistența de principiu a sufletului și a trupului, ideea de om ca natură compusă și specie completă, respectiv analogia conștientă dintre unitatea naturală a trupului și a sufletului omului și unitatea ipostatică a umanului și a divinului în Hristos. Imnografia ortodoxă, răsfnirată în cărțile de cult ale Bisericii, cântă taina unirii naturii noastre compuse cu firea dumnezeiească în persoana lui Hristos prin termeni elocvenți: amestecare, frământătură, pârgă. Mântuitorul a îmbrăcat amestecarea noastră prin mijlocirea Maicii Sale sau și-a unit frământătura

Coexistența sufletului și a trupului este, în ochii sfântului nostru, o necesitate care afectează natura compusului uman, astfel încât chiar nu ar consimți o excepție miraculoasă. Deja, precum am zis-o, asumarea de către Cuvântul a trupului și a sufletului Său într-o manieră simultană constituie nu un miracol, ci o aplicare a legii generale. Miracolul, în conceperea lui Hristos, este constituit prin absența principiului activ și prin respectul față de fecioria Mariei, dar nu afectează substanța însăși a naturii umane²⁷. Iată rațiunea generală a acestui fapt: minunea sau întreaga noutate (καινοτομία) introduce în fire nu rațiunea (λογος) lucrurilor, ci modul (τροπος) lor de a fi, căci o lucrare sau noutate, având ca obiect rațiunea lucrurilor, ar fi distructivă pentru ființa lor, pe când cea care nu afectează modul lor de a fi face, dimpotrivă, să strălucească puterea minunii (ταυματος ενδεικνυται δυναμιν)²⁸. Or, rațiunea firii umane este compoziția

firii Sieși după ipostas în chip neștirbit. Încă sf. Grigorie Teologul, în celebra apologie pentru fuga în Pont, afirma în terminologie calcedoniană că Hristos este un ipostas compus din două și în două firi. El folosește termenul „amestecare” (μζις, -εως), dar nu înțelege prin el confuzia ori dizolvarea unei firi în cealaltă prin asumare, ci unirea fără contopire. Pr. Dumitru Fecioru explică într-o notă subliminală acest aspect pe care trebuie să-l avem în vedere când găsim în opera Teologului expresii ambivalente. (*Despre preoție*, trad. de pr. prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2007, pp. 239-240).

²⁷ Instituirea oricărui subiect uman se realizează în urma împreunării dintre două subiecte de sex opus care-și comunică reciproc conținuturile vieții lor biologice. Principiul activ este sămânța bărbatului. Finalitatea sexualității privește deci direct procrearea. Însă Subiectul dumnezeiesc care se face om prin întrupare nu are premergătoare nașterii Sale umane plăcerea sau concupiscenta ce însoțește actul sexual. Inițiativa aparține aici exclusiv lui Dumnezeu și acceptării benevole a Fecioarei Maria, reprezentanta întregii omeniri, care se pune de acord cu planul răscumpărării lumii din veșnica damnare prin acel *fiat*. Principiul activ în nașterea lui Hristos este Duhul Sfânt. Nicio urmă de voluptate în conceperea Sa. De aceea tună fiul tunetului, asemuind renașterea duhovnicească a oamenilor prin credință cu nașterea trupească a lui Dumnezeu, în cuvinte ca acestea: „*Iar celor ce L-au primit le-a dat putere să se facă fii ai lui Dumnezeu, care nu din sânge, nici din poftă trupească, nici din poftă bărbătească, ci de la Dumnezeu s-au născut*”. (In. 1, 12-13). Sângele curat al Mariei de orice dorință perversă și străbătut cu totul de erosul dumnezeiesc prin copleșirea funcțiilor sale pur biologice de către puterea Sfântului Duh a format țesătura organică și vitală a trupului Mântuitorului. El a luat astfel pârga sau lamura firii noastre din sânghiurile Fecioarei sau aceasta, pentru a folosi un limbaj imnografic, a împrumutat trup Cuvântului.

²⁸ Minunea nașterii lui Hristos privește nu alterarea rațiunii existenței, ci noutatea modului. Ea menține neslăbit logosul (λογος) firii, dar introduce o altă modalitate de a actualiza fondul structural al naturii umane. De fapt, readuce la starea originală întreaga existență, eliberând-o de sub stăpânirea stricăciunii. Hristos se naște și după legea noastră, dar și mai presus de ea. Păstrează felul obișnuit al oricărei nașteri, potrivit căreia o ființă scoate din sine altă ființă, având loc o comunicare și o comuniune personală între acestea, dar transcende felul originării. Căci nu e rezultatul inițiativei bărbătești, ca factor dinamic și vital al zămislirii, ci covârșește întrutotul

sufletului și a trupului; cât despre procedeul în care ea se produce sau modul în care ea se manifestă, iată ce constituie modul ei de a fi. Și sf. Maxim ne înșiruie o serie întregă de fapte luate din Biblie pentru a ne reproduce că minunile lucrute de către Dumnezeu afectează nu rațiunea, ci modul de a fi al lucrurilor²⁹.

În fond, totul este dominat, în această problemă, de perfecțiunea și stabilitatea care se leagă de noțiunea naturii concrete. O realizare progresivă este exclusă din principiu, căci firea sau natura, în sens metafizic, este o noțiune simplă, bine determinată și exclusivă din tot ceea ce nu este ea. Trebuie să o

lucrarea specifică firii prin copleșirea ei de puterea Duhului. Sf. Maxim spune, așadar: „Fiindcă, din dor nesfârșit după oameni, Cel ce există prin fire S-a făcut cu adevărat însuși cel iubit, fără să pătimească ceva în ființa proprie prin deșertarea cea negrăită și fără să schimbe sau să reducă întrucâtva, prin primirea cea neînțeleasă, integritatea firii omenești, căreia Cuvântul i s-a făcut, în sens propriu, temei de constituire. Căci deși aceasta s-a făcut mai presus de oameni, fiindcă s-a petrecut dumnezeiește, fără bărbat, s-a făcut și după oameni, fiindcă s-a petrecut omenește, prin legea zămislirii și dezvoltării în pânțele femeiesc”. (Ambigua, pp. 78-79). El preia și valorifică, într-o notă originală, limbajul apofatic al marelui Dionisie, care exprimă paradoxala teandrie în operele sale. Noi vom reda integral scrisoarea a IV-a către monahul Gaius, unde Dionisie înfățișează acest adevăr mai presus de rațiune: „Cum zici că Iisus, Cel dincolo de toate, s-a așezat ființial în același plan cu toți oamenii? Căci nu se zice aici om ca Cel ce e cauzatorul oamenilor, ci ca Cel ce El însuși este cu adevărat om, după ființa întregă. Dar noi nu-L separăm pe Iisus în mod omesc. Căci nici nu este numai om, fiindcă nu e nici mai presus de ființă, numai ca om. Ci iubitorul de oameni prin excelență s-a făcut om cu adevărat, Cel mai presus de ființă făcându-se din ființa omenească, ființă mai presus de oameni și ca oamenii. Dar Cel purerea mai presus de ființă este nu mai puțin supraplin de supraființialitate, din bogăția ei prisositoare. Și venind la ființă cu adevărat, s-a făcut ființă mai presus de ființă și lucra cele ale omului mai presus de om. Și a arătat Fecioara zămislind în mod mai presus de fire, iar apa nestătătoare suportând greutatea picioarelor materiale și pământeste și necedând, ci ținându-l printr-o putere mai presus de fire nescufundat. (cf. Mt. 14, 25). Dar cine ar putea aminti de toate celelalte, atât de multe, prin care cel ce privește în mod dumnezeiesc, va cunoaște mai presus de minte cele ce se afirmă despre iubirea de oameni a lui Iisus, care au în ele, prin depășire, o putere exprimată prin negație? Da fapt, ca să vorbim rezumativ, nu era nici om, nu ca nefiind om, ci ca fiind din oameni, era dincolo de oameni și făcut cu adevărat om mai presus de om. Astfel, nelucrând cele dumnezeiești ca Dumnezeu, nici cele omenești ca om, ci Dumnezeu înomenit conviețuia cu noi, împlinind o oarecare lucrare nouă teandrică”. (Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, p. 258). De aceea Fecioara nici nu suferă durerea Evei, ci nașterea ei e minunată. Întrucât n-a fost precedată nicidecum de plăcerea unirii, nu suportă nici durerea aferentă acesteia, despre care sf. Maxim afirmă că sunt corelative în trăsătura pătimitoare a firii noastre.

²⁹ Tot ce a lucrat Dumnezeu în Vechiul Testament mai presus de ordinea obișnuită a lucrurilor arată pe de o parte elasticitatea și contingența lumii, iar pe de alta libertatea de intervenție și atotputernicia Sa. Lumea e un întins mediu complex de virtualități și potențe capabile de a fi actualizate prin lucrarea divină. Poate și omul exercita lucrarea sa, dar nu poate schimba rațiunea însăși a existenței ei. Desigur, Dumnezeu și omul, ca parteneri de relație în comuniune iubitoare, exploatează liber posibilitățile lumii de a fi mereu descoperită de către om.

considerăm în mod direct sub aspectul său de a fi și prin acest mijloc ca așezată, pentru a spune astfel, chiar de la prima etapă la ieșirea din neant; producerea sa nu necesită nicio durată temporală, nicio ezitare, nicio manipulare, nicio devenire. Lumea de aici, lume a realizărilor, reflectă în mod fidel gândirea divină. Or, în Dumnezeu natura fiecărui lucru este reprezentată ca desăvârșită încă din primul său moment de existență. Nicio adăugare, nicio sustragere —natura este în mod esențial stabilă³⁰.

Astfel, așadar, asupra chestiunii coexistenței trupului și a sufletului din primul moment al conceperii, gândirea sf. Maxim e cât se poate de clară. Noi am dori să putem da, în sfârșit, opinia sa despre originea însăși a sufletului, dar din nefericire datele sigure ne lipsesc. Urmându-l pe sf. Grigorie de Nazianz, el afirmă categoric că sufletul nu este (a)tras de materia din care este făcut trupul; ba încă adaugă că el vine de la Dumnezeu printr-o inspirație vitală într-o manieră inexprimabilă și necunoscută; că el își primește ființa în momentul conceperii și în același timp cu trupul; că din momentul zămislirii noi putem distinge, prin gândire, ca două mișcări sau curente, inspirația vitală tinzând spre suflet și $\sigma\rho\kappa\omega\sigma\iota\varsigma$ tinzând spre trup³¹. Totuși, acești termeni, pentru noi cel puțin, nu traduc o opinie bine formată.

Dar tendința acestei gândiri poate fi coroborată, credem noi, pe considerațiile asupra întrupării Cuvântului. Or, sf. Maxim afirmă clar că materia

³⁰ Întreaga existență este stabilă atât în rațiunea eternă a lui Dumnezeu, cât și în actualizarea ei concretă. Ea există deplin în potență, dar și în act. Și sf. Maxim continuă: „*Căci n-a fost vreo fire din cele ce sunt, nici nu este, nici nu va fi, care să fie după rațiunea ei ceea ce nu este acum, sau care este acum sau va fi mai pe urmă ceea ce nu era mai înainte. Căci cele ale căror rațiuni au avut la Dumnezeu deplinătatea, odată cu existența nu primesc —prin aducerea lor la existență și în ființă conform cu rațiunile lor— niciun adaos sau știrbire din cele ce le sunt necesare spre a fi ceea ce sunt*”. (Ambigua, pp. 439-440).

³¹ Temelia existenței sufletului nu postulează prezența materiei. Sufletul își primește ființa din voia lui Dumnezeu, iar trupul se alcătuiește din substanța materială a antecesorilor. Ele concurg în întâlnirea lor spre formarea speciei compozite. „*Sufletul, primind existența la zămislire deodată cu trupul, e adus în existență spre întregirea unui om; iar trupul se face din materia subzistentă, adică a altui trup, la zămislire primind deodată cu aceasta compoziția cu sufletul spre a fi o specie cu acela... Deci trebuie să repartizăm, prin cugetare, la zămislire, însuflarea vieții și pe Duhul Sfânt pe seama esenței mintale(intelectuale) a sufletului, iar întruparea și suflarea, pe seama trupului, cum zic Părinții*”. (Ibidem, p. 414). Acel $\sigma\rho\kappa\omega\sigma\iota\varsigma$ este puterea de închegare a formei trupesti (forma corporalis) manifestată prin vitalitatea facultăților biologice (respirație, mișcare, puls, circulație etc.).

trupului lui Iisus Hristos a fost furnizată de Fecioara Maria, în vreme ce sufletul Său a fost luat de la Dumnezeu³².

Și dacă este adevărat că înnoirea (καίνωτισμα), în acest minunat caz, constă în respectul față de fecioria totală a Mariei, de ce nu am considera crearea sufletului lui Iisus ca o aplicare a legii universale? Nouă ni se pare că, dacă sf. Maxim avea o oarecare simpatie pentru teoria traducianismului, era obligat să-și urmeze stăpânul din Nazianz, care o adoptă deschis, într-un mic poem dogmatic

³² Întruparea Cuvântului este o adâncă taină. Hristos se face pe Sine om din Fecioara Maria, dar se și naște ca om. El este noul Adam, pentru că reiterează toată existența vechiului Adam, afară de păcat. Hristos își plămădește ființa umană prin facere și prin naștere, dar ia consecințele firii noastre căzute cu afectele ireproșabile aferente ei. Există o analogie sau corespondență participativă între crearea primului Adam și a celui de al doilea Adam, dar și o distincție. Primul Adam a fost zidit fără contribuția umană, ci doar prin inițiativa lui Dumnezeu. Hristos însă, în venirea Sa la existență ca om, primește și contribuția factorului uman în persoana Maicii Sale. Adam istoric a fost creat dintr-un pământ virgin, nespurcat de nimic rău. Adam metaistoric a recapitulat actul facerii primordiale prin asumarea noului pământ virgin, dar luat dintr-o persoană care s-a curățit la maximum pentru a fi în stare să ofere materia trupului său Logosului netrupesc. În acest sens, teologul francez Olivier Clément vorbește despre o „decreere” a trupului Fecioarei până la condiția pământului dintâi. Imnografia o numește astfel pe Maria „țarină dulce” sau „brazdă care ai dospit înmulțirea milelor” (Condacul și icosul al III-lea din Acatistul Bunevestiri). O. Clément mai spune că „precum Adam, primul creat dintr-un pământ încă necultivat și feciorelnic, și-a primit ființa și aspectul său din mâinile lui Dumnezeu —iar acestea sunt, după sf. Irineu de Lugdunum, Fiul și Duhul—, la fel Cuvântul însuși, recapitulând în Sine pe Adam, trăgându-și existența Sa trupească din Maria, care totdeauna a fost fecioară, are o naștere care o recapitulează pe cea a lui Adam”. Ca atare, ascultarea totală a Mariei vindecă și șterge neascultarea împietrită a Evei. Contraria contrariis curantur! Dar în conceperea lui Hristos ca om nu a fost imperioasă implicarea principiului bărbătesc, așa cum în nașterea (facerea) Evei din Adam a lipsit contribuția părții feminine. „Rodnicia firii umane se reface în ea [în Fecioara, n.n.] prin lucrarea Duhului Sfânt, fără să fie necesară sămânța bărbatului, cum n-a fost necesară femeia la scoaterea Evei din Adam sau cum la început Cuvântul a adus la existență pe Adam și Eva, ca două chipuri distincte ale Lui, prin conlucrarea Duhului ce le-a dat viață. Aceasta se face și la noua creație a omului, când Cuvântul începe să ia din Fecioară chipul lui uman, iar Duhul îi insuflă simultan sufletul viu, contribuind la conceperea Fiului ca om. Dar acum umanul nu e conceput și format ca un ipostas de sine, ci în ipostasul Cuvântului”. (Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, pp. 291-292). Iar sf. Maxim expune: „Căci precum, așa cum zice învățătorul, Dumnezeu face pe om luând trup din materia de curând preexistentă, iar de la Sine sădind viața, pe care Scriptura o socotește suflet mintal și chip al lui Dumnezeu, în același fel El —luând trupul din Neprihănita Fecioară ca dintr-un pământ nespurcat, iar de la Sine sădind viața, pe care Scriptura o socotește suflet mintal și chip al lui Dumnezeu— a făcut omenitatea Sa sau S-a făcut pe Sine de bunăvoie om pentru noi, în chip neschimbat, prin primirea trupului însuflă, mintal și rațional, ca Atoțputernicul”. (*Ambigua*, p. 415). Prin urmare, Cuvântul a răsărit ca un spic de mântuire pentru hrana noastră și ca un ciorchine care ne adapă pe noi cu vinul buneii cunoștințe, precum obișnuiesc cărțile de cult să metaforizeze adevărul întrupării.

despre suflet. Într-adevăr, după ce a prezentat opinia anodină care vrea apariția sufletului acoperită de mister, sf. Grigorie avansează propria gândire, potrivit căreia sufletul se propagă de la ins la ins, în aceeași manieră precum trupul.

