

TEOLOGIA

anul IX, nr. 2, 2005

Revista Teologia publică studii, traduceri din Sfintii Părinti, note, comentarii, si recenzii.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autorii sunt rugati să trimită materialele ce se încadrează în rubricile revistei dactilografiate la două rânduri. Responsabilitatea asupra conținutului acestora revine în exclusivitate autorilor. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

Coperta: Călin Lucaci

Coperta I: Icoana Maicii Domnului – biserica memorială Mihai Viteazul
din Alba-Iulia, pictor Bălan Bradu Nicolae

Coperta IV: Clădirea Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad

**Editura Universității
„Aurel Vlaicu”
A R A D**

**UNIVERSITATEA „AUREL VLAICU” ARAD
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ**

TEOLOGIA

**ANUL IX, NR. 2, 2005
ARAD**

COMITETUL DE REDACȚIE**PRE^aEDINTE DE ONOARE:**

P.S. dr. TIMOTEI SEVICIU, Episcopul Aradului si Hunedoarei

PRE^aEDINTE DE REDACȚIE:

Pr. prof. univ. dr. CONSTANTIN RUS, Decanul Facultății de Teologie

REDACTOR COORDONATOR:

Pr. conf. univ. dr. IOAN TULCAN

MEMBRI:

Lect. univ. drd. CAIUS CUTARU

Asist. univ. drd. CRISTINEL IOJA

Asist. univ. drd. LUCIAN FARCA^aIU

Asist. univ. drd. FILIP ALBU

SECRETAR DE REDACȚIE:

Pr. conf. univ. dr. MIHAI SĂȘĂUJAN

Culegere text, corectură, traducere în limba engleză a rezumatelor:

SIMONA ȚEREI

Tehnoredactare:

CĂLIN CHENDEA

TEOLOGIA

TEOLOGIA

Orice corespondență se va adresa:

Totute correspondence sera envoyee
a l'adresse:

FACULTATEA DE TEOLOGIE

FACULTATEA DE TEOLOGIE

310096 ARAD

310096 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9

Strada Academiei Teologice Nr. 9

Tel/Fax: 0040-257-285855

Tel/Fax: 0040-257-285855

CUPRINS

EDITORIAL

In memoriam.

Ioan Paul al II-lea – om al Bisericii 7

STUDII

Emanoil Băbus

Conflictul în traditia coranică si la Bizant 11

Nicolae Belean

**Elemente de mariologie si antropologie soteriologică în
creatia imnografică a Sf. Roman Melodul 38**

Lucian Farcasiu

**Semnificatia teologico-duhovnicească si rânduiala liturgică
a duminicilor premergătoare Postului celui Mare 48**

Cristinel Ioja

Aspecte fundamentale ale misticii în teologia ortodoxă 65

Adrian Murg

**Planul lui Dumnezeu în scrierile Sfântului
Evanghelist Luca 99**

Mihai Săsăujan

**Preotul, profesorul si istoricul Teodor Botis (1873-1940)
Date bio-bibliografice 125**

Nicolae Răzvan Stan

Asceza – cale spre îndumnezeire156

Marius tepelea

Hristologia si Teologia în antichitatea creștină199

Todea Adina

Conștiința morală în cugetarea patristică (partea I)210

LISTA AUTORILOR235

In memoriam

Ioan Paul al II-lea – om al Bisericii

Trecerea la cele vesnice a episcopului Romei, care pentru lumea apuseană romano-catolică a fost Suveranul Pontif, păstorul suprem al Bisericii, a fost evenimentul care a influențat într-un fel sau altul, întreaga omenire. Păstorirea sa în fruntea Bisericii romano-catolice s-a extins pe o perioadă de timp de aproape trei decenii, evidențiindu-se ca una de o mare complexitate, ce a atins nu numai zona religiosului, ci și a politicului, a socialului, influențând evoluția unor evenimente majore, ce s-au derulat în istoria recentă a umanității.

Ca și ortodocșii, nu putem face abstracție de acest eveniment, ce s-a întâmplat nu de mult, ci într-un fel ne privește și pe noi, amintind doar faptul că România a fost prima țară cu o populație majoritar ortodoxă, pe care Suveranul Pontif a vizitat-o și unde a avut parte de o primire călduroasă, emotionantă, din partea credincioșilor.

Nu este în intenția noastră acum de a întreprinde o evaluare exhaustivă a pontificatului său, lucru ce nici nu ar fi posibil în iconomia intenției de față, ci doar de a surprinde câteva semnificații importante ce se desprind din momentul trecerii sale în vesnicie.

Ceea ce a surprins cu totul plăcut, dar și emotionat, a fost vibrația profundă, la unison, a miliarde de oameni, creștini și necreștini. Moartea lui Ioan Paul al II-lea nu a divizat ori învrăjbit planeta ci, dimpotrivă, a unit-o. Indiferent de aspectul confesional al credinței, ori de religia pe care au avut-o cei din Europa, Statele Unite, Asia, Africa, etc., s-au simțit într-un oarecare mod implicați, dar și influențați de evenimentul la care au participat fie la Roma, fie pe canalele mass – media.

^efii de state și de guverne din întreaga lume au fost prezenți la funeralii într-un număr mare, prilej cu care au comunicat între ei, și-au împărtășit gânduri, temeri, dorințe, pe care altminteri, nu le-ar fi putut exprima, iar unii dintre ei nici nu doreau să se întâlnească ori să-și vorbească unii altora, înaintea participării lor la aceste evenimente.

De asemenea, s-a putut constata puterea enormă pe care o are mass – media în popularizarea unui eveniment atât de important și care de fapt a declansat acest val de simpatie și de emoție în onoarea celui care s-a pus în slujba lui Dumnezeu și a Bisericii Sale - Carol Wojtyła.

Interesul atât de mare pe care l-a stârnit trecerea la cele vesnice a Suveranului Pontif a mai scos în evidență și un alt aspect: dincolo de secularizarea atât de evidentă, prezentă în multe părți ale lumii, și dincolo de tendința de a reduce viața doar la materie, afaceri, bani, etc. s-a putut reține și aceea, că în fond problema sacrului, a religiosului nu poate fi izgonită cu totul din conștiința omenirii. Dintr-o dată, aceasta s-a trezit din somnul materiei la o percepție asupra unei realități care transcende materia și satisfacțiile superficiale ale vieții. În felul acesta sacrul, religiosul fascinează, atrage, uneste, solidarizează. Acest simțământ l-au avut toți cei care au participat într-un fel sau altul la ultimele zile din viața papei Ioan Paul al II-lea, dar și la înmormântarea sa.

El a dat o lecție referitoare la asumarea suferinței, a vieții și a morții, pentru a le recâștiga plenar, dincolo de moarte. A fost

consecvent cu el însuși și cu credința în Iisus Hristos, pe care a mărturisit-o într-o lume a contradicțiilor, marcată de secularizare, de ignorare a valorilor morale ale Evangheliei, de consumism și erotism.

Acestor evoluții negative ale umanității contemporane episcopul Romei le-a opus statornic soluțiile Bisericii, ale credinței creștine, caracterizată prin iertare, dragoste și solidaritate cu toți cei aflați în suferință.

A fost statornic animat de apropierea dintre creștini și îndeosebi de cei ortodocși, mergând chiar până acolo - caz unic în istoria Bisericii romano-catolice - de a-și pune spre dezbateră teologică cele două mari teme care mențin în separare Ortodoxia de Romano - catolicism: primatul și infailibilitatea papală. Această propunere a fost atât de îndrăzneată și neașteptată, încât nici teologii apuseni, nici cei ortodocși nu s-au încumetat să se apropie de ea pe calea dialogului teologic, nepărându-li-se verosimilă.

Totusi, în ciuda unor roade atât de bogate ale păstoririi sale, sunt și câteva direcții în care pontificatul său s-a lovit de niste limite reale.

În primul rând, papa Ioan Paul al II-lea dorea să atingă mai mulți pași concreți pe calea unității în credință cu Bisericile ortodoxe locale. Însă, în afara unor relații privilegiate cu Ortodoxia românească, o apropiere mai clară de celelalte Biserici Ortodoxe locale nu a fost posibilă.

Constitutia europeană a fost adoptată fără nici un fel de referință la rădăcinile creștine ale Europei, în ciuda intervențiilor repetate ale sale de a se lua act de o realitate pe care nu trebuie în nici un caz să o negăm, în calitate de locuitori ai bătrânului continent. Acest refuz al politicianilor europeni de a consemna valoarea creștinismului în documentele oficiale, i-a produs, desigur, multă amărăciune, omului Bisericii, care a fost papa Ioan Paul al II-lea.

Aducându-i un pios omagiu, ar fi de dorit ca lucrarea sa pastorală să aibă consecințe pozitive în relația frățească dintre creștini, impulsionând nu numai dialogul teologic între Biserica

apuseană si cea răsăriteană, dar si pe cel interreligios, atât de necesar într-o lume atât de tensionată si intolerantă cum este cea de astăzi. Dialogul pe multiple planuri ar putea detensiona aceste stări de lucruri, prin iubirea lui Hristos lucrătoare prin mintea, inima si bratele cât mai multor crestini.

Pr. Ioan TULCAN

STUDII

Emanoil Băbus

Conflictul în tradiția coranică și la Bizanț

Resumé

Le christianisme prêché par Jésus se présente dès son origine comme une religion de paix, réprouvant et condamnant l'usage de la violence et des armes. A la fin du XI^e siècle, pourtant, le pape Urbain II prêche la croisade, expédition de guerre sainte prescrite aux chevaliers chrétiens en rémission de leurs péchés, destinées à reprendre par la force le Saint-Sépulcre de Jérusalem, tombé quatre siècles et demi plus tôt entre les mains des musulmans. C'est dire que l'attitude de l'Eglise chrétienne face à la guerre a, au cours de ces onze siècles, connu une évolution si profonde, un changement si radical, qu'il vaudrait mieux parler à son propos de révolution doctrinale. Contrairement au christianisme occidental, les chrétiens du Byzance et les musulmans n'ont pas connu semblable bouleversement. Cette différence fondamentale résulte, dans le cas des musulmans, de l'attitude de Mahomet, qui ne répudie pas l'usage de la violence et accepte la guerre sainte, le jihad. Ses successeurs amplifient cet aspect et étendent l'aire d'application: les conquêtes arabes des VIII^e et IX^e siècles, réalisées au détriment de l'Empire romain ou des royaumes chrétiens qui lui ont succédé, s'accomplissent au nom de la foi musulmane, ce qui n'exclut nullement une certaine forme de tolérance envers „les religions du Livre » dans les territoires conquis pour l'islam.

Primul mileniu după Hristos a fost dominat de două mari Imperii, care și-au lăsat amprenta ideologică și culturală asupra civilizațiilor răsăritene și apusene, până în zilele noastre. Între ele au existat nenumărate interferențe și conflicte. De asemenea, atât spațiul bizantin, cât și cel musulman au fost dominate de două religii care au influențat anumite atitudini și decizii.

Crestinismul, religia întemeiată pe jertfa Mântuitorului Hristos, propovăduiește pacea și iubirea între semenii cu scopul de a ajunge într-o împărăție care nu se află în această lume, Împărăția lui Dumnezeu. De aceea atitudinea întemeietorului precum și a primilor creștini este expresia doctrinară a unei religii refractare la violență și război. Împăratul Constantin cel Mare se considera protectorul și garantul liniștii și a bunului mers al vieții Bisericii, iar această concepție l-a determinat ceva mai târziu pe Heraclius să întreprindă la un moment dat una dintre cele mai cunoscute campanii militare împotriva persilor, cei care jefuiseră provinciile din Asia Mică a Imperiului. Este cunoscut faptul că persii au confiscat Bisericii una dintre cele mai scumpe relicve, Crucea, pe care a fost răstignit Mântuitorul Hristos. În aceste condiții războiul inițiat de Heraclius găsește o justificare: pedepsirea necredincioșilor pentru sacrilegiu săvârșit.

Forma autentică de conflict se întâlnește însă în islam. Războiul religios este un conflict purtat în numele lui Dumnezeu, prin care se urmărește eliminarea celor care nu aveau același credință cu initiatorii lui. Dusmanii comunității sunt dusmanii lui Dumnezeu, iar dusmanii lui Dumnezeu sunt dusmanii comunității. Există însă câteva diferențe în modul de percepere a războiului sfânt la Bizanț și în islam, ce izvorăsc din natura și aplicabilitatea lor. Expansiunea musulmană a urmat cuceririlor făcute de războinicii săi. Jihadul primelor secole ale erei musulmane este un război de cucerire. Principiu coranic „fără constrângeri în materie de religie” este în general aplicat. Locuitorii teritoriilor cucerite sunt autorizați să-și păstreze credința în anumite condiții, dacă este vorba totuși de religii monoteiste. Păgânii politeiști nu sunt tolerați: ori se convertesc ori mor. Crestinismul are poate aceleași principii de toleranță, dar le-a aplicat ceva mai strict.¹ O altă

¹ Jean Flori, *Guerre sainte, jihad, croisade, violence et religion dans le christianisme et l'islam*, ed. Du Seuil, Paris, 2002, p.242.

diferență constă în faptul că jihadul este încă de la început un război de cucerire, iar a treia diferență ar consta din rolul detinut de locurile sfinte. Jihadul este legitimat prin necesitatea de a apăra mica comunitate de la Medina, iar ulterior de recucerirea locurilor sfinte de la Mecca. După atingerea acestor obiective, jihadul nu încetează, ci se amplifică, susținând campania de cuceriri ce vor forma Imperiu musulman.

I. Conflictul religios în islam

1. CORANUL (*al Qur'âm*)

Tot mai des auzim și citim în presa audio-vizuală și cea scrisă despre Islam și instituțiile sale. Unul din cuvintele cel mai des utilizate în legătură cu Islamul este cel de jihad. Pentru cei mai mulți dintre noi tot ceea ce știm despre jihad se reduce la traducere lui prin termenul de război sfânt ; nu avem nici cea mai mică idee cum a apărut el și cum este el fundamentat în lumea arabă. Să vedem dacă găsim temeuri pentru jihad în cele două surse principale ale Legii islamice: Coranul și Tradiția islamică (*Hadith*). Înainte de aceasta să desprindem și sensurile termenilor cu care lucrăm. Potrivit definiției musulmane “Coranul este cuvântul arab inimitabil, revelat profetului Mohamed, Allah este venerat prin recitarea lui, care a ajuns la noi prin transmitere succesivă”²; iar potrivit definiției de dicționar, el este : “Cartea sfântă a musulmanilor, conținând revelațiile transmise de Mohamed, apoi adunate și conservate sub o formă fixă prin scris.”³

Cuvântul arab *al Qur'âm* poate fi explicat ca derivând din verbul *quara' a* care apare în Coran cu sensul de “a recita, a predica”. Sensul în care se utilizează mai târziu este cel de “culegere de revelații sub forma scrisă”⁴. Alte sinonime folosite pentru a desemna Coranul,

² *Coranul cel Sfânt și traducerea sensurilor în limba română*, Timisoara, 1999, p.XXX. Un alt scriitor musulman, Frithjof Schuon îl definește ca: “*Marea teofanie a Islamului; acesta se prezintă ca ‘discenamnt’ (furqân) între adevăr și eroare*”, idem, *Sa înțelegem Islamul*, București, 1994

³ *Encyclopédie de l’Islam*, nouvelle édition, tome V, Paris, 1986, p.401

⁴ Nadia Anghelescu, *Introducere în Islam*, București, 1993, p.18. Cu privire la etimologie: *E.J.Brill’s First Encyclopaedia of Islam*, p.1063; *Encyclopédie de l’Islam*, nouvelle édition, p.401-402

sintetizând de fapt contutul său sunt : *al-Kitab* (Cartea), *al-Furquan* (Îndreptar), *al-Zikr* (îndemnare, avertisment).

Din punct de vedere al structurii, Coranul cuprinde 114 capitole sau sure (sg. *sûra*, pl. *suwar*) divizate la rândul lor într-un număr de versete (sg. *aya*, pl. *ayat*), variind între 3 și 286 (sau 287), în total Coranul numărând 6236 versete. Termenul de sura este de origine necunoscută, iar la început denumea revelațiile separate primite de Muhommed la Mecca și Medina. Fiecare sura are un nume specific : a vacii, a pesterii, a albinei, a mesei. Acesta provine fie de la cuvinte cu care încep, fie de la subiectul tratat în cuprinsul lor. Aceste titluri pe care le-au primit diversele sure, nu fac parte din textul revelat. Ele se generalizează în a doua jumătate a sec. al VIII-lea, fiind amintite și în scrierile Sfântului Ioan Damaschin.⁵ Un loc special trebuie acordat surei *fatiha*, “cea care deschide”, folosită ca rugăciune și ultimelor două care reproduc vechi formule incantatorii. Surele au fost separate de la început una de alta prin *basmala* (“În numele lui Allah cel Milostiv și Îndurător”) pusă la începutul fiecăreia. Lipsese numai la sura a 9-a, deoarece este posibil ca ea să fi fost unită cu sura a 8-a.

Cuvântul *aya* înseamnă semn, dovadă a existenței lui Dumnezeu și a puterii Sale nemărginite. Utilizarea cuvântului cu sensul de diviziune a Coranului mai mică decât sura se leagă de concepția pe care o are Muhammad în legătură cu misiunea sa : revelațiile care îi sunt transmise sunt singurele “miracole” pe care le revendică pentru sine ca “semn” al investiturii sale divine.⁶

Cu privire la modul în care Muhammed privea revelația aflăm că ea a venit din cer și a fost luată din “tabla bine păstrată” (*al-lawh al-mahfuz*), “maica scripturilor” (scriptura originală). Profetul nu a primit întraga carte, ci numai părți izolate din ea, care au fost date în limba arabă. El primește revelația nu direct de la Allah, ci prin intermediul arhanghelului Gabriel, în “noaptea predestinării”. Potrivit concepției lui Muhammed, această “scriptură cerească” stă la baza revelației primilor profeti și a scripturilor sfinte ale evreilor și creștinilor, ceea ce explică faptul că toate trei coincid în parte. Mesajul în haina araba care i se transmise lui Muhammed vine să restitue revelația în puritatea sa inițială care a fost uitată, ignorată sau

⁵ *First Encyclopaedia of Islam*, p.1072

⁶ *Ibidem*, p.19

chiar falsificată în celelate doua religii. Revelatia pătrunde nu în mintea ci chiar în corpul profetului ales pentru a o exprima discursiv, iar rostirea rituală a Cuvântului Divin aduce, când este corect și complet interiorizată, la identificarea celui care îl rostește cu autorul textului.⁷ În concepția musulanilor, Coranul nu poate fi rezumat, ceea ce este valabil și pentru cărțile celorlalte mari religii.