Or, sf. Maxim nu profesează traducianismul și de aici încolo gândirea sa filosofică despre existență(fire) până la termenii de care el se servește pentru a vorbi despre originea sufletului —totul pare a-l prezenta ca pe un partizan al teoriei creaționiste.³³

Opiniile expuse mai sus au pecetea unei puternice similitudini, totuși temperate prin diferențele care marchează un progres în favoarea sf. Maxim. Ambele resping preexistența sufletului și a trupului și ambele se coroborează practic pe teoria coexistenței în unitatea compusului uman; dar în vreme ce sf. Grigorie de Nyssa nu face mai degrabă decât să afirme această noțiune pentru a o scoate în relief ca un fapt deja împlinit, sf. Maxim se străduiește să explicitizeze conținutul ei prin noțiunea de esență sau natură concretă, oglindire realizată a gândirii desăvârșite a lui Dumnezeu, și prin cea a părților componente, a ființelor incomplete și relative ordonate spre un întreg. Mai notăm că preocuparea hristologică extrem de dinamică ascute și îmbogățește, la sf. Maxim, noțiunile sale de metafizică și de psihologie umană. Astfel, cugetarea sa e în deplin acord cu teoriile științifice moderne, care se pronunță în favoarea coexistenței inițiale a constituentelor umane.

³³ Poziția sf. Maxim față de ambele extreme este cea mai pertinentă. Ea salvează absurditățile monstruoase, care presupun preexistența sau postexistența vreunui din elemente. Gândirea acestui mare teolog al Bisericii, ridicat pe înălțimile contemplației, este nespuse de complexă. Ea este ca un șuvoi mereu proaspăt și nou care nu conține să umezească uscăciunea minții.

**BAZELE ANTROPOLOGIEI CREȘTINE
DIN PUNCTUL DE VEDERE AL TEOLOGIEI ORTODOXE
ȘI AL FILOSOFIEI RELIGIEI
(BASILIUS ZENKOWSKY)**

După o traducere din germană de
Masterand G. Ciprian GLIGAN¹
Baia Mare, ROMÂNIA

1. Originea omului

Dacă ne punem întrebarea despre nașterea omului, trebuie să afirmăm dinainte că ortodoxia are o poziție sigură pe pământul antropologiei biblice; adică ea recunoaște că omul nu a apărut pe lume în ordinea „dezvoltării naturale” a ființelor, ci existența sa se datorează unui act de creație. Bineînțeles că această radicală ridicare a omului din ordinea naturii se consideră ca o învățătură creștină generală. În acest caz nu există păreri diferite pentru fiecare confesiune în parte. Oricum nu este de neglijat faptul că ipoteza lui Darwin (care corespunde tendințelor generale ale științei despre natură) despre nașterea omului în ordinea „evoluției naturale” a influențat gândirea științifică filozofică a sec. al XIX-lea și al XX-lea atât de pregnant încât chiar și criza serioasă a transformismului (variația speciilor) n-a putut slăbi această influență. De fapt în zilele de astăzi nu există niciun om de știință serios care să nege dificultatea extraordinară a explicației, cum a apărut omul pe pământ. Cu toate acestea rămâne din păcate la

¹ Textul reprezintă traducerea efectuată de masterand Gabriel Ciprian GLIGAN asupra operei teologului de origine rusă Basilius Zenkowsky, intitulată: „*Das Bild des Menschen im Lichte der orthodoxen Anthropologie*”, Oekumenischer Verlag, Dr. R.F.F. Edel, Marburg an der Lahn, 1969, pp. 7-49, pusă la dispoziție de profesorul coordonator și sub atenta supraveghere a Pr. conf. univ. dr. Adrian Gh. PAUL, care a și dat acordul pentru publicare în cuprinsul acestui volum. Trebuie spus că autorul prezentului eseu, cu toate că rămâne fidel tradiției ortodoxe bisericești și tradiționale, este silit în toată conștiința de răspundere personală să alcătuiască formule pe care tradiția nu le cunoaște sau care în ea sunt numai tălmăcite. Pentru justificare, autorul slujește împrejurării că teologia ortodoxă încă nu prezintă o prelucrare general valabilă și detaliată a problemei antropologiei. În cele ce urmează dorim să trecem la prezentarea sistematică a principiilor antropologiei creștine, așa cum este prezentată de B. Zenkowsky.

majoritatea oamenilor de știință dorința de a nu se împăca cu învățătura biblică despre deosebita creație a omului. Dar omul constă nu numai dintr-un corp. Chiar dacă ar fi posibil să ignorăm toate punctele dificile² în paleontologie, sistematica animalelor și embriologia, toate acestea așteaptă încă soluționarea celei mai dificile probleme a vieții sufletului în om. Noi nu vrem aici să acceptăm enumerarea și analiza unui șir de dificultăți de nesoluționat în problema „evoluziei psihice”, ci pur și simplu să aflăm că deosebirea între viața sufletelor animalelor și a omului este atât de adâncă și esențială că numai o fanatică stare de decădere ne determină către știința despre nașterea omului în ordinea „evoluziei naturale” să diminuăm această deosebire sau să n-o remarcăm. În orice caz viața sufletească (și spirituală) în om nu poate fi separată de viața fizică – sfera corporală și spiritual-sufletească nu sunt contopite împreună, ci formează în el o unitate vie.

Cu siguranță recunoașterea adevărului învățaturii biblice despre creația omului nu rezolvă încă taina din întrebare despre legătura între om și natură – acest lucru trebuie subliniat în mod categoric. Noi insistăm cu fermitate asupra unui lucru și anume că modul învățaturii biblice nu poate fi atenuat, pentru că nu rareori o găsim interpretată, astfel încât să se asemene unui „mit” sau să i se recunoască numai un caracter „simbolic”. Dacă citim de exemplu pe E. Brunner, printre altele el spune: „*Biblia nu poate emite pretenția de a transmite o știință deosebită revelatorie despre istoria devenirii omului în sens empiric*”³. Noi afirmăm contrar acestui lucru: Biblia tocmai emite această cerere! Se poate respinge desigur întreaga învățătură despre poziția omului în cosmos, dar atunci este absolut imposibil să alcătuim o antropologie creștină. Dar un acces nereligios la tema despre om ne duce tot mai mult la recunoașterea tainei „om”⁴! Este de mirare că în numele dependenței sclavagiste despre ipotezele trecătoare ale științei, oamenii credincioși se desprind de învățătura biblică despre om, în timp ce știința însăși (știința „neutră”!) ajunge la teze, care au fost de mult elaborate de Biblie.

În timp ce noi neconștient acceptăm învățătura biblică despre originea omului, subliniem încă o dată că aici este important numai principiul creației deosebite a omului de către Dumnezeu. Problematika originii omului nu este anulată în niciun fel, ea este adusă aici pe locul corespunzător și crează bazele

² Ele nu sunt prost aranjate în cartea deosebit de valoroasă, deși ici și colo cu înclinații spre generalizări pripite, scrisă de G. Salet et Z. Lafont „*L'évolution régressive*” (Paris, 1943);

³ E. Brunner „*Der Mensch im Widerpruch*”, (*Omul în contradicție*), p. 413.

⁴ Compară celebra carte a lui Al. Carrel „*L'homme, cet inconnu*”, apărută la Editura Germană din Stuttgart sub titlul „*Der Mensch – das unbekanntes Wesen*” (*Omul, această ființă necunoscută*).

corecte atât pentru clarificarea legăturii între om și cosmos cât și la aprofundarea în misterul omului - de fapt în structura sa, în dinamica care conduce în dezvoltarea sa și în legalitatea internă a acestei dezvoltări.

2. Despre *chipul* lui Dumnezeu în om

Pentru teologia în sine, pentru noi au importanță apreciabilă acele rânduri ale istoriei biblice despre originea omului în care se spune că creării omului i-a precedat un „sfat primitiv” („*hai să facem oameni...*”). Pentru antropologie este însă important ce urmează după aceasta, anume că de fapt Dumnezeu a creat omul „după chipul și asemănarea Sa”. După cum este cunoscut, s-a cristalizat deja în literatura creștină timpurie (deja la Origen, la Sfântul Irineu și la următorii Părinți bisericești) deosebirea celor două noțiuni „*chipul* Domnului” și „*asemănarea* Domnului”. În concordanță cu această interpretare este faptul că chipul Domnului s-a dat omului, asemănarea Domnului i s-a impus ca sarcină. Acel ideal al îndumnezeirii (*theosis*), care chiar de la început (mai ales la Sfinții Macarie cel Mare și Atanasie cel Mare) a imprimat ștampila sa întregi învățături morale a creștinismului (în Răsărit), se precizează tocmai prin sarcina că-i „*semeni*” lui Dumnezeu⁵ (asemeni cuvântului Mântuitorului: „*Fiți desăvârșiți așa cum desăvârșit este Tatăl ceresc*”).

Dacă cuvântul „asemănarea cu Dumnezeu” se referă la viața omenească, atunci care ar fi conținutul pentru noțiunea „*chipul* lui Dumnezeu”. De aici derivă un întreg șir de întrebări, în a căror soluție confesiunile creștine se deosebesc fundamental. În centrul atenției apare întrebarea: chipul lui Dumnezeu s-a păstrat în om și după căderea în păcat? În teologia protestantă timpurie, ca de fapt în sistemul ei până în sec. al XIX-lea, găsim afirmația categorică, că omul căzând în păcat a pierdut chipul lui Dumnezeu și de atunci se află în permanență sub „*mânia* lui Dumnezeu”. Această învățătură se poate menține atât de greu, încât în teologia protestantă a apărut deja destul de devreme învățătura despre „*reliquiae imagines Dei*” (resturi ale imaginii Domnului); căci fără ea este imposibil de înțeles existența unor însușiri deosebite în om, prin care el se deosebește de animale. Cu toată realitatea stricăciunii din om, ca urmare a păcatului, s-a mai păstrat în om specificul sau umanitatea sa (*humanitas*). Pe bună dreptate face

⁵ Identificarea noțiunilor „*imago*” și „*similitudo*” în dogmatica protestantă are la bază, dacă nu mă înșel, identificarea mai timpurie a noțiunilor „*imago Dei*” și „*justitia originalis*”; de aici rezultă inevitabila concluzie, că „*imago*” și „*similitudo*” sunt unul și același lucru. Acest subiect este tratat în eseul lui Fr. Schumann (în colecția „*Imago Dei*”, Giessen, 1932);

Brunner⁶ cu acest prilej o remarcă perspicace: „*Mica rămășiță devine întruchiparea marilor lucruri*”. De fapt această întregă învățatură despre „reliquiae imagines Dei” materializează noțiunea imaginii lui Dumnezeu sau aduce în el o neclaritate nepermisă. Brunner⁷ se străduiește să salveze astfel tema văzând o deosebire între „*structura formală a omului*” (care tocmai ascunde în el întreaga forță a umanismului) și „*umanismul ca și conținut*”, adică „*viața în dragoste*”; după Bruner pe ultima, omul a pierdut-o. E. Bruner nu vrea să recunoască niciun „rest” al imaginii lui Dumnezeu în „structura formală” a omului, adică humanitas nu este legat în niciun fel de învățatura despre chipul lui Dumnezeu. Omul nu a pierdut prin căderea în păcat ceea ce îl face om, ceea ce îl ridică deasupra naturii, deci humanitas nu depinde de imaginea lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte pentru percepția omului (așa cum este el – „*omul adevărat*”) învățatura despre chipul lui Dumnezeu nu este necesară, ea nu clarifică nimic prin taina „om”, ea nu este o noțiune „constitutivă” a antropologiei creștine, ci posedă în cel mai bun caz ca să vorbim în termenii lui Kant un caracter „regulativ.”

Pentru conștiința ortodoxă încadrarea în afara conceptului de imagine a Domnului din antropologia creștină (în măsura în care are de a face cu „omul adevărat”) reprezintă o cădere uriașă din învățatura biblică despre om. Aici a acționat desigur un anumit motiv teologic (identificarea a „*imago Dei*” care după căderea în păcat s-a pierdut, cu justiția inițială -*justitia originalis*). Cum se poate ajunge la tezele, cu toate dificultățile teologice, care aici sunt evidente, că chipul lui Dumnezeu s-a pierdut în om, cu toate că natura omului nu se compară cu natura altor vietăți? Pentru ortodoxie deosebirea dintre „*adevăratul*” și „*realul*” om nu este de așa natură în privința perspicacității și seriozității și a tuturor complicațiilor teologice, încât să se admită pierderea chipului lui Dumnezeu în om.

Noi am vorbit deja despre înțelegerea eficacității a imaginii (chipul) lui Dumnezeu în om, înțelegere care prezintă intuiție în antropologia ortodoxă. Și nicio dificultate teologică (care de fapt aveau la bază afirmația atât a lui Luther cât și a lui Calvin) nu poate să diminueze forța și sensul acestei intuiții. Cu o pregnanță deosebită găsim afirmația realității și a eficienței chipului lui Dumnezeu exprimate de mari asceți (precum Sfântul Macarie cel Mare, de Sfântul Ioan Scărarul, de Sfântul Isaak Sirul). Aici nu este vorba despre construcțiile rațiunii teologice (așa cum am caracterizat concepțiile lui Luther și Calvin referitoare la această chestiune), ci despre un adevăr primar și de aceea

⁶ E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, p. 526.