Dezordinea aparentă a Coranului ascunde o unitate care rezultă din afirmarea monoteismului absolut, din îndemnul la respectarea legământului încheiat între Dumnezeu și oameni din preeternitate, din anuntarea Judecării de Apoi.

Două mari perioade cuprinde elaborarea Coranului, acoperind cei 20 de ani ai prediciei sale (612-632) : o perioada la Mecca, cu caracter vizionar și prevestitor, sub formă de proza poetică ritmată, dominată de afirmarea absolutei unicități a lui Dumnezeu și de anuntarea iminentei Judecării de Apoi, apoi o perioadă la Medina în care, prin fraze mai aple și un stil mai puțin poetic, se face condamnarea politeismului, ruptura cu evreii și afirmarea misiunii politice a lui Muhammad, conținând mai multe formulări juridice cu privire la organizarea religioasă și socială a comunității. Nutrit din poemele și legendele Arabiei și ale altor culturi din Orientul Apropiat de atunci, Coranul cuprinde puține povestiri cu adevărat istorice și ai degrabă istorii ; cele mai numeroase dintre acestea privind personaje biblice, cele mai des citate fiind Iosif, Abraham, Moise, Solomon, Noe, Ismail, Iona, Iov ca și Ioan Botezătorul și Iisus. Coranul nu este o carte liturgică în sensul curent al termenului, el conține scene dramatice, predici tratând subiecte care nu sunt tratate nicăieri sau mesaje cu caracter juridic, politic sau moral.⁸

Se știe că Mohamed nu și-a notat în scris revelațiile, deși scrierea era cu siguranță răspândită în cetatea comercială care era Mecca din acele vremuri și el însuși, după câte se pare, știa să scrie și să citească. Termenul *ummi*, care i se aplică în Coran, nu înseamnă analfabet, cum înseamnă astăzi, ci “om de rând”, necunoscător al legii divine. Numeroși tovarăși ai lui Muhammed știau pe de rost sure din Coran sau chiar Coranul

⁷ Frithjof Schuon, *Să înțelegem Islamul*, p.222

⁸ Yves Thoraval, *Dictionar de civilizatie musulmană*, București, 1997, p.90

în totalitatea lui, iar unii aveau notat în scris părți din Carte, pe omoplati de camilă, pe foi de palmier sau pergament. Încă de atunci existau unele variante, ele se înmulțesc fatal după moartea profetului, care ar fi putut arbitra eventualele dispute. În această perioadă circulau versiuni alcătuite de: Zayd b. Thabit, Obayy b. Ka'ab, 'Abd-Allah b. Masud, Abu Musa și Miqdad b. 'Amr, iar diferențele existente între ele au dus la învrăjpire în rândul musulmanilor, una din versiuni fiind adoptată la Damasc, alta la Kufa, a treia la Basra și a patra la Homs.

Primul calif, Abu Bakr, constient că textul sacru se află în primejdie, l-a însărcinat pe unul dintre scribii lui Mohamed, Zayd b. Thabit, să grupeze revelațiile și să dea un text complet. Textul întocmit de acesta a trecut la califul Omar și de la acesta la fiica sa Hafsa, una din văduvele profetului, care l-ar fi pus, se pare, la dispoziția unui grup însărcinat de califul următor, Othman, să întocmească un text definitiv. Acesta stabilește textul oficial. Originalul a rămas la Medina, iar copii ale sale au fost trimise în orasele în care se răspândiseră diversele variante. Textul utilizează o scriere incopletă, care nu nota vocalele și utiliza același semn pentru mai multe consoane diferite. De aceea s-a pus problema definitivării lui și eliminării ambiguităților. Deși scrierea arabă obișnuită nu notează nici până astăzi vocalele, în textul Coranului au fost introduse într-o perioadă care nu poate fi stabilită cu exactitate, dar care este plasată înainte de 728. Diferențe de lectură, chiar dacă ne semnificative, continuă să existe chiar și după aceasta dată. Există câteva lecturi recunoscute oficial: 7, 10 sau 14.

Astăzi sunt în uzul general două versiuni: cea a lui Hafs 'an 'Asin (190/805), care a supraviețuit de-a lungul secolelor în cele mai multe regiuni și a primit o recunoaștere oficială în anul 1923, fiind folosită pentru editia egipteană standard; și cea a lui Warsh 'an Nafi' (197/812) urmată în parti din Africa, altele decât Egiptul.

Editia egipteană standard este considerată astăzi ca fiind cel mai bun text disponibil al Coranului, cu toate că nu concordă întotdeauna cu sursele cele mai vechi.⁹

O întregă literatură se naste pentru a explica "miracolul" Coranului, frumusețea sa de neatins, caracterul său inimitabil.¹⁰ Întreaga concepție

⁹ Cu privire la istoricul alcătuirii Coranului: Nadia Anghelescu, *op.cit.*, p.19-20; *Encyclopédie de l'Islam*, p.405-410; Dominique Sourdel, *Islamul*, București, 1993, p.53; *First Encyclopaedia of Islam*, p.1068-1078

¹⁰ Pentru musulmani, Coranul este inimitabil deoarece: 1. este imposibil de imitat în privința stilului și a cuvintelor sale, 2. este imposibil de imitat în privința clarității și a

cu privire la “revelatia încheiată” pe care o reprezintă Coranul, ca și cu privire la perfectiunea de neatins a formei sale, justifică atitudinea autorităților religioase în legătură cu posibilitatea traducerii. În principiu, Coranul este intraductibil, pentru că orice traducere este o interpretare, ceea ce înseamnă că traducătorul adaugă gândirea sa umană cuvântului lui Dumnezeu, revelat în Coran în formă perfectă.¹¹ De asemenea, traducerea Coranului ar însemna ruperea comunității islamice, care se bazează pe limba arabă a Coranului. Cu toate acestea, au apărut, mai ales în sec. al XIX-lea, o serie de traduceri,¹² care au fost însă acceptate numai ca explicații ale sensurilor Coranului, dar care nu pot înlocui în nici un fel textul sacru. Când Coranul este citit într-o ceremonie publică sau religioasă, întotdeauna este recitat în arabă și niciodată în traducere.

O dispută interesantă s-a purtat cu privire la dogma Coranului creat sau increat. S-a afirmat că doctrina despre Coranul necreat a apărut ca rezultat al întâlnirii cu dogma creștină despre Logos. După cum creștinii îl numesc pe Iisus, Cuvântul lui Dumnezeu și are două naturi: una dumnezeiască și una omenească, unite într-o singură persoană, și musulmanii au folosit, prin analogie, această doctrină la Coran, Cuvântul lui Dumnezeu făcut carte. Musulmanii cunoșteau dogma creștină; califul al-Ma'mun (218/833), care susținea teoria Mu' tazilită, potrivit căreia Coranul a fost creat, scria unuia dintre guvernatorii săi că teoria despre Coranul necreat se aseamănă cu cea creștină potrivit căreia Iisus, fiind Cuvântul lui Dumnezeu, este necreat. În scurtă perioadă cât s-au aflat la putere Mu' tazilitii, credința în Coranul increat a fost interzisă, aceasta

întocirii lui, 3. este imposibil de imitat în privința sensurilor sale care dezvăluie adevărul despre om și menirea lui în această lume, 4. este imposibil de imitat în privința ideilor științifice și a informațiilor transmise, pe care știința modernă le-a confirmat, 5. este imposibil de imitat în privința legislației sale și a apărării drepturilor omului, în scopul edificării unei societăți ideale, în care toată lumea să fie fericită. *Coranul cel Sfânt*, p.XLV-XLVI

¹¹ “Traducerea într-o limbă străină nu poate fi numită Coran, căci Coranul este un miracol prin limba și prin sensurile sale. Dar întrucât traducerea este un mijloc pentru a transmite unele sensuri și a ușura înțelegerea Coranului de către aceia care nu cunosc limba arabă, ea trebuie întreprinsă, pentru a călăuzi omeniirea și pentru a-i transmite cuvântul lui Allah.”, *Coranul cel Sfânt*, p.LXXIX

¹² Unul dintre cei mai cunoscuți traducători musulmani în limba engleză, Marmaduke Pickhall, și-a intitulat traducerea sa nu Coranul, ci *The Meaning of the Glorious Qur'an*.

provocând o opoziție puternică. Coranul a fost declarat ca fiind creat și aceia care se opuneau au fost persecutați. Această perioadă de persecuții este cunoscută sub numele de *mihnah* (218-232/833-847). În cel din urmă prigoana a încetat și dogma cu privire la Coranul vesnic a fost din nou adoptată, ea rămânând normativă până în zilele noastre.¹³

Importanța Coranului în lumea musulmană poate fi surprinsă din cuvintele: “Coranul a modelat valorile și modul de a privi lumea al comunității islamice cu nu a făcut-o nici o altă forță. El continuă să fie un puternic factor viu în lumea contemporană la fel cum a fost un element fundamental în formarea culturii islamice în trecut. Împreună cu Biblia, Coranul trebuie recunoscut ca una din cele mai citite, studiate și mai influente cărți din istoria umanității”.¹⁴

2. Traditia (*Hadîth*)

În limba arabă, pentru a desemna diferitele forme de tradiție, există mai mulți termeni. Printre aceștia sunt: *khabar* (noutate, informație) este folosit când pentru tradițiile Profetului, când pentru cele ale însoțitorilor sau ale urmașilor săi; *athar* (urmă, vestigiu) este folosit în general pentru tradiția însoțitorilor sau urmașilor, dar termenul este uneori utilizat pentru a desemna tradiția Profetului; *sunna* (obicei) desemnează cutuma normativă a profetului sau a comunității primare. Însă cel mai des utilizat este cel de *hadîth*, cuvânt ce înseamnă în primul rând comunicare, vorbire sau povestire, apoi are sensul particular de amintire a acțiunilor și spuselor Profetului și tovarășilor săi. În ultimul sens, întreg corpul de tradiții sacre al lui Muhammad este numit *Hadîth*, iar știința care se ocupă cu studiul lui se numește “*’Ilm al-Hadîth*”.¹⁵

¹³ *The Concise Encyclopedia of Islam*, p. 231

¹⁴ *The Encyclopedia of Religion*, editor Mircea Eliade, vol. 12, p. 156. Despre modul în care Muhammad și Coranul au influențat și modificat modul de viață și felul de a gândi al arabilor; precum și reinterpretările pe care le face Coranul asupra unor acțiuni și stări de fapt deja existente în lumea arabă, Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, London, 1962, pp. 187-196

¹⁵ Chiar dacă între termenii de *sunna* și *hadith* există confuzie, aceasta pornind și de la faptul că unele colecții de hadithe poartă numele de *Sunna*, cei doi termeni nu sunt sinonimi. Deosebirea dintre ei este arătată de I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l’Islam*: “Hadith est le document de la Sunna”, p. 32

Fiecare credincios trebuie să-si ca exemplu modul de viață al Profetului și al tovarășilor săi în toate treburile cotidiene și orice efort trebuie făcut pentru a fi păstrată informația referitoare la acesta. La început, oamenii care au trăit în apropierea profetului (*sahabi's*) au fost cea mai bună autoritate pentru cunoașterea sunnei lui Muhammad. El îi ascultaseră pe Profet și fuseseră martori la acțiunile sale. Mai târziu, musulmanii au trebuit să se multumească cu comunicările “succesorilor” (*tabi'un*), oameni care au trăit în prima generație după Muhammad, care primiseră informația de la *sahabi's*; și apoi, în generațiile următoare, cu relatările așa numitelor “succesori ai succesorilor”, oameni din a doua generație după Muhammad, care s-au amestecat cu succesorii, și așa mai departe.¹⁶

Tradiția păstrează forma unei mărturii personale. Fiecare *hadîth* perfect este alcătuit din două părți: prima conține numele persoanelor care au transmis tradiția de la una la alta, această parte este numită *isnâd* (lanț)-suportul. Cel care face comunicarea (A) spune: “a auzit de la B (sau “B mi-a spus”) pe mărturia lui C” și așa mai departe, unde întreg lanțul trebuie să urmeze începând cu A, ultima autoritate, și sfârșind cu autoritatea originară. Cea de a doua parte este *matn* sau textul, substanța comunicării.

După moartea Profetului, ideile sale religioase nu au putut rămâne nealterate. Datorită faptului că islamul a cucerit un teritoriu enorm, idei și instituții au fost împrumutate de la popoarele cucerite. Texte creștine, spuse ale Apostolilor și apocrife, aspecte iudaice, doctrine ale filozofilor greci care au prins în anumite cercuri musulmane, apar în *hadîthe* ca spuse ale lui Muhammad.

În lumea musulmană *hadîthe*-le se bucură de un mare respect alături de Coran; în anumite cazuri, se crede că adevărul “cuvânt al lui Dumnezeu” se poate găsi și în *Hadîth* la fel de bine ca și în Coran.¹⁷

Tradițiile începând cu cuvintele “Dumnezeu a spus” sunt numite de către învățații musulmani *hadîthe* divine (*hadîth kudsî* sau *ilahi*) în

¹⁶ *First Encyclopaedia of Islam*, vol.III, p.189

¹⁷ Potrivit lui al-Shafi'i, Coranul și Sunna (sunna fiind înregistrată în *hadîth*) au o importanță egală. Ambele sunt infailibile, Sunna nu poate abroga Coranul, dar nici Coranul Sunna, apud Albert Hourani, *Histoire des peuples arabes*, Editions du Seuil, 1993, p.101

opozitie cu traditiile ordinare sau obisnuite, numite *hadîthe*-le profetului (*hadîth nabawi*).

Pentru a fi considerată credibilă *isnâd*-ul unei traditii trebuie să formeze o serie neîntreruptă de autoritati credibile. În clasificarea tradițiilor există mai multe criterii. Unul dintre ele este cel al lanțului transmitătorilor. Aici se disting trei categorii : 1. în care *isnâd*-ul nu este slab ; 2. în care *isnâd*-ul nu este complet sau nu există un consens complet privind autoritatea transmitătorilor (ele sunt numite “frumoase”) ; 3. în care *isnâd*-ul este slab datorită con este slab datorită conținutului sau că unul sau mai multi transmitători sunt considerați ca necredibili sau chiar ca neortodocși (sunt numite “slabe”). Un alt criteriu este cel al conținutului unei traditii : 1. traditii care contin mărturii despre profet ; 2. traditii care se referă numai la spusele și faptele celor care au trăit în apropierea Profetului ; 3. traditii care cuprind spuse și fapte ale succesorilor.¹⁸

La început, colecțiile de tradiții erau aranjate după cei care le-au transmis și se numeau *musnad*. O astfel de colecție este *Musnad* a lui Ahmad b. Hanbal (241/855) și cea a lui Tayalisi (203/818). Această aranjare a materialului prezintă inconvenientul că, atunci când cineva voia să consulte tradițiile într-o anumită chestiune trebuia să citească toate capitolele fără interes pentru el până să ajungă la ceea ce îl interesa. Colecțiile mai târziu sunt aranjate după conținutul tradițiilor. O astfel de colecție aranjată “pe capitole” este numită *musannaf* (aranjat). Șase din aceste *Musannaf* au fost recunoscute ca având autoritate în lumea ortodoxă musulmană, toate fiind scrise în secolul al III-lea al erei musulmane, autorii lor fiind:

- al-Bukhârî (256/870)
- Muslim (261/875)
- Abu Dâwûd (275/888)
- al-Tirmidhî (279/892)
- al-Nasâ’î (303/915)
- Ibn Mâdjâ (273/886)¹⁹

Aceste lucrări sunt cunoscute sub numele de “Cele șase cărți” (*al kutub al-sitta*) sau “Cele șase Sahih’s” (colecții de încredere). Ele sunt

¹⁸ *First Enciclopedia of Islam*, vol.III, p.191. Pentru alte clasificări pp.191-192

¹⁹ *Encyclopédie de l’Islam*, tome III, p.25; *First Enciclopedia of Islam*, vol.III, pp.192-193

privite ca și cărți sacre de rang secund după Coran. Colectia lui al-Bukharî și cea a lui Muslim sunt ținute la mare cinste, ele fiind cunoscute ca “Cele două sahih’s”. Aceste colectii includ numai traditii care sunt recunoscute ca având o autoritate absolută. Ele nu contin numai traditii privitoare la jurisprudență și la ceea ce este îngăduit și la ceea ce este oprit, ci și multe traditii istorice, etnice și dogmatice. Pe de altă parte, tradițiile incluse în lucrările celorlalti patru compilatori se referă în principal la traditii și uzante. De obicei ele sunt puse laolaltă și sunt numite “Cele patru cărți sunna”. Ele nu contin numai traditii care sunt considerate de încredere ci și pe cele “frumoase” și în general toate tradițiile în care învățătura concordă cu legea, chiar dacă există îndoieli cu privire la *isnad*. Când compilatorii cred că una din tradițiile prezentate trebuie respinsă atrag atenția cititorilor asupra acestui fapt.

Prestigiul de care s-au bucurat cele șase cărți în Islam este ușor de explicat. În sacolul al III-lea circumstanțele erau favorabile pentru munca copiatorului de traditii. Se ajunsese la o anumită unanimitate cu privire la chestiunile de lege și de doctrină și o opinie definitivă privind valoarea majorității tradițiilor fusese formulată de învățații musulmani. Acum era posibil să se treacă la colectarea tuturor acelor care fuseseră recunoscute ca fiind de încredere. Meritul lui al-Bukharî și al celorlalti compilatori constă nu atât în faptul că ei au decis pentru prima dată care din numeroasele traditii aflate în circulație erau adevărate și care erau false, dar mai ales în faptul că ei au adunat la un loc tot ceea ce era recunoscut ca adevărat în cercurile ortodoxe din timpul lor.

Cu tot respectul și autoritatea de care se bucură cele șase colectii, au existat și critici la adresa lor. De exemplu, ʿAlî al-Dâraktnî (385/995), a scris o lucrare în care demonstra slăbiciunea a 200 de traditii date în al-Bukharî și Muslim.

Cea de-a doua mare ramură a Islamului, shiʿîi, judecă *Hadîth* din punctul lor de vedere și consideră că numai acele traditii bazate pe autoritatea lui ʿAlî și a imamilor shiʿîi, în special a lui Jafar al-Sadiq. Ei au propriile lor lucrări în materie de acest subiect și țin la mare pret în mod special următoarele cinci lucrări :

- *Al-Kâfî* a lui Muhammad b. Yaʿqub al Kulîni (328/939)
- *Man lâ yastahdiruhu 'l-fakîh* a lui Muhammad b. 'Ali b. Bâbuya al Kummî (381/991)

- *Thadhîb al-Ahkâm* si
- *Al-Istibsâr fîma 'Khtalafa fîhi 'l-Akbâr* (extras din precedenta) a lui Muhammad al-Tusî (459/1067)

- *Nahdj al-Balâgha* (cuprîzând afirmatiile lui ?Ali) a lui ?Ali b. Tâhir al Sharîf al-Murtadâ (436/1044) sau a fratelui s?u Râdî al-Dîn al Baghdâdî.