⁷ *Ibidem*, p. 166.

nemuritor al cunoașterii nemijlocite. Din această cauză nu se răspunde în niciun fel la întrebarea în ce se poate vedea conținutul conceptului „chipul Domnului”, și tocmai aici se află destul spațiu pentru ipoteza teologică. Noi facem mai mult decât să „credem” în realitatea și eficiența chipului Domnului în om - noi le percepem și instituția inițială, care este ca firul Ariadnei pe a cărui ajutor trebuie să te bazezi pentru a nu te rătăci în labirintul problematicii teologice. Eu întregesc propria mea afirmație: opacifierea celor două mari idei ale metafizicii creștine / a ideii creației (*in tomismus* pentru care creația din punct de vedere filozofic nu poate fi confirmată, care trebuie acceptată numai în ordinea credinței)⁸ și ideea chipului lui Dumnezeu (din teologia protestantismului) – este rezultatul trist al decăderii din perceperea lumii și a omului care încă de la începuturi există în creștinism și care s-a păstrat curat în ortodoxie.

Dacă cuprinsul conceptului de chip a lui Dumnezeu include în sine în ortodoxie întreaga realitate a umanității, adică dacă el nu se referă numai asupra „adevărului”, ci asupra omului „real”, atunci cum este de imaginat conținutul acestui concept? În cazul acesta trecem la o nouă temă în sistemul antropologiei creștine.

3. Despre conținutul conceptului „chipul lui Dumnezeu”

La Sfinții Părinți găsim multe încercări precizate concret, în care chipul lui Dumnezeu se poate vedea - odată îl legau de rațiune, altă dată de voința liberă sau de conștiință, dar întotdeauna de ceea ce găsim în om (adică în cel „real”, în cel care poartă păcatul). În general se poate spune că chipul Domnului este legat de sfera spirituală din om – dar nu astfel încât chipul Domnului în om să fie separat de componenta sa naturală. Cu alte cuvinte nu ne determină, mai corect, nimic nu ne permite să gândim despre om în două feluri, adică – „natură pură” plus „chipul Domnului”. Omul așa cum ne este dat în realitate, trăiește o viață integrantă, toate laturile, toate „aspectele” caracterului său⁹ care nu sunt de același fel și în mod ierarhic (după o anumită ordine) nu sunt echivalente, formează un întreg viu cu adevărat organic. În acest sens trebuie spus că omul

⁸ Vezi deasupra importanta carte a renumitului neotomist Sertillanges, *L'idée de la création et ses retentissements en philosophie (Ideea creației și ecourile sale în filozofie)*, Paris, 1945. Sertillanges păstrează ideea creației nominal – ca și Toma d'Aquino – însă doar nominal!

⁹ Așa numita reprezentare dihotomică (spirit + parte psihofizică) și trihotomică (spirit + suflet + corp) a omului conformă, deși diferit, diversitatea fiecărei părți componente a omului. La Apostolul Pavel, care a creat ideile de bază ale antropologiei creștine, apare, după cum se știe, atât dihotomia cât și trihotomia din om.

este permanent și în toate mental, numai că spiritualitatea poate avea forme diferite și nu este necesar să ocupe în mod ierarhic același loc în viața omului.

Dacă omul este în permanență în toate spiritual atunci este corect în privința cazurilor în care el duce exclusiv o viață senzuală prin care viața spirituală rămâne prizonieră și se deformează. În acest sens trebuie spus clar că conceptul „senzualității” nu exclude în niciun fel momentul spiritualității, ci definește o anumită formă a spiritualității (acea formă prin care sfera senzuală domină în om și stăpânește totul). Bineînțeles aceasta este cea mai de jos treaptă a spiritualității: chiar și atunci când omul se dedă în totalitate plăcerilor senzuale, rămâne totuși nesatisfăcut, nu vrea să găsească un „final”, adică el pretinde și în acest domeniu infinitul (înclinarea omului spre infinit este însă componenta caracteristică a spiritualității). În această privință s-ar putea accepta teza Fericitului Augustin, că peste tot în om se simte acțiunea senzualității („concupiscentia”); pentru că omul nu se poate separa (nici în actul cunoașterii, nici în activitate, nici chiar în contemplare) de latură senzuală. După expresia cunoscutului neothomist Maritain, omul nu se poate asemăna unui înger, chiar și în momente deosebite nu e „pur” spiritual: o asemenea spiritualitate nu există în om. Augustin nu are dreptate numai prin faptul că el în „concupiscentia” vede forța conducătoare în om. Dacă omul nu este corp plus suflet plus spirit, ci un întreg viu al tuturor forțelor sale și duce o viață integrantă, acest lucru înseamnă că el se află peste tot și în permanență atât fizic cât și mental.

Din cele spuse urmează o teză incontestabilă care adesea este uitată. Dacă integralitatea din om poate să cuprindă sfera spirituală în ierarhia forțelor diverse locuri¹⁰, atunci rezultă că noi nu suntem numai atunci spirituali, dacă ne îndreptăm către Dumnezeu, ci și atunci când ne îndreptăm spre cealaltă parte, adică există nu numai o spiritualitate luminoasă ci și una întunecată (care nu năzuiește spre Dumnezeu și decade); căci dacă omul păcătuiește tot trăiește mental (conceptul păcatului în sine presupune existența laturii spirituale în om).

În acest caz se poate spune încă de la început că noțiunea sferei spirituale nu se poate identifica – chipul lui Dumnezeu este în păcătos, nu este în păcat! Ne aflăm aici în fața unei sarcini grele de a percepe chipul lui Dumnezeu în așa fel încât în timp ce importanța sa principală se păstrează în om, sensul său de bază în calitate de chip al lui Dumnezeu să nu cunoască nicio diminuare. Oare nu de aceea Luther și Calvin a identificat „imago Dei” cu „justitia originalis”, pentru că

¹⁰ Vorbim aici despre ierarhia axiologică; din punct de vedere oncologic, desigur că sfera spirituală ocupă cel mai înalt loc în ierarhia ființei.

ea nu a înțeles să clarifice unde se află chipul lui Dumnezeu în păcătos, atunci când comite păcatul?

Funcțiile spirituale în om (rațiunea, conștiința morală, libertatea, ș.a.) toate poartă amprenta depravării în sine și toate sunt garantate cu păcat: precum lumina naturală a rațiunii („lumen naturale rationis”) care nu se eliberează de posibilitatea greșelii. Așa apare peste tot și în conștiința morală și mai ales în libertate, această amprentă a depravării. Chiar despre conștiința omenească se spune că funcția ei de greșeli și desfigurare nu este în niciun chip liberă. Cum putem scăpa dintr-o cale fără ieșire în care am ajuns în asemenea mod? Calea de ieșire ni se oferă dacă utilizăm acea deosebire conceptuală care este predată în dogma calcedoniană, care în omul- Dumnezeu, în unitatea personalității, există două naturi - cea dumnezeiască și cea omenească, „neseparată” una față de alta dar care nu se pot contopi împreună. În lumina acestei deosebiri trebuie să înțelegem că natura omului nu este „asemănătoare”, ci la toți oamenii este „una și aceeași”¹¹; fiecare are însă personalitatea sa, este incomparabilă și de necontopit. Desigur că nicio altă natură și mai ales cea omenească nu se poate imagina fără să aibă o ipostază („persoană”)¹²: natura omenească trăiește în fiecare personalitate, pe care o ipostazează, propria ei viață și în afara ipostazei, în afara momentului personalității, nu mai este vie, ci a devenit goală prin moarte. Ar fi în orice caz fals să acceptăm că însușirile spirituale în om („natura” sa spirituală) sunt dependente funcțional de momentul personalității, după cum invers ar fi fals, să considerăm momentul personalității pentru o funcție a proceselor spirituale în om. Personalitatea omului nu se poate fabrica sau deriva, tot așa nu se poate fabrica din nimic rațiunea, libertatea și conștiința morală sau deriva (adică nici din momentul personalității). Cu toate acestea natura este la fel la toți oamenii (noi tocmai vorbim de partea spirituală în om) și chiar unică; dar fiecare om are personalitatea sa proprie, o personalitate specifică. Aceasta nu dă numai dreptul să separe momentul personalității de sfera spirituală în om. Ci permite și chiar cere să poată fi deosebite una de alta. Printre altele, apare aici deosebirea dintre conceptul de personalitate și individualitate, dar și între acele generalizări, care rezultă de aici; de fapt deosebirea dintre personalism și individualism. Fiecare personalitate este individuală în nesepararea de natura ei: conceptul despre individualitate se referă la unitatea dintre personalitate și natura în dezvoltarea ei.

¹¹ Despre „unitatea ființei” în om, vezi mai departe capitolul 4.

¹² Teza lui Aristotel a fost dezvoltată metafizic de Leibnitz în teoria monadelor. W. Stern nu are dreptate în cartea sa importantă „*Person und Sache*” (*Persoane și lucruri*) când opune „ființei vii” „obiecte” moarte;

Oricum personalitatea poate să lupte cu natura ei, să i se opună, ea poate să influențeze natura din ea și anume urmarea pierderii acelei „*justitia originalis*”, acelei „*asemănări cu Dumnezeu*” care constă din căderea în păcat. Căci înaintea căderii în păcat relația dintre personalitate și natură a fost de așa natură încât într-adevăr se poate vorbi despre o asemănare cu Dumnezeu, pentru că în Dumnezeu natura nu stă în față cu Sfânta Treime. Prin păcat, natura omului s-a deteriorat, natura omului s-a schimbat inevitabil încât personalitatea și natura au ajuns să fie în contradicție.

Aici ne apropiem de un punct important. Deosebirea dintre personalitatea și natura în om ne permite să referim sfera păcatului asupra naturii omului fără a afecta momentul personalității – și aceasta ne conduce la teza că chipul Domnului se vede tocmai în personalitate, dar nu neapărat în sfera spirituală. Dacă acceptăm acest lucru putem înțelege ideea antropologică și de bază în ortodoxie în toată adâncimea ei – și aceasta astfel că prin căderea în păcat, chipul lui Dumnezeu nu s-a pierdut, el rămâne în acțiune, adică în mod continuu ne unește cu Dumnezeu. Dar natura spirituală (rațiunea, libertatea, conștiința morală) se dovedește în om ca fiind deteriorată, în timp ce personalitatea nu este deteriorată: ea poate fi subjugată, slăbită și prejudiciată, dar ea rămâne nealterată. Conform cuvintelor unui cântec bisericesc, hoțul de pe cruce după ce s-a eliberat de păcate, a putut realiza această idee în aceeași oră, în timp ce păcatele sale îi apăsau natura spirituală. Personalitatea poate să stăpânească natura sa, i se poate chiar subordona și relația de schimb între personalitate și natura în om poate să le apropie, lucru despre care și E. Brunner vorbește și care îi permite să iasă din dificultate, care iau naștere prin faptul că după teoria sa, pierderea chipului Domnului nu înseamnă pierderea „*humanitas*”.

Deci vrem să înțelegem mai bine conceptul de personalitate. De fapt această noțiune în sensul complet și exact al cuvântului se poate aplica numai lui Dumnezeu – Dumnezeu are totul din Sine, Dumnezeu este absolutul, *causa sui* (cauza a Sine însuși) și pentru El nimic nu este în afara hipostaticului, nicio „entitate” care nu s-ar dezvoltă în Sfânta Treime¹³. De aceea Dumnezeu este personalitatea în Sfânta Treime, pentru că Lui i se ipostaziază totul. În om însă personalitatea se „coace” și „se dezvoltă”, adică ea câștigă în „dominație” peste natura ei nu dintr-o dată, ci încet și treptat și limitată aici. Corespunzător gradului personalității, multe în om capătă amprenta personalității, și aceste fenomene multiple dau expresie personalității; cu toate că anumite lucruri rămân

¹³ Fără această înțelepciune, ar trebui (așa cum o face Meister Eckehart) ca în viața absolutului să fie introdus procesul teogonic, în care Sfânta Treime apare ca posterior în relația cu Dumnezeirea.

nedezvăluite influenței personalității. Prin aceasta se relevă întregul antinomism intern în om, prin faptul că el rămâne „personalitatea creată”, și nu posesorul de fapt al naturii sale¹⁴, ci este inclus în ea; ea i s-a dat lui, el „o găsește”, după expresia lui Avenarius. Personalitatea în om este subiectul vieții sale, a formării sale, a destinului său, sursa năzuinței sale creatoare, purtătoarea conștiinței sale responsabile¹⁵; ea în calitate de creatoare este conștientă de faptele ei și se simte răspunzătoare pentru ele. Pe de altă parte omul este îngrădit din toate părțile prin ceea ce este deasupra lui (Dumnezeu, cel mai înalt univers spiritual, tot transcendentalul, - logica, sfera valorilor ș.a.) de întreaga natură preumană, legile ei, procesele ei „oarbe”, jocul coincidențelor în viața pământului, în viața cosmosului. În mijlocul îngrădirilor în personalitate trăiește un îndemn imposibil de eradicat de a crea pentru ca să lupte pentru libertate. Îndemnul la libertate este atât de puternic încât îl determină pe om să preia lupta cu natura exterioară, cu alți oameni și chiar cu Dumnezeu, la care lupta cu sine însuși este ceva de la sine înțeles și nu are nevoie de nicio mențiune. Se poate spune că personalitatea în om este atât de incomensurabilă cu fenomenele sale empirice încât putem afirma că avem de-a face cu un dualism originar în om. Cel mai clar rezultă acest lucru din conștiința morală, de fapt, din faptul că el se află în instanță prin alți oameni și chiar și prin Dumnezeu (problema theodicee!). Conștiința morală își găsește expresia sa după formularea corectă a lui Kant în „imperativul categoric” de care nu se poate desprinde. Cu toate că omul este el însuși în situația să renunțe la conștiința morală și să dea pe calea imoralismului.

Teologul rus Nesmeloff¹⁶ care avea tendința să subordoneze antropologic sistemul teologiei și filozofiei, vede în principiul personalității, mai ales în prejudicierea principiului personalității în om, dovada clară pentru aceea că ea este numai în „chipul” personalității absolute (a lui Dumnezeu). „Personalitatea” este un principiu metafizic, acosmic care se află în afara naturii, de aceea personalitatea omului (ca imaginea unei personalități absolute) nu este derivabilă din natura omului, adică din procese impersonale și din afara personalității. Simpla constatare a acestei realități că personalitatea nu este derivabilă, rămâne

¹⁴ Acesta este în principiu sensul confruntării dintre spirit și bios la Scheler (*Condiția omului în cosmos*). Pe de altă parte, Scheler este din acest punct de vedere influențat în mod evident de sistemul lui Klages.

¹⁵ E. Brunner păstrează ideea conștiinței răspunderii pentru elementul central al omului (*Der Mensch im Widerspruch*, p. 212).

¹⁶ Despre Nesmeloff și cartea sa „*Die Wissenschaft von Menschen*” (*Știința despre oameni*), volumele 1 și 2, vezi cartea mea „*Geschichte der russischen Philosophie*” (volumul 2, capitolul 3).

numai pe jumătate în picioare, așa cum o găsim și în transcendentalism, în timp ce personalitatea omului ajunge cu rădăcinile sale în adâncimi metafizice necercetate. Oricum nu avem dreptul și nici nu există un motiv să vedem în personalitatea omului o unitate metafizică, adică un sistem de pluralism (cum face de ex. tânărul Fichte). Numai conceptul de „chipul lui Dumnezeu” care spune că personalitatea din punct de vedere metafizic este legată de Dumnezeu, ne protejează față de pluralismul care încalcă legea.