La acestea se adaugă si lucrarea *Musnad* a lui Ibn Handbal, redactată de către fiul său ?Abdullah.²⁰

Colectiile shi?ite au fost scrise ?n perioada Buyidă (320-454/932-1062) si sunt în mod substantial mai mari decât cele sunnite si contin referinte care nu se găsesc în celelalte (în special la imami).²¹

3.Jihadul

Etimologic, cuvântul jihad derivă din verbul *jahaba* care înseamnă “el s-a străduit” iar prin extensie, “efort îndreptat spre un scop determinat” sau “efort îndreptat asupra propriei persoane în scopul perfecționării morale si religioase”. Anumiti autori fac diferență între *jihadul sufletelor* sau *jihadul major* si *jihadul corpurilor* sau minor. Prima formă de jihad se mai numeste si “jihadul limbii sau al penitei”, iar cea de-a doua “jihadul sabiei”.²² În mod curent cuvântul jihad desemnează a doua formă de efort²³.

Din punct de vedere juridic, potrivit doctrinei clasice si în traditia istorică, termenul jihad înseamnă o actiune armată în scopul expansiunii islamului si eventual în apărarea sa. El își are punctul de plecare în principiul universalismului islamului. Această religie trebuie să se întindă asupra întregului Univers, la nevoie chiar prin forță.²⁴ Acest principiu trebuie, însă, să se combine cu un altul, care tolerează existenta în sânul comunității

²⁰ *Encyclopédie de l'Islam*, tome III, p.27; *First Enciclopedia of Islam*, vol.III, p. 193; Remus Rus, *Istoria filozofiei islamice*, Bucuresti, 1994, p. 29

²¹ *The Concise Encyclopedia of Islam*, p. 141

²² *The Encyclopedia of Religion*, vol. 8, p. 88.

²³ Antoine Moussali, *Judaisme, christianisme et islam. Étude compare*, Paris, 2000, p. 94 : “Sensul de război sfânt (jihadul exterior) primează asupra celui de jihad interior. Diferenta între marele jihad si micul jihad reappare în sec. al IX-lea, cu sfârșitul primului val de cuceriri islamice.”

²⁴ Motivatia jihadului poate fi găsită în împărțirea lumii în două categorii: *Dâr al-Islâm* (casa islamului) si *Dâr al-Harb* (casa războiului). “Casa islamului” se află deja sub

islamice, a adeptilor “religiilor cărtilor sfinte” : creștini, evrei. Pentru aceștia, jihadul se oprește la acceptarea supunerii față de autoritatea politică a islamului și la plata tributului de capitulație (*djizya*) și a impozitului funciar (*kharâdj*). Însă aici a existat o controversă, de cele mai multe ori rezolvată în sens negativ, dacă creștinii și evreii din peninsula Arabică au dreptul la un astfel de tratament. După părerea majorității, convertirea lor la islam era obligatorie sub pedeapsa cu moartea sau sclavia.

În principiu, jihadul este singura formă de război posibilă în islam ; teoretic, islamul trebuie să constituie o singură comunitate organizată sub o autoritate unică, iar toate luptele între musulmani sunt interzise. Dar prin rupțura unității islamice și prin apariția, începând cu secolul II/VIII, statelor independente s-a pus problema calificării războaielor dintre ele. Ele nu puteau fi integrate în notiunea strictă de jihad –nici măcar în cazul războaielor dintre state de confesiuni diferite– decât printr-un abuz al limbii. Cei care au păstrat terminologia exactă l-au calificat drept *kital*, *mukâatala* (luptă, război). Aceștia au refuzat să aplice notiunea de jihad chiar și contra comunităților de renegați musulmani.²⁵

Cu toate că nu face parte din cei 6 stâlpi ai islamului, jihadul a fost considerat, în mod general, ca obligație echivalentă, practic, cu unul din aceștia (kharidjii îl consideră ca făcând parte din îndatoririle fundamentale).

În surele meccane ale Coranului se vorbește răbdarea în fața atacurilor nici o altă atitudine nefiind posibilă. Dar la Medina, apare dreptul de a răspunde la atac și, gradat, devine o datorie prescrisă de a lupta și de a supune pe meccani ostili. Cu toate că nu vorbește decât despre războiul împotriva celor din Mecca, o viziune universală asupra războiului sfânt era prezentă în mintea Profetului. Această viziune s-a dezvoltat imediat după moartea sa, când armatele musulmane au avansat în afara Arabiei. Acum el este o datorie a tuturor bărbaților liberi, adulți, sănătoși mental și

conducere musulmană; “casa războiului” se află sub un asediu continuu din partea musulmanilor până va deveni “casă a islamului”. Unii învățați recunosc existența unei a treia categorii, *Dâr al-Sulh* sau *al-?Ahd*, care nu se află sub stăpânirea musulmană, dar care se află în relații tributare cu islamul (există două exemple istorice în acest sens: Nubia și Nadjrân). *First Encyclopaedia of Islam*, vol.II, p.917,919

²⁵ *Encyclopédie de l’Islam*, tome II, p.551

trupeste si având destule mijloace să se alătore armatei musulmane ; dar totusi nu este o datorie individuală, fiind necesară participarea unui număr suficient din membrii unei comunități, astfel considerându-se ca fiind îndeplinită obligatia comunității de a participa la războiul sfânt. Dacă numărul participantilor este insuficient, păcatul cade asupra întregii comunități.

Scopul ultim al jihadului este supunerea necredinciosilor si exterinarea necredintei. Acesta este înteles însă ca o întindere a doinatiei islamului peste tot restul lumii. Văzut din acest punct de vedere, jihadul nu poate să se încheie decât atunci când întreaga lume va fi sub domnata islamului.

După perioada de cuceriri, juristii au stipulat datoria conducătorului musulmanilor de a organiza o expeditie în teritoriul dusmanului măcar o dată pe an sau măcar să facă pregătiri anuale pentru una, în dorinta de a tine trează ideea de jihad. De acum înainte el capătă un caracter mai mult defensiv decât ofensiv.

Populatia împotriva căreia este îndreptat jihadul, trebuie mai întâi invitată să se convertească la islam. Dacă refuză, ei mai au încă o sansă, se pot supune conducerii musulmane, devenind *dhimmis*, cetățeni de rang inferior, si plătind un impozit sau să lupte. În primul caz, vietile lor, familiile si proprietatea le sunt asigurate, dar au un statut clar inferior, fără cetățenie, fiind doar protejati. Dacă luptă, ei si familiile lor pot fi înrobiti si toate proprietățile lor confiscate ca pradă, din care 4/5 revenea armatei cuceritoare.

Dacă îmbrățisau islamul, si o puteau face si când cele două armate erau fată în fată, ei devin parte a comunității musulmane, cu toate drepturile si îndatoririle lor.

Dacă o țară musulmană era invadată de necredinciosi, imamul poate convoca sub arme pe toti musulmanii de acolo, iar dacă pericolul creste pot fi chemate sub arme din ce în ce mai multe regiuni, până când întreaga lume musulmană este cuprinsă.

Un musulman care moare luptând în “calea lui Allah” (*fi sabîl Allâh*) este un martir (*shahîd*) si are asigurat Paradisul si plăcerile lui. O astfel de moarte era privită, în perioada de început, ca o încununare a unei vietii pioase.

Înainte ca scopul final –dominatia musulmană asupra întregii lumi– să fie atins, starea de război dintre statul islamic și regiunile înconjurătoare continuă. Această situație poate fi temporară întreruptă prin armistițiu care poate fi încheiat de conducătorul statului când consideră că este în interesul musulmanilor. Multi învățați consideră că armistițiul nu poate dura mai mult de 10 ani, durata Tratatului de la al-Hudaybiyah, încheiat în anul 6 al erei musulmane (628) între Muhammad și adversarii săi de la Mecca.

Teoria despre jihad a shî'îților este foarte asemănătoare cu cea din doctrina sunnită cu o importantă deosebire : existența datoriei jihadului depinde de prezența imamului shî'ît. Deoarece ultimul imam a dispărut în 260/874, doctrina jihadului ar fi trebuit să-și piardă din importanță și pentru shî'îți. Cu toate acestea, în încercarea de a-și consolida poziția vis-a-vis de stat, învățații shî'îți au susținut că reprezintă în mod colectiv Imamul Ascuns, și de aici puterea de a proclama jihadul. Aceasta explică de ce, de-a lungul ultimelor secole, multe războaie dintre Iran și vecinii săi au fost purtate sub stindardul Jihadului.²⁶

4.Jihadul în Coran

În aproape două treimi din cazurile unde verbul *jâhada* sau derivatele sale apar în Coran se referă la război. Distribuția sa –ca și ce a verbului *qâtala* (război)– reflectă istoria nasterii comunității islamice.

Amândouă cuvintele sunt folosite foarte puțin în partea meccană a Coranului, revelată în perioada când musulmani erau îndemnați îndure comportamentul agresiv al necredincioșilor ; dar abundă în capitolele de la Medina, scrise după ce lupta dintre musulmani și adversarii lor meccani a izbucnit. Ele sunt adeseori însoțite de cuvintele : “*pe calea lui Allah*” pentru a sublinia caracterul religios al luptei. Iar pentru a arăta că această luptă trebuie să fie o preocupare a întregii comunități și nu numai a participanților direcți la ea, cuvintele : “*cu bunurile și cu viața lor*” sunt adeseori alăturate acestor verbe.