Cu această ocazie remarcăm că numai indicația biblică pentru „oda vieții dumnezeiești” care realizează chipul lui Dumnezeu în om¹⁷ explică clar fără dificultăți metafizice inutile relația omului cu Dumnezeu; deja neoplatonicul Plotin s-a aflat în fața aceleiași probleme (a raportului de schimb între sufletul individual și sufletul universal), el n-a putut să soluționeze altfel decât numai cu ajutorul ideii de emanație, de aici pornește și învățătura că în om există „o părticică din Dumnezeu”, o „scânteie a divinității” (maestrul Eckhart). Pentru antropologia creștină spiritul omului este ontologic nu seamănă cu spiritul divin și dacă ne este dată puterea să fim numiți copiii lui Dumnezeu (Ioan 1,12) atunci numai din harul divin (grație). Personalitatea în om este numai o imagine a personalității în Dumnezeu, ea este ca un cablu prin care pătrunde lumina, care pornește de la Dumnezeu.

Cu aceasta am atins numai o latură a tainei „omului”. Sensul ideii de „chipul lui Dumnezeu” trebuie iluminat; altă parte care se pare decisivă pentru el.

4. Universalitate (Ssobornost).

Nu „egalitatea naturii” (homoiousia), ci unitatea naturii (homoousia)¹⁸

Concepția creștină despre om poate fi clarificată numai atunci dacă și omul este cuprins în ea, care trăiește în biserică. Conceptelor „omul adevărat” și „omul real” trebuie să le mai adăugăm al treilea concept: „omul în biserică”. De ce? Pentru că omul care trăiește în biserică și participă la ea asemeni Trupului lui Hristos, organismului divin, devine „noua creatură” despre care vorbește apostolul Pavel. Cine trăiește în biserică și pentru conștiința ortodoxă biserica

¹⁷ După Biblie, biosfera a existat înaintea de om, ca urmare de aici rezultă clar că „suflul vieții” care a fost dat oamenilor, își are originea în „suflul” vieții dumnezeiești.

¹⁸ Din motive tehnice legate de traducere termenul homoiousia= Wesensähnlichkeit (*de substanță asemănătoare*) a fost redat de traducător prin termenul de Wesensgleichheit (*consubstanțialitate*). Din acest motiv, în cele ce urmează, termenul wesengleich („consubstanțial”) se va înțelege ca wesensähnlich (*de substanță asemănătoare*);

este Trupul lui Hristos, se află în mediul plin de îndurare al bisericii, deși el în păcatul lui este numai un „om real” deja pe o altă suprafață decât acela care trăiește în afara bisericii. Acea izolare a oamenilor unul față de altul, lipsa lor de transparență reciprocă care este urmare a păcatului se pierde sub influența binecuvântată a bisericii. Cu cât pătrundem mai adânc în viața bisericii, cu atât mai mult ne apropiem unii de alții și devenim într-adevăr „membre” ale Trupului lui Hristos. Eliberarea omului de acele bariere care au îndreptat păcatul între oameni se poate întâmpla și în afara bisericii - mai ales acolo unde dragostea și bunătatea îi apropie pe oameni, unde Hristos acționează nevăzut.

La biserică vin oameni care nici măcar nu sunt legați prin dragostea „naturală” sau prietenie. În cel mai înalt stadiu al acestei apropieri, prin biserică ne cuprinde sentimentul bucuriei pure pentru oameni. Acela vrea binele care în zilele clare de Paște rupe toate barierele. *„Aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul, să ne bucurăm și să ne veselim într-însa”*, se cântă în biserică în zilele de Paște. Sărbătoarea Paștelui este motivul fiecărei slujbe divine de duminică și bucuria Sfintelor Paști răsună în casa Domnului. Într-o simplitate uimitoare a venit această bucurie peste oameni căpătând expresie la Sfântul Serafim de Sarov, care saluta oamenii cu cuvintele: *„Bucuria mea!”*. În învățătura teologică a slavofililor (Chomjakoff, Kirejewsky, Ssamarin), care și-au format concepțiile lor antropologice sub influența scrierilor patristice, această învățătură s-a format sub influența bisericii. *„Fiecare om”*, așa scrie Chomjakoff *„se găsește pe sine în biserică, nu în slăbiciunea singurătății spirituale, ci în unitatea spirituală cu frații săi”*. Kirejewski care a scris multe lucruri pregnante despre urmările fatale ale individualității atomizate, caută întregul omului în consolidarea vieții spirituale care întărește legătura cu sufletul. Ssamarin opunea cras neîndemnarea omului care dezvoltă individualismul, acelei contopiri cu biserică, care reprezintă victoria creației în personalitate. Oare nu sunt toate acestea un comentariu la cuvintele Mântuitorului, că acela care vrea să-și salveze sufletul (adică cine se izolează de ceilalți și se retrage în viața personală), îl va distruge?

În biserică se depășesc toate acestea cu mai multă sau mai puțină forță, ceea ce îndreaptă barierele între oameni - în aceasta se află spiritul universalității (Ssobornost) pe care-l posedă biserică, care în adâncimea ei mistică este Trupul lui Hristos. Spiritul bisericii transformă structura sufletească, ea anulează barierele dintre oameni. În această ordine, în viața noastră, care se află sub semnul păcatului este „instinctul social natural”, apropierea naturală a oamenilor

este imaginea forței îndurării religiozității care nu este pierdută definitiv după căderea în păcat¹⁹.

Această învățătură a naturii (*ssobotnaia*)²⁰ spiritului omenesc s-a dezvoltat mai pregnant în filosofia rusă, care căuta să învingă spiritual individualismul, care pătrunsesse atât de cras în cultura europeană a epocii moderne. Nu numai la slavofili, dar și la acei filosofi ruși care se îndepărtau de slavofili, găsim aceeași tendință de depășire a extremelor individualismului pe baza noii antropologii. În această direcție se situează mersul ideilor lui Tschaadjeff (care se află sub influența „tradiționaliștilor” francezi), Pirogoff și parțial Dostoievski și Tolstoi.²¹ O puternică forță de expresie a căpătat această tendință în observațiile semnificative ale principelui S. Trubetzkoy despre natura (*ssobornaja*) conștiinței omenesci. S. Trubetzkoy care pornește de la sistemul transcendentalismului, ne instruește că în orice act de cunoaștere formăm o unitate cu toți oamenii (*Ssobor*), adică actele de cunoaștere curg, cu toate că ele se realizează în cadrul conștiinței individuale. Cu multă claritate a continuat N. O. Losskij critica asupra individualismului epistemologic. De fapt, în filosofia rusă circula ideea că în cadrul conștiinței individuale activează în permanență un principiu supraindividual bazat pe comunitate (*ssobornyj*).

În Europa de Vest se accentuează mai ales particularitatea și individualitatea personalității. De fapt sunt aparate în acord deplin cu spiritul dreptului roman, care a pătruns atât de adânc în lumea spirituală a vestului, drepturile personalității individuale. Afirmarea dreptului personalității individuale asupra unei dezvoltări spirituale, lupta personalității împotriva rutinei, împotriva exploatării ei de către societate, învățătura creștină despre valoarea personalității, căci în creștinism personalitatea primește o însemnătate extraordinară în mesajul vesel despre învierea personalității de recuperare a particularității sale originare despre „indisolubilitatea” personalității în absolut. Mântuitorul însuși a spus: „*În casa Tatălui meu sunt multe locuințe*”. Realmente se obține în creștinism și nu numai în el problema despre „oricine”, problema omului obișnuit fără culoare, soluția în ideea învierii unui „fiecare” om la viața veșnică în Dumnezeu.

¹⁹ În acest sens, este de remarcat în mod special, că în Ordinea slujbei religioase ortodoxe de dimineață, într-unul din cântecele bisericesti, este vorba despre „biserica păgână neprolifică”, adică un rest al bisericii (deși unul „neprolific”), este privit ca fiind păgân.

²⁰ Dificultatea în redarea termenului „*ssobornaja*” și diversa sa accentuare necesită, cu acordul scriitorului, o transcriere prin termenii: „*ganzheitlich* (în *întregime, integral*), *überindividuell* (*supraindividual*), *gemeinschaftsbezogen* (*legat de comunitate*).

²¹ Despre toți acești gânditori, a se vedea cartea mea „*Geschichte der russischen Philosophie*” (*Istoria filozofiei ruse* -volumul 1).

În Europa de Vest cauzează chiar minciuna și extremele individualismului tot mereu reacții; acest lucru îl găsim în școala franceză a „tradiționaliștilor”, la romantismul german (mai ales în „școala istorică” a juriștilor) în cultul despre om la Aug. Comte (*Grand Etre!*) și în sfârșit în realismul sociologic (în Sociologia Organică a lui Spenser, la Lilienfeld ș.a.). Aici se adaugă și metafizica lui Schopenhauer cu învățătura sa despre personalitate (o creastă de valuri în oceanul ființei spirituale) și confirmarea legii la Wundt. Pe de altă parte se desprinde în sistemele transcendentalismului „subiectul teoretic al cunoașterii” decis de personalitatea empirică, ia naștere conceptul „conștiinței în fond” ca fiind purtătorul tuturor funcțiilor transcendente. Personalitatea însăși devine aici personalitate numai prin faptul că ea este parte a valorilor adevărate supraindividuale; numai prin ele ajunge ea la înflorirea ei.

În problema personalității apar în acest mod doi poli –eul nerepetabil specific și la celălalt pol, supraindividualul în ea. Primul este mai mult decât modest, el este dacă nu se izolează sărman și nul. Eul ajunge la cea mai înaltă desfășurare a sa, radiază cele mai înalte valori și le realizează dacă personalitatea iese afară. Dar și aceste valori deosebite, această sferă a ființei supreme nu există în afara personalității; numai la Platon „ideile” (ființa supremă) nu aparține nimănui, nu posedă subiect.²² Personalitatea în sine nu poate să apară („persoana pură”) fără lumea superioară, nici această lume superioară nu poate să participe fără personalitate la mișcarea cosmosului și a istoriei. De asemenea și pentru transcendentiști există pericolul să decadă impersonalismului.

Dacă în biserică învinge forța întunecată a păcătoșeniei care pune bariere între oameni, atunci numai în biserică darurile care sunt proprii spiritului individual din afara bisericii și care sunt subordonate acțiunii distructive a păcatului, sunt expuse în mod corespunzător.

Această distrugere a spiritului individual se exprimă în activitatea rațiunii individuale care sunt supuse în permanență greșelilor; „lumen naturale rationis” luminează de fapt prea insuficient pentru a fi ferit de erori. Acest lucru se referă la gândirea colectivă. De fapt rațiunea noastră poate ridica pretenții asupra lipsei greșelii numai atunci când ea devine rațiune bisericească, rațiunea bisericii. Conceptul de „rațiune bisericească” asupra bisericii ca organism om-Dumnezeu asupra bisericii care trăiește prin Duhul Sfânt, datorită căreia colectivul bisericesc este declarat „corp Christi”. De aceea citim în formula clasică care a fost fixată la

²² În sistemele de mai târziu, construite pe ideile lui Platon, „ideile” devin „gânduri ale lui Dumnezeu”, adică ele capătă un subiect (la Philon deja). Această transformare a platonismului a avut loc cel mai probabil după secolul II înainte de Hristos.

primul conciliu din Ierusalim: „Căci părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă” (F.Ap. 15,27)²³. Sfințirea „adunării” într-un conciliu (Ssobor), în care biserica nu apare ca un colectiv de oameni, ci ca un organism Dumnezeu-om, nu apare pur și simplu acolo unde sunt strânși oameni credincioși, ci acolo unde îi place Duhului Sfânt. Conform învățaturii ortodoxe nu se garantează adevărul în concilii prin corectitudinea canonică, ci prin acțiunea plină de milostenie a Duhului Sfânt, ceea ce biserica recunoaște prin recepția deciziilor conciliului²⁴. De fapt adevărul nu ne este garantat nici de inspirații, nici de genialitatea rațiunii individuale - în conștiința noastră ortodoxă se acordă rațiunii individuale libertatea totală, adevărul numai rațiunii bisericești. În aceasta constă un punct important al contradicției noastre față de poziția spirituală a protestantismului, unde prioritatea rațiunii individuale (care duce atât de ușor către raționalismul teologic), înlătură sensul sfânt al predării bisericești: astfel se înlătură primatul ierarhic al bisericii relativ la individ.

Oricum totul se referă la relația de schimb dintre biserică și spiritul individual nu numai asupra rațiunii ci mult mai mult asupra darului libertății. Vom atinge mai târziu această temă (vezi mai jos – *Despre răul în om*); acum vrem să ne referim asupra faptului că darul nostru unic al libertății se poate realiza pe deplin și total numai în biserică, care în fond este adevăratul subiect al libertății, pentru că ea nu cunoaște acea ambiguitate care este fatală, propriu fiecărui om în funcțiile sale despre libertate. Mutatis Mutandis se referă în final asupra cugetului nostru, ca fiind o funcție „our individualas”, ce se dovedește a fi din păcate prea des ca fiind îndoielnic și care este supus în permanență greșelilor. În această privință, caracteristice sunt cuvintele rugăciunii de taină pe care le rostește preotul ortodox în timpul liturghiei: „Mântuiește-mă, Doamne, de conștiința vicleană”.²⁵ Chiar și inima noastră poate să fie șireată conform învățaturii biblice - pe inima noastră poate să stea „întunericul”, așa cum exprimă o rugăciune ortodoxă. Trebuie să ținem cont de cuvântul Mântuitorului despre „comoara bună și cea rea” (Matei 12, 35): „acolo unde este comoara voastră să fie și inima voastră” (Matei 6,12) - aceasta înseamnă inima omului urmează aceluși lucru ceea ce spiritul omenesc recunoaște în adâncimea lui ca fiind

²³ Tradus după Luther.

²⁴ Aici atingem punctul celei mai puternice contradicții a noastre cu biserica catolică, în care, conform juridismului său intrinsec, adevărul este garantat doar de concilii, în baza corectitudinii lor canonice.

²⁵ Pornind de aici, este evident că valabilitatea tezei lui E. Brunner, conform căreia conștiința răspunderii (ca primă manifestare a conștiinței) este gândită ca pură funcție a spiritului, trebuie limitată – spiritul devine „pur” doar în biserică și prin biserică (ca și organism teantropic).

comoara sa. Aceste „infirmas mentis”, această slăbiciune a inimii, a spiritului, aceste oscilații ale omului sunt desigur o funcție a libertății sale, dar a unei libertăți turburi slăbite. Personalitatea trebuie să-și afle completarea ei prin ceea ce se află în spatele granițelor, existenței personale să-și afle completarea; școala transcendentală are dreptate, ceea ce are nevoie personalitatea nu se găsește într-un transindividual, într-un colectiv sau într-un mediu social. În contradicție cu cele afirmate de școala transcendentaliștilor constatăm că sfera valorilor celor mai înalte trebuie să aibă subiectul lor!

Învățătura vornicană despre Hristos ca fiind Logosul (care a dus la cunoașterea că înainte de Hristos existau creștini ca Socrate, Platon ș.a.) indică calea spre soluționarea acestei probleme. Numai în teologia vornicană a Logosului se identifică Fiul lui Dumnezeu cu logosul cosmic; după cum se cunoaște tocmai depășirea acestui „cosmologism” reprezintă în învățătura despre a Doua Persoană a Sfintei Treimi meritul principal al Sfântului Atanasie și al capadocienilor. Logosul divin (care rămâne în lume a cărui ființă nu este din această lume) nu trebuie definit ca subiect al funcțiilor transcendente în om; în calitate de subiect este să recunoaștem biserica²⁶.

Din acest motiv „infirmas mentis” nu se depășește prin simpla explicație a „humanitas” (ca de ex. în antropofie este reprezentată cu mare intensitate), ci prin unitatea cu biserica, cu forțele ei de compasiune. Numai această forță de îndurare, numai acțiunea Duhului Sfânt îl purifică pe „omul real”, apoi rațiunea individuală devine rațiunea bisericească, libertatea individuală se sfințește prin darul libertății, care trăiește în biserică²⁷ (se află în libertatea pe care ne-a dăruit-o Hristos îi sfătuiește Apostolul Pavel pe galateni), în timp ce lumina conștiinței „naturale”, morale a „luminii adevărate” devine părtașă bisericii, se eliberează de tulburarea „naturală” care ia naștere prin acțiunea păcătoșeniei care sălășluiește în om.

²⁶ Observație: Aici, caracterul bisericii trebuie considerat ca fiind întruparea cuvântului lui Iisus. Astfel însă, nu este posibilă o distincție clară, între efectul bisericii și a învățaturii, în raport cu „funcțiile transcendente din om”, dat fiind că în biserică nu doar că Iisus continuă să aibă influență, ci „*biserica este continuarea influenței lui Iisus*”. (Ubi Christus, ibi Ecclesia. Cf. adv. Cels. VI, 48. Petr. Crysolog, sermo, 62). Învățăturile cosmice ale teologiei dinaintea conciliului de la Niceea trebuie înțelese ca întărire a învățaturii trinitariene.

²⁷ Nu este permisă identificarea, nici măcar apropierea dintre efectul de sanctificare a Sfântului Duh cu acea „purificare naturală”, pe a cărei teorie (în legătură cu subiectul libertății), Wyscheslawzeff a dezvoltat-o atât de splendid în cartea sa „*Die Ethik des verklarten Eros*” (*Etica eros-ului idealizat*).

Sursa stabilității metafizice a principiului personal (acesta este confirmat de mesajul vesel despre învierea personalității oricui) nu se află în însăși personalitate, ci în a fi inclus prin ea în biserică; personalitatea nu este o parte ci una din întreg, de fapt forma de viață neseparată de biserică. Din punct de vedere potențial fiecare suflet în parte este integrat în biserică²⁸, (tocmai de aceea biserica este un adevărat subiect și purtător de „valori” decât funcția transcendentală), ea trebuie să se apropie de biserică, să fie părtașă reală la spiritul divin care acționează în ea.

Cu toate că principiul personalității în om este sursa particularității sale, iar după expresia lui Schopenhauer „sursa individului în individualitatea sa”, are un caracter incomplet; căci principiul personalității omenești este chipul Domnului ca a personalității absolute. Conceptul „chipul lui Dumnezeu” înseamnă că imaginea personalității absolute s-a imprimat cu personalitatea omenească. Fără comunitatea cu absolutul (prin biserică și numai prin ea; căci în afara bisericii personalitatea nu poate să aibă o relație nemijlocită cu Dumnezeu) adică la pierderea „chipului lui Dumnezeu” personalitatea se descompune și devine nimic.

Conștiința de sine, autoreflexia, conștiința existenței ei, toate acestea sunt un principiu în personalitate independent care nu derivă din nimic și care trebuie înțeles ca un dar al luminii.

Legătura individului cu omenirea crează astfel elementul social în personalitate care nu se separă de viața ei internă în niciun chip. Noile idei ale psihologiei sociale se apropie destul de tare de învățătura dezvoltată mai sus și anume în măsura în care recunoaște corelativitatea completă a noțiunilor „Eu” și „Noi”. Nu există „Eu” fără „Noi” și invers - și această legătură este pentru filosofia socială de importanță fundamentală.

În ce măsură se percepe de fapt conceptul de „Noi”? Din punctul de vedere al psihologiei sociale, care examinează dependența reciprocă a oamenilor, este suficient să vedem acest „Noi” în toate lucrurile din familie, apoi în întregul național (sau etnografic) din care omul preia asupra lui competențele, limba, ș.a., dar nu este greu de recunoscut că această dependență a „Eului” individual trebuie extins de „Noi”. Formarea limbii în fiecare om îl unește pe el desigur cu componenta care trăiește în timpul său al națiunii, dar totuși limba în sine (ca fenomen al „spiritului obiectiv”, după expresia lui Hegel) nu este o funcție a

²⁸ Mai amintim încă odată splendidele cuvinte ale cântecelor din slujba de dimineață, referitoare la „biserica păgână, neprolifică”; deși păgânismul nu este prolific, rămâne o biserică (în stadiu potențial, „neprolific”).

generației care trăiește în prezent, ci ea este legată de numeroasele generații ale trecutului. Toate funcțiile general umane ale spiritului care sunt tratate de transcendentalism, nu ocupă un caracter național, legat de loc, ele sunt comune tuturor oamenilor. Aici ne apropiem de punctul de cotitură nu numai în filosofia socială, ci și în antropologie, deosebirea importantă între două concepții metafizice a „egalității ființei”, (homoiusia) și a „unității ființei” (homoousia). Acești termeni de care este legată problema trinitară în teologie, au valabilitate sub o anumită rezervă și pentru cercul nostru de problemă.

Condiția obișnuită atât pentru psihologia individuală cât și pentru cea socială este „egalitatea existenței”, „uniformitatea” vieții spirituale și suflatești a oamenilor. Din punctul de vedere al studiului pur empiric al omului sau al întregii societăți, s-ar putea mulțumi până la un anumit grad cu concepția „egalitatea existenței”. În măsura în care este vorba despre identitatea funcției spirituale (în alte judecăți morale și logice), în măsura în care sunt recunoscute forme obligatorii ale proceselor spirituale, se dovedește evident concepția egalității existenței ca fiind incapabilă să înțeleagă și să declare această identitate și unitate. Antropologia creștină trebuie să dovedească în locul ideii, egalitatea existenței și ideea uniformității (după analogia cu egalitatea existenței a Sfintei Treimi), adică ideea unității metafizice a omenirii (care în afara graniței între spațiu și timp se accepta ca întreg). Această unitate nu înlătură în niciun fel principiul personalității (după cum în Sfânta Treime la unitatea ființei se afirma treimea ipostazei), ea postulează chiar principiul personalității ca expresie hipostatică. Se poate afirma un singur lucru: principiul personalității primește în ideea uniformității acea îngrădire, care face imposibilă pluralismul metafizic; acea deosebire a „personalității” și a „naturii” în om despre care a fost deja vorba²⁹ aici se clarifică: personalitatea, ea este purtătoarea particularității omului, natura³⁰.

Așa cum momentul personalității nu se poate imagina ca fiind separate de natură în om așa nu se desprind toate funcțiile spiritului individual (rațiune, conștiința morală) de unitatea omenirii, ele nu sunt singure în „transcendentalitatea” lor,³¹ adică ele se înțeleg în valabilitatea și necesitatea lor generală. Catolocitatea (ssobornost), care sus s-a constatat în privința celor mai

²⁹ A se vedea și recent apăruta lucrare a lui W. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii Orientului*, Paris, 1944, cap. VI.

³⁰ Mai departe vom vedea că această teză trebuie bine înțeles să fie limitată în ceea ce privește teoria caracteristicilor pur individuale ale „naturii” umane. A se vedea mai jos la secțiunea 7.

³¹ După E. Brunner (*op. cit.* p. 175) în conștiința răspunderii trebuie văzut „adevăratul fenomen uman originar” – însă acesta este doar un aspect al personalității și nici măcar cel primar, și nu din el se extrage ontologia personalității, ci viceversa.

înalte forme de apariție a spiritului, este împletită cu uniformitatea omenirii -una fără cealaltă sunt de neconceput.

Aici se poate alcătui o întrebare îndreptățită, în ce măsură concepția „uniformității” omenirii este legată de doctrina creștină. În acest caz nu putem intra în amănunte, care nu pot fi dezvoltate decât într-un sistem dogmatic, dar dorim să ne limităm numai asupra câtorva observații.

Deja în antropologia apostolului Pavel nu găsim puține locuri a căror sens să fie corect clarificat numai în lumina ideii uniformității omenirii. Cunoscutul text din Scrisoarea către Romani (5,12) sună în traducerea rusească (care repetă tălmăcirea latină veche a Sf. Ambrozie) după cum urmează: „în el (adică în Adam) am păcătuit cu toții”, ceea ce Fericitul Augustin tălmăcește categoric în sensul unității noastre metafizice cu Adam.³² Totuși dificultățile filologice ale unei asemenea traduceri a textului numit au dus la faptul că grecescul „en ho” s-a tradus în sensul de „prin urmare cu toții am păcătuit”. Dacă se vrea a se recunoaște această explicație filologică, rămâne totuși sensul unității noastre metafizice cu Adam neschimbată, deși el nu este suficient de clar. Acest pasaj (Romani 5, 12–19) vorbește tocmai despre acea unitate a noastră cu Adam care nu este egalitatea existenței, ci uniformitatea³³.

La Sfinții Părinți, această învățătură ajunge întâmplător, oricum în forma ca și când ar fi pentru conștiința bisericească de necontestat. La Sfântul Atanasie cel Mare, ne frământă ideea că aici este vorba despre un ecou al ideii trinitarice și controversate: „noi suntem cu toții una”, în timp ce între noi suntem egali cu fiecare și unul cu altul identici.³⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa emite pe lângă afirmația sa despre răspunderea personală a omului, „dacă îl iei pe fiecare pentru sine”, a doua afirmație este că „omul este unic în toți oamenii”.³⁵ De aici se pot tălmăci și cuvintele Sfântului Grigorie, că „Adam trăiește în noi”.³⁶ Toată existența, așa scrie el³⁷, care se întinde de la primul până la ultimul om, este într-o anumită măsură o imagine unică a celor care sunt. Această idee de a „crește împreună” a oamenilor într-o unitate vie este întreaga concepție a Sfinților Părinți

³² „In illo omnes fuimus”, așa apare deja la Sfântul Ambrozie; la Fericitul Augustin (*De Civitate Dei*) apare: „Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus”.

³³ Are dreptate F. Brat în cartea „*La théologie de Saint Paul*” (1942, V. 1, p. 255), când comentează această învățătură a Sfântului Pavel ca și confirmare a „universalității căderii”, prin care aici se explică ideea „unității ființei”.

³⁴ Sf. Athanasie, scrisoarea a 2-a către Serapion.

³⁵ Sf. Grigorie din Nyssa, către Eulalius.

³⁶ Ibid. Despre rugăciune.

³⁷ Ibid. Despre structura omului.

despre om; biserica este văzută de ei astfel încât în viața lor plină de îndurare se reflectă planul divin despre unitatea oamenilor. Căci omul participă, pentru că el posedă natura lui Adam și la cazul său.³⁸ Și biserica este prin însușire și participare la fapta de mântuire a Mântuitorului, calea spre mântuire; antropologia nu se separă aici de soteriologie și eclesiologie și invers.

Toate acestea nu înseamnă că existența individuală se limitează asupra fenomenalului pur - este suficient să amintim că ideea învierii face stabilitatea metafizică a personalității. Unitatea omenirii nu trebuie înțeleasă ca și când s-ar „despica” o natură generală ca să pătrundă în om, acest lucru pe de altă parte nu trebuie înțeles astfel încât oamenii sunt pur și simplu egali unul față de altul, au aceeași structură, căci atunci nu se poate înțelege unitatea lor. Numai din ideea unicității se poate înțelege separarea oamenilor, perseverența metafizică a individualității, în același timp adevărata ei unitate.

Un teolog ortodox al timpului, mitropolitul Antonius Chrapowitzky³⁹ dezvoltă ideea despre unitatea naturii umane (la un număr real multiplu a existenței omenești) mai ales în privința ideii de păcat și de mântuire: forța păcatului moștenit se precizează prin faptul că a distrus natura indivizibilă. Din această cauză urmează că mântuirea care a fost realizată de Mântuitor se referă tocmai asupra naturii omului. Fiecare om (adică fiecare ipostază) trebuie să prelucreze pentru natura sa forța vindecătoare, ispășirea⁴⁰.

Din aceste teze ale antropologiei se pot trage concluzii importante în privința căilor și mijloacelor mântuirii dar acum nu ne vom ocupa de aceasta.

³⁸ Ibid. compară și cuvintele Sf. Grigorie de Nyssa (Despre structura omului, cap. 16): „Prin preștiința și puterea lui Dumnezeu, în starea inițială a omului este inclusă întreaga omenire... Dumnezeu a pus laolaltă, ca să spunem așa, întreaga moștenire a omenirii într-un singur trup”. – „Noțiunea de trinitate acceptă o împărțire, însă ființa este una și aceeași” (Către Eulalius).

³⁹ Despre Mitropolitul Antoniu vezi P. Florovsky, *Wege der russischen Theologie (Căile teologiei ruse)*, vol. 2 cap. 4, precum și H. Petzold, *Die Ekklesiologie des Metropoliten Antonius Khrapovitzkij (Ecleziologia Mitropolitului Antonius Khrapovitzkij)* în: *Trierer theologische Zeitschrift*, 6/1968, observație: H.P.

⁴⁰ De aici rezultă o teză foarte importantă pentru filozofia socială: păcatul originar nu are efect doar asupra omului ca individ, ci și asupra colectivității, în fiecare reuniunea de oameni; uniunea „naturii” trebuie însă să apară și mai puternic aici. Filozofia istoriei creștinismului trebuie neapărat să pună la socoteală „sfera întunecată” din fiecare colectivitate, însă nu este permis să acceptăm, ca și Niebuhr, că societatea este întotdeauna imorală și că ea este antrenată exclusiv de forțele Răului. (A se vedea cartea sa „*Moral Man and Immoral Society*”. A se vedea și cartea sa „*The Nature and Destiny of Man*”).

„Umanitatea universală a fiecărui om”⁴¹ unitatea existenței naturii noastre o clarificăm din partea ei spirituală și sufletească. În relația ei cu Dumnezeu, personalitatea este chipul Domnului; față de întregul social (concetățenii după exprimarea lui Avenarius) ea nu este ca un individ izolat, ci este în totalitate unită cu el (ssoborno), adică ea poartă în sine funcțiile transcendente de bază care le unește cu biserica. Dar prin corpul care i s-a dat, personalitatea este unită și cu cosmosul, a cărui respirație pătrunde prin toți „porii” în om, astfel încât omul era considerat în antichitate un „microcosmos”. Acum ne vom ocupa de această temă.