În mod tradițional sura 22 : 39-40, revelată la puțin timp după emigrare lui Muhammad de la Mecca la Medina, în 622, este privită ca marcând un punct de cotitură în relațiile dintre musulmani și necredincioși. Această sură are următorul conținut:

²⁶ *The Encyclopedia of Religion*, vol.8, p.90

“Li s-a îngaduit [să se apere] acelora care sunt atacati, căci ei sunt nedreptătiți. Iar Allah este în stare să-i ajute

Pe aceia care au fost scosi din căminele lor pe nedrept, pentru că ei au zis : Domnul nostru este Allah!”²⁷

Multe versete târzi, care tratează tema jihadului, cer credinciosilor să ia parte la incursiuni, promitând răsplată cerească celor care o fac și amenințând cu pedepse severe în viața de apoi pe aceia care se sustrag acestei îndatoriri :

“ Iată descrierea Raiului care le-a fost făgăduit celor cu frică de Allah : în el sunt râuri cu apă care nu se strică și râuri cu lapte al cărui gust nu se strică și râuri de vin spre plăcerea celor care beau și râuri de miere limpede. ^ai vor avea în el toate rodurile precum și iertare de la Domnul lor. [Oare sunt ei] ca acela care se va sălăsuși vesnic în Foc și ca aceia căroră li se va da să bea apă clocotită, ce le va sfâșia măruntaiele ?” (47 : 15)

Unele versete tratează probleme de ordin practic cum ar fi : exceptia de la serviciul militar :

“^ai nu este nici un păcat pentru cei slabi, nici pentru bolnavi și nici pentru aceia care nu au din ce să cheltuiască [pe calea lui Allah], dacă ei sunt cu credință fată de Allah și de Trimisul Său.” (9 : 91)

“Nu este nici un păcat pentru cel orb, nici pentru cel schiop nu este păcat și nici pentru cel bolnav nu este păcat.” (48 : 17) lupta în timpul lunile sfinte și pe teritoriul sfânt de la Mecca :

“Te întreabă despre luna ce sfântă și lupta în timpul ei : “Lupta într-înșea e mare păcat, dar împiedicare de la calea lui Allah, lepădare de El și de Moscheea ce Sfântă, precum și alungare neamului său din ea sunt și mai mare păcat înaintea lui Allah, iar schisma mai mare păcat decât omorul.” (2 : 217)

“Nu luptati împotriva lor aproape de Moscheea cea Sfântă, doar dacă ei se luptă cu voi în ea. Iar dacă luptă împotriva voastră,

²⁷ Citatele din Coran sunt din versiunea: *Coranul ce Sfânt și traducerea sensurilor în limba română*, ed. a II-a, Editura Islam, Timisoara, 1999. Există diferite fie de împărțire, fie de numerotare a versetelor, între versiunea în română și cele în franceză și în engleză; și chiar și între cele două versiuni în română citate la bibliografie. Cea care corespunde întru totul cu versiunea în română utilizată este traducerea în engleză a lui Mohammed Pickthall, *The Meaning of The Glorious Koran* .

omorâți-i, căci aceasta este răsplata celor fără de credință! ”(2 : 191) soarta prizonierilor de război :

“*Atunci când întâlniți [în luptă] pe aceia care nu cred loviturile lor , iar când îi slăbiți pe ei, legați-i strasnic în lanțuri ! Apoi fie îndurare, fie răscumpărare, până ce războiul se sfârșește.*” (47 : 4) libera trecere :

“*„î dacã vreunul dintre idolatrii te roagã sã-i dai adãpost, dã-i lui adãpost , pentru ca el sã audã vorbele lui Allah, apoi sã-l ajuti sã ajungã la locul sã de adãpost. Aceasta pentru cã ei sunt un neam care nu stiu.*” (9 : 6)

cu privire la partea din pradã care îi revine lui Allah (este împãrtitã nevoiasilor) si care reprezintã a cincea parte din pradã :

“*„î sã stiti cã a cincea parte din ce ati luat drept pradã este pentru Allah, Trimisul Sãu si apropiați, sãrmani si trecãtorul de pe drum [nevoias], dacã vïo credeti în Allah si în ceea ce Noi am coborât peste robul Nostru ... ” (8 : 41)*

si cu privire la încetare ostilitãtilor sau la armistitiu :

“*Iar dacã ei vor înclina spre împãcare, înclinã si tu cãtre ea. Si încrede-te în Allah, cãci El este Cel care Aude Totul si Atoatestiutor.*” (8 : 61)

La o lecturã atentã a pasajelor din Coran dedicate jihadului sugereazã faptul cã Muhammad privea porunca de a lupta împotriva necredinciosilor nu ca pe ceva absolut, în multe locuri aceasta poruncã este justificatã de agresiunea sau perfidia din partea nemusulmanilor :

“*Luptati pe calea lui Allah împotriva celor care se lupta cu voi, dar nu începeti voi lupta, cãci Allah nu-i iubeste pe cei care încep lupte.*”

“*Nu vreti voi sã luptati împotriva unor oameni care si-au cãlcat jurãmintele si au vrut sã-l alunge pe Trimis si v-au atacat mai întâi pe voi ?! ” (9 : 13)*

Observãm cã versetele Coranice cu privire la relatiile dintre musulmani si nemusulmani, aratã în mod clar o evolutie care a culminat cu porunca de a lupta neconditionat împotriva necredinciosilor, tradusã în versete ca :

“ *Luptati-vă cu ei până nu va mai fi necredință si credinta va fi numai în Allah!* ” (2 : 193)

“^a*luptati împotriva lor până ce nu va mai fi ispită si până ce religia va fi în întregime pentru Allah !* ” (8 : 39)

“*Iar când se vor încheia lunile cele sfinte, atunci omorâții pe idolatri oriunde îi aflat! Prindeți-i, împresurați-i si întindeți-le lor orice cursă !* ” (9 : 5)

“*O, voi cei care credeti! Luptati împotriva necredinciosilor de lângă voi! Ei să găsească în voi asprime!* ” (9 : 123)

Aceste “versete ale sabiei” sunt considerate ca înlocuind toate celelalte versete privind relațiile cu nemusulmanii.

5.Jihadul în Tradiția musulmană

Există un abundent corp de hadithe despre jihad. Datorită importanței lor practice, multe dintre ele au fost deja adunate în colecții speciale în secolul al II-lea al erei musulmane, înainte de compilarea lor în marile colecții. Hadithele tratează aceleași subiecte ca și Coranul, dar pun un mai mare accent pe Jihad ca act de piosenie, pe răsplata martiriului și pe problemele practice și morale ale războiului. Din această ultimă categorie putem enumera:

“*Yahya mi-a povestit că a auzit de la Malik, care a auzit de la Nafi, care a auzit de la Ibn Umar că Profetul lui Allah, Allah să-l binecuvinteze și să-i dăruiască pace, a văzut corpul unei femei care fusese ucisă în timpul unui raid și a dezaprobat și a interzis ucidere femeilor și a copiilor.* ” (Malik Muwata, Cartea 21, nr. 21.3.9)²⁸

“*Vă sfătuiesc zece lucruri: nu ucideti femei, copii sau bătrâni. Nu tăiați pomii roditori. Nu distrugeti locurile nelocuite. Nu macelăriți oi sau cămile, decât pentru mâncare. Nu ardeti albinele și ne le împrăstiați. Nu furati din pradă și nu fiti lasi.* ” (Malik Muwata, Cartea 21, nr. 21.3.10)

“ *Povestea 'Aisha : (Că ea a spus) : O, Apostolul lui Allah ! Noi considerăm jihadul ca cel mai bună ispravă. Nu trebuie ca și noi să*

²⁸ Pentru textul hadithelor am folosit adresa de web: <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah>

luptăm pentru cauza lui Allah ? El a spus : Cel mai bun jihad pentru femei este Hajj-Mabrur (jihadul care este făcut potrivit tradiției profetului și este primit de Allah. ” (Sahih Bukhari, Cartea 52, nr.43)

“Povestea Jabir bin Abdullah: Unii oameni au băut alcool în dimineața zilei bătăliei de la Uhud și au fost ucisi (martirizați) în aceeași zi. Suifan a fost întrebat : Au fost ei martiri în ultima parte a zilei ? El a răspuns : O astfel de informație nu există în tradiție.” (Sahih Bukhari, Cartea 52, nr.70)

“Povestea Abu Huraira : Profetul a spus : Un loc în Paradis mic cât un arc este mai bun decât toate acele peste care soarele răsare și apune (toată lumea). ” (Sahih Bukhari, Cartea 52, nr.51)

“Povestea Abu Hurayrah: Un om a spus: Apostolul lui Allah, un om dorește să participe la jihad urmărind avantaje lumesti. Profetul (pacea fie asupra lui) a spus : Nu va avea nici o răsplată. Oamenii au gândit că asta este teribil și i-au spus omului : Mergi la Apostolul lui Allah, poate nu te-ai făcut înțeleș bine. El a mers și l-a întrebat din nou : Apostolul lui Allah un om vrea să participe la jihad dorind avantaje lumesti. El a răspuns : Nu este nici o răsplată pentru el. Ei i-au spus din nou omului : Întoarce-te la Apostolul lui Allah. El, prin urmare, a l-a întrebat a treia oară. El a răspuns: Nu este nici o răsplată pentru el. ” (Abu Dawud, Cartea 14, nr. 2510)

Cu privire la martiri aflăm :