5. Despre corpul omului

Cu toate că omul reprezintă cea mai înaltă formă a existenței creaturale, el se află în relația cu cosmosul – cu infinitul său ca spațiu cu o multitudine de forme de viață cu neînfrângerea puterii sale creatoare, nul și slab. În timp ce omul învinge forțele naturii și le silește să i se subordoneze, nu poate cu toate acestea să se elibereze de dependența de cosmos. Cel mai mult simte omul această dependență de cosmos și de legile sale în corpul său prin care noi ne subordonăm proceselor oarbe din natură. Desigur ceva este umilitor pentru om, pentru că prin acest mod (prin corp) este supus suferințelor, bolilor și morții. Oricum corpul reprezintă și (așa cum Sfinții Părinți au accentuat întotdeauna) prioritatea ontologică a omului în fața îngerilor, corpul este mijlocul pentru acțiunea directă în lume, condiția necesară pentru participarea creatoare la cosmos. Cum se poate înțelege funcția corpului ca parte a omului?

Problema corpului ca a sferei materiale este soluționată în conștiința religioasă necreștină (cu singura excepție a egiptenilor) astfel încât corpul să fie în numele spiritului mai mult sau mai puțin respins. Dualismul antropologic a pătruns deja destul de devreme din est în vest – și chiar și în lumea antică unde bucuria față de frumusețea corpului se unea cu experiența religioasă, găsim o dezvoltare extraordinară a acestui dualism în învățătura despre corp ca „închisoare” a spiritului.

⁴¹ Expresie a părintelui S. Bulgakoff („*Die Braut des Lammes*” – *Mireasa mielului*, p. 122). Aceste înlănțuiri de idei se regăsesc și la Karsawin (în cartea „*Über die Prinzipien*” -*Despre principii*). Despre filozofia acestor doi gânditori, a se vedea cartea mea „*Geschichte der russischen Philosophie*”, volumul 2, cap. 4, 5 și 6.

De fapt corpul este văzut în religiile omenirii mereu sau ca ceva pur iluzoric, ca apariție fenomenală (Hinduism), sau ca principiu al depravării și al răului (în parsism, în teologia misterelor păgânismului până la orfism).

Creștinismul a creat de fapt pentru prima dată în istoria omenirii în conștiință o relație nouă cu corpul. Întreaga metafizică a devenirii lui Dumnezeu ca om care este fundamentală pentru creștinism, se referă mai ales asupra recunoașterii naturii metafizice a corporalității, ceea ce capătă expresivitate în învățătura despre învierea în corp. Corpul aparține din punct de vedere metafizic existenței omului și moartea, care distruge corpul nu poate să-l distrugă total: un rest greu de precizat⁴² creează tocmai posibilitatea învierii (fără acest rest învierea ar deveni creația nouă a corpului). Desigur că învierea nu este o simplă regenerare a corporalității⁴³: după cuvintele Sfântului Apostol Pavel „*dacă se seamănă un corp spiritual și un corp spiritual va învia*”. Faptul că acest „corp spiritual nu trebuie înțeles ca pur spiritualist. E mai bine să înțelegem, că Domnul după ce a înviat, a mâncat și i-a îndemnat pe ucenici „pipăiți mâinile și picioarele mele”. Corpul spiritual care se eliberează de propria limitare a corpului natural poate să fie însănătoșit de boală -păcat, astfel că cei înviați în corp sunt demni de împărăția lui Dumnezeu. Totuși, omul poate fi încărcat de păcate în așa măsură, încât să nu intre în viața veșnică prin înviere. Nimic nu dovedește învățătura ortodoxă despre caracterul spiritual al răului atât de clar că tocmai învățătura despre „învierea păcătoșilor în fața judecății”, adică învățătura ca principiu rău chiar și după înviere mai există în corpul spiritual și este supus condamnării.

Pe lângă metafizica corporalității în creștinism există aprecierea ei înaltă. Apostolul Pavel spune despre corp că el este „*templu al Duhului Sfânt care sălășluiește în noi*” și el merge și mai departe: „*Trupul vostru formează membrele lui Hristos*” (I Cor. 6,19 și 15). De fapt la Apostolul Pavel se mai găsesc și alte enunțuri: „*carnea (nu corpul)*⁴⁴ *este în contradicție cu duhul*”: în membre (adică în carne) găsesc o lege care contrazice legea rațiunii mele și mă face prizonierul legii păcatului care se află în membrele mele” (Rom. 7,23). Aici este vorba despre un om care ca urmare a păcatului moștenit este stricat; aici se confirmă că în prezent principiu rău există în corp, adică mai ales corpul a suferit

⁴² Compară învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre „sigiliu” (sphragis), care rămâne valabil și după distrugerea corpului.

⁴³ Ignorarea acestui adevăr stă la baza originalei și semnificativei teorii a filozofului rus N. F. Fedoroff (A se vedea despre el cartea mea „*Geschichte der russischen Philosophie*”, volumul 2, cap. 5), care vorbește despre o „înviere” activă a morților noștri.

⁴⁴ Conform terminologiei Apostolului Pavel, „carnea” (sarx) se distinge de „trup” (soma), însă această diferențiere nu trebuie exagerată. (cf. note 199, H. P).

din cauza păcatului. De altfel rămâne totuși o anumită neclaritate în învățătura Apostolului Pavel, care se reflectă de exemplu în sistemele dogmaticii catolice în privința problemei corpului. Dogmatistul cel mai competent al Bisericii catolice, Scheeben scrie: „*Toată imperfecțiunea și defecțiunea, care sunt fixate de partea animalică a omului, sunt fixate însăși constituției naturii*”.⁴⁵ Această parte animalică se dovedește a fi cauză pentru faptul că chipul lui Dumnezeu în om nu putea să fie sursa întregi „*justitia originalis*”, prin urmare s-a dezvoltat cunoscuta învățatură despre „*gratia superaddita*” (care i s-a retras omului după căderea în păcat). Pentru Scheeben ia naștere prin legătura principiului spiritual în om „cu corpul pasibil și coruptibil” – „*infinitas mentis*”: „*Viața pur animală acționează asupra celei spirituale împiedicând și deranjând; relației însăși îi este proprie o anumită imperfecțiune și slăbiciune fixate de ea*”⁴⁶.

Pentru conștiința ortodoxă această învățatură este inacceptabilă. De fapt omul este apăsător prin corpul său⁴⁷ și chiar adesea chinuit – și în acest sens ascetismul este necesar, care sporește puterea spiritului asupra corpului. Oricum sensul ascetismului (în conștiința ortodoxă) nu este legat în niciun fel cu „dezgustul” față de corp, cu teama de puterea sa, ci numai cu cunoașterea că prin păcat corpul omenesc a suferit mai mult decât spiritul său și că este necesar să disciplinăm corpul. În această privință poziția diferitelor confesiuni creștine față de „pasiuni” este interesantă. Cât de cunoscut găsim noi în filosofia stoicilor (deja destul de devreme) o atenuare a tezei inițiale ca „pasiunile” sunt total „alogon” (fără logos = rațiune, duhul lui Dumnezeu) în om. Luminarea nucleului sufletească și chiar spiritual în aceste mișcări ale ființei omenești le aflăm la asceticii estici (de exemplu operele Sfântului Iosn Scărarul, un ascet deosebit de sever).

Aici se clarifică că în viața omului pasiunile cu toată toxicitatea lor au în fondul lor un principiu luminos și orice purificare a omului care se atinge prin autodisciplină ascetică, nu „curată” pasiunile în sensul distrugerii lor, ci în sensul dezvoltării aceluia sâmbure bun, care se află în adâncime. În timp ce generalizăm această teză să ne întoarcem spre învățătura despre corp a Apostolului Pavel; „*corpul aparține Domnului*”, spune Apostolul (I Cor. 6,13) și în continuare mai citim: „*Corpurile voastre sunt membrele Domnului... corpul vostru este templul Duhului Sfânt care sălășluiește în voi... Așa slăvește omul în corpul vostru și în sufletul vostru care sunt ale lui Dumnezeu*”.

⁴⁵ Scheeben: „*Hanbuch der Dogmatik*” (*Manualul dogmaticii*), vol. 2 p. 224 (ediția 1925).

⁴⁶ *Ibidem*, p. 227.

⁴⁷ Expresie a Sf. Serafim („*Strâmtorez ceea ce mă strâmtorează*”, spunea el înainte de fiecare muncă fizică pe care o avea de efectuat).

Această doctrină sublimă despre corp corespunde concepției unor scriitori ai Bisericii, și anume că chipul lui Dumnezeu se referă nu numai la natura spirituală și la cea fizică a omului. Cu toate că această concepție nu a găsit ecou la gânditorii creștini, trebuie remarcat că noi, prin creația lumii lucrurilor suntem determinați de Dumnezeu să căutăm în Dumnezeu motivul creației acestei lumi (uneori această idee ne duce la un spiritualism pur, ca de exemplu la Sfântul Grigorie de Nyssa - doctrina că numai păcatul ar fi cauza materialului în lume).

Omul aparține lui Dumnezeu ca fiind creația Sa; el aparține oamenilor după universul umanității; el aparține cosmosului în care este inclus - dar oare își aparține lui însuși?

Aceasta nu este o întrebare retorică, de ea este legată darul tainic al libertății, care este atât de mare, încât omul poate intra în luptă cu Creatorul său. Cu această căutare de căi prin care omul să se elibereze de tot și de toate, de această autoglorificare este legată tema răului în om. Aici ne apropiem de o întrebare esențială dar totuși foarte complicată. S-ar părea că are dreptate un scriitor care afirma că un sistem antropologic care nu are răspuns potrivit la întrebarea privind răul în om, nu este capabil să dezlege „taina” omului.

6. Răul în om

Tema despre rău este una din cele mai dificile și întunecate probleme ale metafizicii, se poate spune că poziția față de această temă este asemenea pietrei de verificare pentru adâncimea semnificației sistemelor. Creștinismul poate fi considerat ca un răspuns la această întrebare; căci creștinismul este mesajul vesel despre mântuirea lumii și a omului de rău – în orice caz, acesta este sensul de bază a mesajului evanghelic vesel. Dar este încă un drum lung de la creștinism până la o anumită doctrină - și realmente învățătura capătă de la păcatul moștenit (care este comun tuturor confesiunilor) forma unei doctrine foarte târziu, pentru prima dată cu o perseverență reală la Fericitul Augustin. În orice caz numai târziu doctrina despre păcatul moștenit ca fiind o cauză a răului în om nu a rămas neatins în nicio confesiune creștină.

Ce aparține problemei răului în om? Întrebarea de bază este aici: de unde vine răul în om, tocmai în acea formă răului făcut în mod deliberat, acea predilecție spre rău care este caracteristica pentru om. Răul (dușmănia, lupta, suferința, moartea) există în lume deja înaintea omului, dar numai în om găsim voința spre rău, „aprobarea” conștientă a răului și specificile „inspirațiile creatoare” prin rău. După felul său de a fi răul în om are un sens spiritual; cu cât istoria înaintează și cu cât cultura devine mai vastă, tot așa de variate devin

formele răului, dezvăluind sensul său metafizic al naturii sale spirituale. Mai exact spus: răul în om nu este metafizic ci metempiric, cu rădăcinile sale ajunge în acele adâncimi ale spiritului uman, în care omul decide, în ce constă „comoara” sa (după cuvintele Mântuitorului). Oricum răul este împletit cu toată sfera empirică. Tocmai de aceea problema răului este în legătură cu problema libertății în om. Ultima rădăcină a răului se află tocmai în libertatea omului, prin faptul că lui îi este dată forța „de a fi Fiul lui Dumnezeu” sau să lupte împotriva lui Dumnezeu.

În libertate, omul „se măsoară” cu Dumnezeu și această libertate tainică fără limite, care îl face „egal” (în lupta împotriva lui), i-a prilejuit lui Böhme, să caute sursa răului în prăpastie, adică să-l asemene pe om în actul libertății cu Dumnezeu. Din acest motiv duce și a dus cufundarea în problema răului în om la păreri diferite în privința concepției despre Dumnezeu ca fiind Absolutul.

Soluția dualistă a întrebării privind rădăcinile răului în lume nu poate fi acceptată nici de filosofie, nici de teologie. Doctrina creștină afirmă cu tărie că răul își are rădăcinile în existența creaturală, de altfel această doctrină nu slăbește în niciun chip tragismul temei despre răul din lume. În ceea ce privește răul din om aici este important să ținem cont de natura „metempirică” a răului. Dacă căderea în păcat nu a produs fragmentarea ontologică în lume, dacă n-a dus la decăderea cosmosului atunci acest lucru înseamnă că chipul lui Dumnezeu acționează ca o lumină divină a binelui și că nu s-a pierdut. Deci pe lângă acest centru (coducătorul luminii și al binelui) din om mai sălășluiește un al doilea care acționează ca un conductor al razelor întunecoase care pornesc de la spiritualul răului⁴⁸. În spiritul omenesc exista o adâncime în care încă nu apare separarea între bine și rău (după cuvintele Mântuitorului că inima noastră este acolo unde este comoara noastră). Această adâncime este tocmai subiectul libertății.

Deasupra acestei adâncimi se ridică sfera spirituală în care se află lupta între bine și rău. Ce se poate spune despre „subiectul libertății” este greu să pătrundem în secretul său și de aceea au luat naștere diferite construcții ipotetice, care se bazează pe realitatea că „subiectul libertății se află mai adânc ca întreaga sferă spirituală”. În filosofia religioasă rusă găsim de exemplu la părintele S. Bulgakoff (parțial și la Berdjajeff) doctrina că actele libertății sunt așa primare, încât ele se realizează încă la limita existenței, adică înainte de intrarea în lume;

⁴⁸ Despre Răul în cosmos găsim speculații interesante la Sf. Grigorie de Nyssa, în legătură cu cunoscutul verset al lui Matei (12,40): „*Fiul omului va fi trei zile și trei nopți în inima Pământului*”.

în ele este la fel și „aprobarea” de „a fi”. Alte idei găsim la Wyscheslawzeff⁴⁹ care în „însuși”⁵⁰ vede ultimul mod al individualității, adevăratul subiect al adevărului. Toate aceste idei sunt ipotetice, realitatea pe care ele o exprimă este numai o profunzime în actele de libertate, care acționează mai adânc decât conștiința, s-o numim „Eul-profund”⁵¹ (spre deosebire de Eul empiric). Acest Eu-adânc posedă darul libertății dar nu o stăpânește și această încurcătură în lumea spirituală a omului înseamnă că omului nu îi este propriu în izolarea sa, darul libertății. În acest sens, sunt corecte analizele lui Kant care se referă la actele de libertate pe seama sferei transcendente: noi posedăm în prezent (după căderea în păcat) realmente darul libertății numai în Biserică și cu Biserica; aceasta se referă la personalitate ca membră a Bisericii, dar nu asupra „Eului” empiric. Dacă Eul empiric are nevoie de ajutorul plin de îndurare al Bisericii, acest lucru se referă mai mult asupra Eului profund. Întreg sensul ascetismului

⁴⁹ Wyscheslawzeff, *Asemănarea Domnului în ființa omului* (în „Biserică, stat și om”), Studiu rus-ortodox, Geneva, 1937, p. 324-325.

⁵⁰ Wyscheslawzeff identifică noțiunile de „inimă” (Ibid., p. 325) și de „sine”, ceea ce contravine însă clar cuvântului Mântuitorului.

⁵¹ Observație H.P.: Această noțiune și explicațiile sale anterioare ar trebui luate în considerare ținând cont de teoria patristică a „abyssus cordis” și a „hyperphysikon tes kardias”, în care predomină voința și libertatea. Aici găsiți deși cu altă terminologie asemenea înlănțuirii de idei. Este necesar să cobori în adâncul inimii; însă „mai adânc decât inima”? (cf. Antonius Magn, *Dobrotolubie* I, 55-56; Maximus Confessor, PG 90, 584 C). În adâncul de neînțeles, plin de secrete, al inimii, strigă vocea Cuvântului. Maxim se adresează aici „filtrului trece-sus” al inimii. Părinților însă le este necunoscută acea zonă care se află deasupra sau dincolo de acest prag. Argumentația lui Zenkovskij pentru o asemenea zonă din Matei 6,21: „Pentru că unde este comoara voastră, acolo va fi și inima voastră” nu este posibilă. Pasajul din Matei 6, 19-20 semnifică exegetic: *Nu vă legați inima de comori pământești, ci îndreptați-v-o spre comorile cerești; pentru că omul are întotdeauna inima acolo unde sunt lucrurile pe care și le strânge.* Cuvântul *ὄρον* este cel mai bine redat aici prin „unde este comoara voastră, acolo va fi și inima voastră”. De aici rezultă că locul comorii și locul inimii sunt identice. Comoara este în inimă: „*Om bun scoate lucruri bune din vistieria bună a inimii lui; dar omul rău scoate lucruri rele din vistieria rea a inimii lui*” (Matei 12,35). În adâncimea inimii, și nu în afara ei, se realizează orientarea spre Bine sau spre Rău, se stabilesc filele libertății, care îl sudează pe om de transcendental, dar care trebuie însă să îi fie din acest motiv și imanente. În adâncurile inimii trebuie să se realizeze antinomia dintre Imanență și Transcendență. În „vasele pământești” ale inimii (II Cor. 4, 6-7) Dumnezeu „*a făcut ca lumina să strălucească în inimile noastre, pentru ca în noi să ia naștere lumina gloriei Sale în fața lui Isus Hristos*”. Explicațiile lui Zenkovskij au și își păstrează valabilitatea, însă procesele analizate de el trebuie să fie poziționate, în sensul antropologiei biblice și patristice, în zona adâncurilor inimii, și nu într-o sferă „care este mai adâncă decât inima”. Asta pentru că hyperphysikon, „centrul supranatural” al inimii, este locul unde poate avea loc invazia transcendentalului, locul care este destinat acestui scop, pentru că în inimă și doar acolo poate să se manifeste Cuvântul dumnezeiesc al lui Iisus (Gal. 4,9).

pentru conștiința ortodoxă nu constă în faptul că organizația poziției noastre (prin eul empiric) formează, ci ea purifică segmentar Eul nostru profund: „*inimii nu-i pot porunci*” sună o înțelepciune omenească veche; voința ne poate reglementa atitudinea noastră, dar nu ne poate schimba inima. De aici și renumita lege „*loi de l'effort converti*” (legea rezistenței iraționale) -comp. Rom. 7,15)⁵², care după formularea corectă a lui Wyschleslawzeff exprimă „slăbiciunea legii” în privința purificării profunzimii omenești.

Cu toate acestea omul posedă libertate și de aceea în noi acționează conștiința responsabilității pentru acele fapte care au fost comise fără voința noastră. Important este că ea a slăbit prin căderea în păcat; ideea căderii în păcat este calea pentru înțelegere a faptului de unde vine răutatea în om.

Înainte de toate trebuie să cunoaștem centrul păcătoșeniei, acest centru este sursa păcatelor noastre. Important este motivul metempiric al înclinației spre rău în om nu metafizic (așa cum în fond acceptă de obicei protestanții)⁵³. În legătură cu doctrina despre depravarea metafizică în om, nu există în Scrierea Sfântă nici un prilej cu excepția că păcatul trăiește în om (Rom. 7,14). Cheia pentru înțelegerea răului în om și a dinamicii lui constă în faptul că energia impulsului rău se hrănește pe seama bunei energii și a funcțiilor posibile (a căror sursă este chipul lui Dumnezeu) prin această energie bună sunt conduse impulsurile rele pe cealaltă parte. Existența celor două centre dinamice în om explică realitatea luptei sale interioare, a necesității permanente să te înșeli pe tine însuși să prezinți impulsurile tale rele ca fiind bune sau logice, „inutile”.

Natura omului este percepută prin păcat și astfel a devenit bolnav, dar păcatul nu a putut să fure omului chipul lui Dumnezeu, principiul personalității, de aceea este posibil imediat să arunci hoțului de pe cruce; „în aceeași oră” forța păcatului intră în adevărul Fiului Domnului. Unitatea existenței omenirii este prezentă, existența unității în boală, de aceea ne reînnoim în Biserică spre o nouă creatură, suntem capabili pentru strălucire, nu din magia operelor bune sau a bunelor idei (așa cum găsim la antroposofi în dogma despre purificare a omului), ci printr-o viață nouă în Biserică. Crucea care ca urmare a căderii în păcat, stă pe noi, este grea și de aceea este imprimată pe sufletul nostru ștampila intunericii unei datorii exterioare, care ne subjugă.

⁵² Baudouin „*Psychologie de la suggestion et de l'auto-suggestion*” (*Psihologia sugestiei și auto-sugestiei*). A se vedea și Wyschleslavzeff „*Die Ethik des verklarten Eros*” – *Etica eros-ului idealizat*.

⁵³ Aici este greșită formula lui E. Brunner (*op. cit.*, p. 130): „*Prin păcat, este alterată ființa omului, nu doar ceva din ființă*”.

Totuși sufletul nostru este deschis și altor trăiri: cunoașterea bucuriei față de frumusețe și creație și de aici ia naștere în zilele de astăzi necesitatea să ocolim Crucea, adică să ieșim din calea temei morale a muncii în sine. Oricum vindecarea de rău depinde în pofida a toate de „voința” omului, mai precis de decizia Eului-Adânc (care alege în ce constă comoara sa); în timp ce omul este părtaș la forța îndurării care sălășluiește în Biserică, poate într-adevar „în aceeași oră” să arunce vraja grea a păcătoșeniei, așa cum citim aceasta cu o forță expresivă neobișnuită în „Viața Sfintei Maria Egipteanca”.

Dacă recunoaștem că răul este o boală, că trăiește pe sufletul nostru ca un parazit, acest lucru ne ajută să ne despărțim de răul care îl comitem. La oamenii răi ca și la spiritele rele nu se rupe banda cu Dumnezeu niciodată de tot;⁵⁴ de aceea „inima invizibilă”, după expresia minunată a Sfântului Isaac Sirul, este capabilă să ridice pentru spiritele rele rugăciuni cu atât mai mult cu cât acest lucru este posibil și pentru cei mai înrăiți infractori. Din păcate se înspăimântă păcătoșii adesea de dificultatea ispășirii și se dedau la mai multe păcate în locul căinței, ascunzând de ei înșiși neadevărul lor și respingând ideea căinței.

Problema răului mai are o altă latură, cea care a luminat tema răului din alt punct de vedere. Am aici conceptul „Crucii” în fața ochilor care este cheia pentru aceasta, din ce motiv fiecare om merge pe propriul său drum pentru refacerea relației cu Dumnezeu și care ne indică acea dialectică tainică în viața omului, care de obicei se numește „soartă” și despre care ne vorbește atât de excelent în cartea „Isus Sirah 4, 16-19”: dacă cineva se încredințează înțelepciunii va merge cu el de la început pe cărarea sinuoasă; va aduce peste el groază și tremor și îl va chinui până când se convinge de sufletul său... apoi ajunge la el pe drumul drept, îl bucură și îi dezvăluie secretele ei. Deci ne vom ocupa cu această ultimă temă a antropologiei.

7. Crucea în viața omului

Conceptul aristotelic al entelechiei, al împlinirii, care este atât de important pentru viața organismelor, conține pentru studiul omului un sens nou, o nouă semnificație - nu ne referim la el numai ca la o maturizare a omului, ci ne referim la el ca la o dezvoltare spiritual-sufletească. În ce sens se poate vorbi că

⁵⁴ E. Brunner (Ibid., p. 129) scrie: „Prin distrugerea legăturii cu Dumnezeu este distrusă și imaginea lui Dumnezeu”. Această teză este corectă în sine; cum poate însă fi vorba despre o distrugere a legăturii cu Dumnezeu, când Domnul le-a promis primilor părinți mântuirea, imediat după izgonirea din Paradis? (Explicație hristologică din I, Moise 3,15).

procesul de maturizare al omului, viața sa spiritual-sufletească are un scop final? În literatura modernă filosofică religioasă (la ruși înclina mai ales Berdjajeff spre această idee) nu este rar interpretată ideea că Dumnezeu a pus în fiecare om o anumită sarcină; și acest lucru este adevărat. S-ar putea spune mai clar: în viața omului, în dezvoltarea sa, acționează un factor deosebit, în același timp o imagine ideală (adică entelehia originară), care trage viața omului „la sine”⁵⁵.

În secolul al XIX –lea, ideea dezvoltării „armonioase” a tuturor forțelor și capacităților în om a obținut un mare succes. Oricum, omul nu este în niciun fel construit armonios sau ierarhic, nu se observă în om o dezvoltare egală a tuturor forțelor în cadrul proceselor de maturizare fizică a omului. Se pornește de la faptul că fiecare om are în viață propria sa misiune cu care vine pe lume, creștinii nu pot concepe altfel drumul omului, dacă ideea predestinării necondiționate se leagă de cele mai dificile probleme teologice și nu este permis în niciun fel ideea că toți oamenii pe care Dumnezeu i-a indicat pentru a exista, îi sunt prețioși și valoroși, astfel ca fiecare om să-și urmeze drumul spre Dumnezeu, și că el a primit un dar deosebit de la Dumnezeu cu care trebuie să se prezinte în fața lui Dumnezeu. Ne dăm seama imediat că este vorba de conceptul „Cruce”, care posedă neapărat o semnificație conducătoare pentru relația religioasă a omului, a destinului său, ale trăirilor sale rele și bune, întunecoase și luminoase.

Conceptul „Crucii” se identifică de obicei cu noțiunea suferinței și a dificultăților cu care este întregită viața omului. În acest lucru este mult adevăr, dar greu și dificilul nu formează existența Crucii, ci numai exterioarele, care aproape întotdeauna sunt legate de viața omului prin „cărări întortocheate” până sus spre înțelepciunea lui Dumnezeu, chiar mai mult: în împletirea drumurilor în zig-zag interioare și exterioare; în viața omului este adesea ceva irațional, de neînțeles; soarta unor oameni este chiar plină de taine. Tocmai prin această latură din viața omului se exprimă conceptul antic „fatums” care nu îi este dat omului pentru a învinge sau a fi slab (istoria lui Oedip). Pe această bază s-a dezvoltat și conceptul „amor fati” ca expresie a acelei tristeți invincibile. „Volentem fata ducunt, nolentem trahunt” predicau stoicii: „*Cine vrea, pe acela soarta îl conduce, cine nu vrea, pe acela îl cară*”.

Viața fiecărui om are un sens înalt care este întunecat de păcatele noastre, dar care nu poate fi anulat. În taina vieții individuale, pe noi creștinii, nu ne conduce conceptul „fatums” al sorții, ci conceptul „Crucii” și anume al Crucii individuale. Cuvântul Mântuitorului: „*dacă cineva vrea să Mă urmeze, atunci să*

⁵⁵ Aici este necesar să reamintim de noțiunea de „model” care are un rol esențial în explicarea distrugerii vieții sufletului (datorită devierii de la „model”), la Künkel.

se lepede de sine, să-și ia Crucea sa și să Mă urmeze” (Matei 16,24) înseamnă că fiecare om are Crucea sa. *A priori* trebuie să fie clar: Crucea, pentru fiecare om, este legată de fiecare foarte strâns cu individualitatea sa, cu profunzimea sa, din care crește particularitatea nerepetabilă a fiecărui om. De aici se vede clar că numai atunci când ne luăm Crucea asupra noastră, adică o acceptăm deliberat din adâncul sufletului vom găsi individualitatea noastră. În Crucea noastră se dezvăluie evident individualitatea noastră și se regăsește în ea.

Dacă însă este așa, atunci conceptul „Crucii” nu se identifică cu suferința și povara care atârână deasupra noastră, deși acestea sunt conținute în ea. „Crucea” trebuie definită ca o sarcină care ne este dată de Dumnezeu, ca lege care ca o „Entelechie” determină procesul de maturizare a omului. Nu se produce oare în viața noastră suferința prin faptul că dorim în permanență această lege, să evităm această voință a lui Dumnezeu, astfel încât să nu depășim drumul care ne este destinat nouă dinainte? Bineînțeles că în principiul personalității este nevoia să trăim după voința personală. Astfel ia naștere conflictul tragic și inevitabil între cunoaștere pe de-o parte, că drumul nostru este destinat de sus, și necesitatea pe de altă parte, de ați făuri singur planul și drumul vieții⁵⁶.

Darul libertății ni s-a dat tot de sus, ea este un imperativ, și nu se lasă asuprit și distrus. Dar natura noastră individuală cu interesele și dorințele ei nu au fost gândite de noi. Găsirea echilibrului între cele două principii la fel de profunde în sufletul nostru, reușește rareori fără o luptă grea, interioară, se ameliorează numai pe calea vieții religioase, adică pe drumul „succesiunii lui Hristos”: apoi simțim în noi adevărul cuvintelor Mântuitorului: „*luați asupra voastră jugul Meu...căci jugul Meu este blând, și povara Mea este ușoară*” (Matei 11, 29–30). Acesta nu este „amor fati”, nu este un devotament de sclav față de porunca de neînțeles a „fatums”, ci o participare voluntară la „Jugul lui Hristos”, la fapta Sa de mântuire.

În conflictul între libertate și legea vieții care ne-a fost dată de sus, apare din nou contradicția între personalitatea în om și a naturii sale. Conform naturii sale, în ea este pusă necesitatea alcătuirii propriei sale vieți, alcătuirea ca om liber, pe cont propriu. Omul vede însă în natura sa proprie ceva care i s-a dat. Există în natura noastră ceea ce noi avem în comun și ceva individual. Suntem născuți de anumiți părinți, într-o anumită țară, a unui popor, căruia îi aparținem. Moștenirea socială, culturală, fizică, tot ceea ce-l înconjoară pe copil din fragedă tinerețe și ce determină conținutul formelor experienței, de care ne lovim, până la momentul când personalitatea devine conștientă că este „cârmaciul corăbiei”

⁵⁶ Acest conflict a fost descris în profunzime în alți termeni de către Nic. Hartmann în „*Etica*” sa.

sale. Unitatea existenței care ne leagă de alți oameni, rămâne reală dar ea se înconjoară de învelișul puternic al „caracterului”, care se formează în acel timp când n-am obținut peste noi autoritatea. În această perioadă timpurie, personalitatea nu rămâne pasivă, ea alege între diversele drumuri, care i se deschid, deși, în mod conștient încă nu-și dă seama de ce a ales un drum sau altul.