“Povestea Abud Darda’ : Profetul, pacea fie asupra lui, a spus : Mijlocirea unui martir va fi acceptată pentru șapte membri ai familiei sale ” (Abu Dawud, Cartea 14, nr. 2516)

“Povestea Samura : Profetul a spus : Noaptea trecută doi oameni au venit la mine (în vis) și m-au pus să urc într-un copac și apoi m-au dus într-o casă superioară și mai bună, mai bună decât care nu am văzut nici o alta. Unul dintre ei a zis : Această casă este casa martirilor. ” (Sahih Bukhari, Cartea 52, nr.49)

“Povestea ’Abdullah bin Abi Aufa : Apostolul lui Allah a spus : Cunoașteți că Paradisul este sub umbrele săbiilor.” (Sahih Bukhari, Cartea 52, nr.73)

“Povestea Abu Huraira: Apostolul lui Allah a spus: Cinci sunt priviti ca martiri: Acestia sunt cei care au murit din cauza ciumei,

bolilor îngrozitoare, îngropati de vii, etc. si martirii în cauza lui Allah” (Sahih Bukhari, Cartea 52, nr.82)

Cu privire la relatiile cu nemusulmanii:

“Povestea Samurah ibn Jundub: Apostolul lui Allah (pace să fie asupra lui) a spus: Oricine se asociază cu un politeist si locuieste cu el este la fel cu acesta. “ (Abu Dawud, Cartea 14, nr. 2781)

Tot în traditie găsim si un din cele mai interesante definitii care s-au dat jihadului :

*“Nu există monahism (rahbaniyya) în islam ; monahismul acestei comunități este războiul sfânt. ”*²⁹

Existenta mai multor versete coranice „războinice” precum si atitudinea Profetului fată de dusmanii săi, atunci când era la Medina, au garantat expedițiile războinice angajate pentru triumful micii comunități de credinciosi. Teoria jihadului este elaborată însă mai târziu, între secolele IX-XI, într-o vreme în care, paradoxal, cuceririle sunt terminate, stagnează, si în care spiritul de război sfânt slăbește. Juristii definesc doctrinar jihadul, bazându-se pe notiunea de comunitate a credinciosilor (umma), pe care musulmanii o consideră entitate perfectă, după vointa lui Dumnezeu. Creatorul îi atribuie o misiune: să instaureze pe pământ suprematia adevăratei religii, islamul. Astfel, necredinciosii, care stăpânesc pământurile nelegiurii, trebuie combătuti, fapt care permite dezvoltarea unui jihad ofensiv, pe care guvernantii politici trebuie să-l întreprindă.

II. Conflictul religios la Bizant

1. Sfinta Scriptură

Evanghelia Mântuitorului Iisus Hristos este prin excelentă un mesaj de pace, îndreptat spre dragostea de Dumnezeu si de aproapele. Predica de pe Munte este chintesenta acestui mesaj: Mântuitorul reia preceptele

²⁹ apud I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l' Islam*, p. 117. Autorul continuă : “ Frază remarcabilă mai ales prin opozitia pe care o stabileste între pioasa viață contemplativă din solitudinea unei chilii si viata activă a războiului ; opozitie care a fost cauza disparitiei tendinței ascetice din Islam. ”

legii date de Moise si fără să le abolească, le amplifică înțelegerea. Nu numai că nu trebuie să ucizi, ci nu trebuie nici măcar să gândești rău împotriva aproapelui tău. Vechea lege a talionului, „ochi pentru ochi, dinte pentru dinte”, este desăvârșită de legea iubirii dată de Hristos: „*Ati auzit că s-a zis: ochi pentru ochi si dinte pentru dinte. Dar eu vă spun să nu vă împotriviți celui ce vă face rău. Ci, oricui te loveste peste obrazul drept, întoarce-i si pe celălalt*” (Matei V, 38-39). Atitudinea de refuz total al violentei este cu atât mai semnificativă cu cât ea se exprimă într-un context dificil: romanii invadaseră de puțină vreme Palestina si pământul lui Iuda si al lui Israel erau ocupate de păgâni, considerati impuri si intolerabili pentru orice locuitor al acestor spatii. Zelotii propovăduiau rezistentă, instigau la revolte si încurajau actiunile violente. De asemenea evreii disprețuiau autoritățile religioase, considerate prea conciliante cu ocupantii.

Chiar si acest context extrem de tensionat, Mântuitorul propovăduiește nonviolenta, considerându-l pe roman „apropoale meu”. Iisus declară că cele mai importante legi ale Decalogului sunt: „*Să-l iubești pe Dumnezeuul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău si cu tot cugetul. Aceasta este cea dintâi si cea mai mare poruncă. Iar a doua asemenea ei, este: să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuti. În aceste două porunci se cuprinde Legea si proorocii*” (Matei 22, 43-45). Practic dragostea de Dumnezeu si dragostea de aproapele rezumă întreaga Revelatie.

Atitudinea non politică a Mântuitorului a determinat si atitudinea multimilor din Ierusalim. Cei care-L întâmpinaseră cu entuziasm, la intrarea în Ierusalim, s-au simțit dezamăgiti când au constatat refuzul de a amesteca credința cu politica. Multimea de pelerini, astepta un Mesia eliberator, care urma să se așeze în fruntea evreilor si va primi sprijinul legiunilor ceresti pentru a-i alunga pe romani. În plus, în momentul arestării, Mântuitorul nu opune rezistentă, ci chiar îl ceartă pe Petru, că a tăiat urechea unui oarecare Malhus, ordonându-i categoric să renunțe la violență: „*Pune-ti sabia la locul ei; căci toti cei ce scot sabia, de sabie vor pieri. Crezi că n-ai putea să rog pe Tatăl meu, care mi-ar pune îndată la îndemână mai mult de douăsprezece legiuni de îngeri?*” (Matei 26, 52-53). Dimensiunea politică si eshatologică a acestei așteptări

este evidentiată prin prisma reacțiilor diferitelor partide existente. Romanii îl condamnă ca pe un agitator, ca pe un rebel față de Stat, multimea îl îndeapărtează cu ciudă, atunci când constată că nu este un războinic, ci un profet care condamnă violența.

Atitudinea Apostolilor se schimbă însă brusc, după Înviere. Ei încep să propovăduiască regatul Domnului care nu este din această lume, în care se va intra prin credință și nu prin forță: „*Dar noi, după făgăduinta Lui, asteptăm ceruri noi și un pământ nou, în care va locui neprihănirea*” (II Petru 3, 13).

În acest sens, creștinismul nu a propovăduit anarhia, nici revolta, ci supunerea față de autoritățile legale: „*Voiești, deci, să nu-ti fie frică de stăpânire? Fă binele și vei avea laudă de la ea. Dregătorul este slujitorul lui Dumnezeu pentru binele tău...De aceea trebuie să fii supus nu numai de frica pedepsei, ci și din îndemnul cugetului*” (Romani 13, 3-5). Supunerea credincioșilor în fața lui Dumnezeu este primordială și absolută. Creștinul se supune Statului atât timp cât legile sale nu sunt contrare legii lui Dumnezeu. În caz contrar, creștinul trebuie să aleagă credința în Dumnezeu: „*Trebuie să ascultăm mai mult de Dumnezeu decât de oameni*” (Fapte 5. 29).

În aceste condiții conflictul dintre adepții noii învățături și puterea politică apare foarte curând în această perioadă. Serviciul militar în armata romană presupunea devotamentul dus până la extrem: soldatul depunea jurământul de credință Imperiului și împăratului Pentru omul antic, legitimitatea acestor cerințe venea de la sine. Religia (cuvânt de origine romană fără echivalent în greacă sau în ebraică) nu era o problemă de alegere personală, ci o chestiune care privea familia, cetățenii și Statul. Credința sau absența credinței personale nu avea nimic de-a face cu religia, pentru că aceasta reprezenta de fapt recunoașterea unui sistem existent, a legitimității acestuia. Creștinii refuzau să îndeplinească această datorie civică, atitudinea lor nefiind o rebeliune, o condamnare în sine a Statului sau o contestare a unor defecte și vicii particulare. Ei puteau afirma fidelitatea față de Roma și să se roage pentru împărat și autorități, dar nu puteau accepta 2 exigente: să-l numească pe împărat “Domn” și să adore idoli chiar și în mod formal, fără credință. ”Domn” în limbajul

vremii desemna un stăpân absolut, de rang divin, iar sensul credinței creștine era venirea în această lume și domnia unui singur și adevărat Domn, Iisus Hristos (Fapte II, 36). Aceasta însemna că Dumnezeu i-a dat întreaga autoritate asupra lumii și de acum El era singurul Stăpân al vieții umane. “Un singur Domn!” Poate că noi nu mai simțim astăzi forța acestei exclamații, pe care ne-au transmis-o primii creștini, dar care rezona la vremea aceea ca o provocare lăsată lumii, în care nu mai era autoritate, nici Stat sau colectivitate care să revendice rangul de “Domn” și un caracter divin. În mod curios în lupta creștinilor împotriva exigentelor Imperiului păgân, s-a căutat să se vadă o indiferență a lor față de lume, o tentativă de a se elibera. În realitate prin refuzul de a satisface o exigență care nu era luată în serios nici de cei care o impuneau, creștinii arătau generațiilor viitoare măsura responsabilității lor în această lume. Respingând această pretenție formală a Statului, ei îl includeau în perspectiva Împărăției lui Hristos și îl invitau implicit să se supună Împăratului, Domnului acestei lumi.