Deja pe vremea când putem să reacționăm, întregul nostru caracter empiric stă ca o „Cruce” în fața noastră. De fapt, noi înșine suntem răspunzători de ce fel de caracter empiric, obiceiuri, sau ce stadiu al sistemului nervos deținem. Totuși, recunoașterea târzie a faptului că în tinerețe ar fi trebuit să acționăm altfel, ar fi trebuit să avem alte obiceiuri, nu ușurează, ci îngreunează situația. Astfel oamenii devin adesea sclavii „zilei de ieri”, a „caracterului lor” și în recunoașterea lipsei lor de putere, a faptului că sunt bolnavi, atunci sunt conștienți de „Crucea” lor. Multe din acestea sunt numai o părere, adică că aici există multe dificultăți aparente ale „caracterului”, de care omul dacă ar vrea cu adevărat, s-ar putea elibera. De aceea ne gândim în anii maturității cu așa mare durere la greșelile noastre iremediabile din copilăria și tinerețea noastră. Este suficient să citim „Confesiunile” Fericitului Augustin ca să pricepem că el descrie corect toate exagerările sale evidente, cum călcăm adesea în anii tineri pe drumuri rele, alegem o „comoară” de care ne atârnam inima.

Inima noastră nu ar fi așa de grea și împovărată dacă noi nu am fi făcut la vremea noastră atât de multe lucruri greșite. Dacă la o vârstă înaintată vom privi înapoi la întreaga noastră viață, nu vom putea neglija faptul că în viața noastră, în procesul nostru de maturizare, indiferent de greșelile noastre, de împrejurările influențabile, în toate domină o „logică” de neînțeles, adesea irațională și totuși reală și severă.

Cu alte cuvinte dacă Crucea noastră (în sensul acestor dificultăți externe) ar fi fost o alta, una „mai ușoară”, atunci în procesul nostru de maturizare, în „logica” sa, propria sa lege, care nu mai este în legătură cu greșelile și păcatele noastre. Această înțelepciune, despre care citim în cartea lui Isus Sirah, cărarea ei este întortocheată; căci sufletul nostru a fost și este „întortocheat”. Dar prin această întortocheare sufletul caută acel lucru ce îi este lui destinat de către Dumnezeu. Sufletul nostru trebuie să treacă, corespunzător acestei logici interne a maturității, prin diferite examene și dificultăți. Ele nu ar fi atât de grele pentru noi dacă deliberat, cu încredere în Dumnezeu am lua asupra noastră Crucea și ne-am subordona logicii tainice a procesului de maturizare. În însăși structura personalității noastre, chiar și în darurile acordate de sus, sunt ascunse, dacă nu conflicte, atunci anumite tensiuni. Aceasta nu este o întortocheare în „natura” noastră, în legile ei empirice, ci o subordonare internă în însăși personalitate.

Moștenirea caracterului alcătuit empiric, îngreunează, transformă din exterior dialectica maturizării, dar neaplicabilitatea ei apare așa sau altfel.

De fapt omul nu este armonios, nici la începutul vieții și nici în decursul procesului său de maturizare; înafară de structura ierarhică a sufletului, trebuie să recunoaștem că această relație ierarhică de schimb a diferitelor forțe și daruri ascunse în ea inevitabilitatea aritmiei sau a confuziei. Desigur ne putem gândi pentru un sistem spiritual neformat în om, posibilitatea unei dezvoltări liniștite fără conflicte până la formarea sa definitivă. Realmente constatăm în permanență că sufletul este expus greutăților și unor crize interioare inevitabile, insucceselor și oscilărilor. O deficiență empirică întâmplătoare (cum ar fi de exemplu infirmitatea fizică a lui Byron, vezi biografia lui) dezvăluie în structura personalității încă destul de devreme mișcări care în anii tineri nu găsesc o dezvoltare sănătoasă.

Secretul omului nu cuprinde numai structura sa (chipul lui Dumnezeu în om, relația sa cu mediul uman, dependența sa de cosmos condiționată de corp) și nici dinamica vieții sale (existența centrului păcătoșeniei ca urmare a păcatului moștenit, aritmia în mișcări și libertatea ei), ci este introdus în sarcina pe care trebuie s-o realizeze în viață și pentru care omul este numit, pentru ca să poată apărea în fața lui Dumnezeu - cu alte cuvinte, secretul omului este ascuns în Crucea sa. În dialectica căutării în care sufletul este implicat adesea în contradicții, aruncat înapoi și încolo, se dezvăluie „Crucea noastră”, pe care trebuie s-o acceptăm și s-o înțelegem, pentru a merge împreună cu Hristos și să putem lua „Jugul” Său asupra noastră, adică să participăm la mântuirea și transfigurarea lumii și a oamenilor⁵⁷.

BIBLIOGRAFIE

1. BLEEKER, C., *Religiöse Anthropologie*, 1955;
2. BLOOM, A., *Kontemplation und Askeese im Hesychasmus*, in: *Das Herzensgebet. Mystik und Yoga der Ostkirche*, München, 1957;
3. BOULGAKOV, S., *L'Orthodoxie*, Paris, 1958; *The Orthodox Church*, London, 1935;

⁵⁷ Am analizat principiile de bază ale antropologiei creștine, așa cum sunt ele înțelese de ortodoxie. Cu aceste noțiuni generale suntem, desigur, doar la pragul sistemului propriu-zis al antropologiei. Cu toate acestea, tema care ne-a fost dată, poate fi considerată rezolvată prin cele spuse în prezentul eseu.

4. **DIMITROPULOS, P.**, *The Anthropology of the Great Athanasius*, Athen, 1954;
5. **EVDOKIMOV, Paul**, *L'Orthodoxie*, 1965;
6. **GROSS, J.**, *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs*, Paris, 1938;
7. **HERING, J.**, *Étude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clemens d'Alexandrie*, 1922;
8. **LEYS, R.**, *L'image de Dieu chez s. Grégoire de Nysse*, 1951;
9. **LOSSKY, V.**, *À L'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967;
10. **ROBINSON, H.**, *The Christian Doctrine of Man*, 1911;
11. **ZENKOVSKY, Basile**, *Das Problem der Erziehung im Lichte der christlichen Anthropologie*, Paris, 1939.

**LISTA AUTORILOR /
AUTORES**
(alphabetic)

- 1. BORCA, VASILE** – *lector universitar* în cadrul Catedrei de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere din cadrul Universității de Nord din Baia Mare, doctor în teologie din 2004; titular pe disciplinele Studiului Vechiului și Noului Testament; domiciliat în Baia Mare, B-dul Unirii, 12A/12, România; **Recent publication:** *Câteva considerații asupra cronologiei vechi-trastamentare*, Anul II, Nr. 1/2010, pp. 49-56; **E-mail:** vborca@yahoo.com (Vezi detalii pe **http://tas.ubm.ro**).
- 2. BRECK, JOHN** – Părintele John Breck s-a născut în anul 1939 într-o familie protestantă din Statele Unite. A studiat teologie protestantă la Brown University (1960) și apoi la Yale Divinity School (1965), iar doctoratul l-a obținut la Universitatea Ruprecht Karl din Heidelberg, Germania. În perioada studiilor la Heidelberg a intrat pentru prima dată într-o biserică ortodoxă la Institutul „Sfântul Serghie” din Paris, în anul 1966. Fără a înțelege nimic din slujba care se oficia în slavonă, a avut impresia că a ajuns acasă. În paralel cu studiile de doctorat în domeniul exegezei biblice a studiat și învățătura Bisericii Ortodoxe. După finalizarea studiilor de doctorat, s-a stabilit cu familia în Franța cu scopul de a intra în Biserica Ortodoxă, ceea ce s-a petrecut prin botezul primit la sfârșitul anului 1973. A fost hirotonit preot în anul 1977. Timp de trei ani a fost profesor la un seminar teologic din Alaska, după care timp de 12 ani a fost profesor la Institutul „Sfântul Vladimir” din New York, SUA. Actualmente este profesor la Institutul Teologic „Sfântul Serghie” din Paris. În noiembrie 2003, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca i-a acordat părintelui John Breck titlul de „Doctor honoris causa”.
- 3. BUDEA, MARIUS** – *student masterand* în cadrul cursurilor aprofundate de Masterat, intitulat: *Teologie creștină și spiritualitate europeană*, din cadrul Catedrei de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere, Universitatea de Nord din Baia Mare, anul II (2009-2010). **Recent**

publication: *Chromatius de Aquileea, Predici*, Anul III, Nr. 1/2011, pp. 229-245. Studiul de față reprezintă traducerea literară a unui studiu ce aparține teologului francez Edouard Stephanou, publicat în Revista de spiritualitate ortodoxă „*Ethos d'Orient*”, intitulat: „*La coexistence initiale du corps et de l'ame dans l'homme d'apres saint Gregoire de Nysse et saint Maxime l'Homologete*”. **Email:** marius_sorin1985@yahoo.com.

- 4. GLIGAN G. CIPRIAN** – *student masterand* în cadrul cursurilor aprofundate de Masterat, intitulat: *Teologie creștină și spiritualitate europeană*, din cadrul Catedrei de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere, Universitatea de Nord din Baia Mare, anul II (2010-2011); Studiul de față reprezintă traducerea literară a unei părți din lucrarea teologului de origine rusă Basilius Zenkowsky, intitulată: „*Das Bild des Menschen im Lichte der orthodoxen Anthropologie*”, Oekumenitcher Verlag, Dr. R.F.F. Edel, Marburg an der Lahn, 1969, pp. 7-49. **E-mail:** cipry_gligan@yahoo.com.
- 5. GOMBOȘ, STELIAN** – *doctorand* al Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, consilier în cadrul Secretariatului de Stat pentru Culte; domiciliat în Oradea, str. Târnavelor, nr. 6, Bl. 2/4, Ap. 1, Jud. Bihor, România. **Recent publication:** *Dumnezeiasca Euharistie –centrul vieții liturgice și duhovnicești a creștinului*, Anul III, nr. 1/2011, pp. 107-125; **E-mail:** steliangombos@hotmail.com.
- 6. LARCHET, JEAN-CLAUDE** – Cunoscut autor de spiritualitate și teologie patristică, Jean-Claude Larchet este *doctor în filosofie și teologie* în cadrul Universității din Strasbourg, Franța; autor a peste optzeci cărți de teologie, publicate la edituri de prestigiu și traduse deja în multe limbi, deci și în limba română, dar și a numeroase studii de spiritualitate și teologie patristică. Teologul francez a devenit un nume de referință între teologii ortodocși contemporani. În volumul de față redăm unul din interviurile pe care le-a acordat Părintelui Georgian Păunoiu, la începutul anului în curs, de ziua de cinstire a Sfântului Maxim Mărturisitorul, bineștiut fiind faptul că este un mare iubitor al gândirii Sfântului Maxim Mărturisitorul, dar și ca un bun cunoscător al operei acestuia. Acest interviu a fost așezat în secțiunea *Editorial*.

- 7. McGUCKIN, JOHN ANTHONY** – Father is a Stavrofor Priest of the Romanian Orthodox Church. He is *the Nielsen Professor* of Early Christian and Byzantine Church History at Union Theological Seminary, and *Professor* of Byzantine Christianity at New York's Columbia University. Professor McGuckin has published more than twenty books on religious and historical themes and is considered one of the most articulate spokespersons of the early Christian and Eastern Orthodox tradition writing in English today.
- 8. NECHITA, MARIUS** – *lector universitar* la Catedra de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere din cadrul Universității de Nord, Baia Mare, doctor în Asistență Socială din 2006; domiciliat în Baia Mare, Str. Bogdan Vodă, nr. 2, jud. Maramureș, Romania; **Recent publication:** *Variabilitatea persoanelor de vârstă a treia*, Nr. 2/2009, pp. 187-200; **E-mail:** pr_nechita@yahoo.com (Vezi detalii pe **http://tas.ubm.ro**).
- 9. NIFON, MOTOGNA** – *doctorand* în domeniul Teologie, în cadrul Universității „Ovidius” din Constanța, Facultatea de Teologie Ortodoxă, sub îndrumarea Pr. prof. dr. Gheorghe ISTODOR, având ca teză de cercetare tema: „*Constituția teandrică și misionară a Bisericii – O perspectivă contemporană asupra misiunii*”; Este hirotonisit arhidiacon și slujește la Catedrala episcopală „Sfânta Treime” din Baia Mare; domiciliat în Baia Mare, Bld. Unirii nr. 17, România; Tel: 0744.860704; **E-mail:** nifonmotogna@yahoo.com.
- 10. PAUL, GH. ADRIAN** – *conferențiar universitar* la Catedra de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere din cadrul Universității de Nord din Baia Mare, doctor în Teologie din 2004; domiciliat în Baia Mare, Str. Bucovinei, nr 10/13, România; Redactor șef al Revistei *Studia Universitatis Septentrionis – Theologia Orthodoxa*, din 2009. **Recent publication:** *Influența diadohiană asupra învățăturii duhovnicești a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Anul III, Nr. 1/2011, pp. 127-149; **E-mail:** pr.adrianpaul@gmail.com (Vezi detalii pe **http://tas.ubm.ro**).
- 11. SABOU, I. MARIUS** – *doctorand* în domeniul Teologie, în cadrul

Universității Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Ortodoxă, pe specializarea *Studiul Noului Testament*, sub îndrumarea Pr. Prof. univ. dr. Stelian TOFANĂ; preot slujitor la Catedrala episcopală „Sfânta Treime” din Baia Mare; domiciliat în Baia Mare, Str. Macului, România; Tel: 0740.218748; **E-mail**: mariussioan@yahoo.com

- 12. STAN, TEOFIL** – *lector universitar* la Catedra de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere din cadrul Universității de Nord, Baia Mare, doctor în Teologie din 2007; domiciliat în Baia Mare, Str. Narciselor, România. **E-mail**: teofilstan@yahoo.com (Vezi detalii pe **http: // tas.ubm.ro**).
- 13. TOHĂȚAN, ȘT. IOAN** – *lector universitar* la Catedra de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere din cadrul Universității de Nord din Baia Mare, doctor în filologie din 2010; domiciliat în Baia Mare, Str. Horia, nr. 38, jud. Maramureș, România; **Recent publication**: *Modalități de prevenire și combatere a violenței în familie*, Nr. 2/2009, pp. 205-219, **E-mail**: ioantohatan@yahoo.com (Vezi detalii pe **http: // tas.ubm.ro**).

REVISTA

**“STUDIA UNIVERSITATIS SEPTENTRIONIS
–THEOLOGIA ORTHODOXA”**

Apare bianual

cu binecuvântarea Înalt Preasfințitului **Justinian CHIRA**,
Arhiepiscopul Maramureșului și Sătmarului

și

a Preasfințitului **Justin HODEA Sigheteanul**
Arhiepiscopul vicar al Episcopiei Maramureșului și Sătmarului

și

cu sprijinul financiar integral al

Asociației
**“SOCIETATEA DE STUDII TEOLOGICE ORTODOXE
DIN ROMÂNIA”**
(SSTOR)