La sfârșitul secolului al III-lea și începutul celui de-al IV-lea, persecuțiile împotriva creștinilor se amplifică, religia creștină fiind considerată ilegală. Cu toate acestea creștinismul se răspândește până în momentul în care devine chiar majoritar. În secolul al IV-lea, atitudinea imperială se schimbă radical, odată cu urcarea pe tron a lui Constantin cel Mare. Acum, atitudinea creștinilor față de război se va modifica profund. Folosirea violentei și a armelor, interzisă cu desăvârșire până atunci, își va găsi justificarea în anumite condiții. În timpul lui Teodosie I cel Mare creștinismul devineligie de Stat (380), Teodosie al II-lea îi exclude definitiv pe păgâni din administrație și armată, iar Leon I le retrage dreptul de a acționa în justiție. În 529, Justinian le suprimă chiar și libertatea de conștiință: păgânii trebuie să se boteze, în caz contrar fiind pedepsiți cu exilul și confiscarea bunurilor. Astfel situația se schimbă radical, au loc convertiri în masă, care nu mai au fervoarea și sinceritatea timpurilor dificile.

Atitudinea creștinilor față de serviciile militare se schimbă, datorită condițiilor total diferite. Jurământul de fidelitate față de împărat nu-i mai pune în dificultate doctrinară pe credincioși, nu mai putea fi asimilat unui cult idolatru, deoarece Imperiul combătea idolatria.

2. Hotărâri canonice

La sinodul de la Arles din 314, s-a decretat excomunicarea celor care refuză serviciul militar sau cel puțin folosirea armelor și pe timp de pace. La sinodul de la Niceea din 325, prin canonul 12 se arăta că situația se schimbă. Cu toate acestea, clerul nu avea voie să verse sânge, deoarece nu pute săvârși sfintele slujbe cu mâinile pătate de sânge, chiar dacă acest lucru se făcea în folosul statului creștin. Misiunea lor era aceea de a se ruga împreună cu călugării pentru salvarea Imperiului creștin și pentru succesul în lupte. Lucrurile nu au stat întotdeauna așa, mărturie în acest sens având de la comentarii Zonaras și Balsamon. Acesta observă că în practica vieții bisericești nu s-au respectat prevederile Sfântului Vasile cel Mare, ci s-a avut în vedere o prescripție Sfântului Atanasie: „*precum a ucide nu este îngăduit; dar în război a desființa pe vrăjmas este și legiuit și vrednic de laudă. Astfel că, chiar de cinstite mai mare se învrednicesc cei ce s-au distins în război, și acestora li se ridică minumente care vestesc faptele lor curajoase; astfel acelasi lucru, în unele împrejurări și la anumită vreme nu este îngăduit iar la alte împrejurări și la anumită vreme se îngăduie și se iartă*”.³⁰

Sfântul Vasile cel Mare aduce următoarele completări: „*părintii nostri nu au socotit între ucideri, uciderile din războaie; mie mi se pare că le dau iertare celor ce luptă pentru bunăcuviință și pentru dreapta cinstire de Dumnezeu, dar poate că este bine a-i sfătui că trei ani să se țină de împărtășanie ca niste necurați cu mâinile*”.³¹ Tema este reluată și în canonul 55: „*cel ce pleacă să lupte împotriva tâlharilor, fiind afară de biserică, se oprește de la Împărtășania Bunului; iar fiind clerici, se caterisesc din treaptă căci zice: tot cel ce scoate sabia de sabie va muri (Matei XXVI, 52)*”.³²

Din aceste citate ne putem da seama că Biserica acceptă războiul de apărare, iar cei ceucid inevitabil într-un astfel de conflict, nu sunt asimilați criminalilor de rând. După legalizarea creștinismului în Imperiu,

³⁰ Ioan N. Floca, *Note și comentarii la Canoanele Bisericii Ortodoxe*, comentariu la canonul I al Sfântului Atanasie cel Mare, Sibiu, 1991, p. 313.

³¹ Idem, *Canonul 13 al Sfântului Vasile cel Mare*, p. 330.

³² *Ibidem*, p. 353.

creștinii nu au trecut la o ofensivă armată împotriva celor ce nu erau de o credință cu ei, asemenea musulmanilor

Modelul de război sfânt pentru creștinătatea rămân cruciadele, motivatia celor angajați în aceste lupte fiind tocmai eliberarea religioasă, îndepărtarea dominației necredincioșilor din locurile sfinte ale creștinătății.³³ Cu toate acestea, unii istorici ai Bizanțului îl consideră pe Heraclius drept primul dintre cruciați, infirmând oarecum teza conform căreia războiul sfânt a fost o inițiativă exclusiv occidentală.

3. Heraclius

Pentru cronicarii Evului Mediu, Heraclius este considerat unul dintre eroii creștinismului, alături de Roland, Carol cel Mare, Godfroi de Bouillon și Richard Inimă de Leu. La 500 de ani de la marea campanie împotriva persilor, Heraclius devine o parte din istoria cruciadelor.³⁴

Jefuirea Ierusalimului în 614 de către persi a fost evenimentul central ce a urmat distrugerii provinciei creștine Siria. Se mai pot vedea astăzi ruinele bisericilor distruse de persi. Motivul religios al declanșării conflictului împotriva persilor l-a constituit distrugerea deliberată a bisericii Învierii, construită de către Constantin cel Mare, torturarea patriarhului Zaharia și a preoților pentru a destăinui locul unde se afla Sfânta Cruce. Chiar din 540, de la atacul lui Chosroe, războiul dintre creștini și persi a fost considerat de partea bizantină, drept o luptă pe viață și pe moarte între două religii care-și legaseră soarta de două Imperii cu pretenții universale, conștiente de misiunea lor. Câștigată de Hristos sau de Ahura-Mazda, victoria finală avea să deschidă învingătorului era domniei universale.³⁵

În jurul anului 620, patriarhul Constantinopolului Serghie a oferit împăratului averea bisericii pentru a dota armata în campania din Persia. Atât patriarhul, cât și împăratul au mers în catedrala Sfânta Sofia, unde

³³ Acest timp de conflict nu impunea neapărat și convertirea, iar o astfel de „inițiativă” are loc începând cu secolul al XI-lea.

³⁴ Afirmatia îi aparține lui William arhiepiscop de Tyr, istoric, născut probabil în Palestina, din părinți europeni, prin 1127-1130. Una dintre lucrările sale fundamentale este *Historia Hierosolymitana*, în 23 de cărți, o istorie generală a cruciadelor și a regatului de Ierusalim până în 1148.

³⁵ Andre Grabar, *Iconoclasmul bizantin*, ed. Meridiane, București, 1991, p. 57.

Heraclius a jurat să nu abandoneze poporul, să se străduiască să recapete Sfânta Cruce, să recucerească Ierusalimul și să-i înfrângă pe dusmanii religiei creștine. Am văzut că Sfântul Vasile cel Mare prin canonul 13 accepta omorul în lupta dreaptă, iar cei care omorau în război trebuiau să se abțină de la Sfânta Împărtășanie trei ani din momentul în care mâinile lor au devenit necurate. În orice caz, până în secolul al VII-lea se poate constata o schimbare evidentă în elementele constitutive ale notiunii de conflict. Din vremea lui Heraclius se poate constata că războiul purtat de împărat, alesul lui Dumnezeu pe pământ, era considerat sfânt și drept. De aceea împăratul a fost în stare să promită soldatilor săi că cei care mor în luptă sunt martiri și vor fi răsplătiți în cer. Putem observa aici chiar similitudini între atitudinea cu privire la martiraj a lui Heraclius și cea a lui Mahomed.³⁶

Conflictul cu persii a dat naștere și unui „război de propagandă religioasă” situat la nivelul imaginilor religioase. Astfel, pentru consolidarea operațiunilor militare ofensive, Serghie a ordonat ca vasele și candelabrele Bisericii să fie topite și transformate în monede. Prin fondurile oferite războiului, populația Constantinopolului putea simți contribuția sa la acest conflict împotriva adversarilor lui Hristos. De asemenea noile monede, multe dintre ele menite să câștige ajutorul triburilor creștine caucaziene, purtatu simboluri religioase, precum crucea sprijinită de un glob și mesajul: „Dumnezeu i-a ales pe romani”.³⁷ În cele din urmă Heraclius obține victoria în anul 627, lângă Ninive. Împăratul bizantin pune astfel capăt conflictelor cu persii, victoria sa putând fi comparată cu cele ale lui Alexandru cel Mare. În acest sens el declară în 628: „Chosroes învinsul, a fost trufasul necredincios care s-a ridicat împotriva lui Hristos. El este Theomarhos (luptător împotriva lui Dumnezeu) și Theomisetos (cel urât de Dumnezeu). Armatele bizantine iubitoare de Hristos, l-au azvârlit în

³⁶ Unii spun că există influența și acceptarea războiului sfânt ar fi avut loc dinspre creștinism către islam, că propaganda conflictului sfânt dintre anii 620-628 ar fi putut influența dezvoltarea ulterioară a jihadului. Există și alte păreri conform cărora ideea jihadului nu este contemporană cu Mahomed. Opinia celor mai serioși cercetători ai acestei teme, este însă aceea că ambele concepte de jihad și martiriu, nu au existat în perioada preislamică a Arabiei.

³⁷ Andre Grabar, *op.cit.* p. 60.

prăpastie stergându-i amintirea de pe fata pământului”.³⁸ În final lupta împotriva persilor a fost un conflict împotriva necredintei sasanizilor și a statului lor. De aceea, necucernicia este o crimă pe care împăratul creștin este nevoit să o suprimă. Armata este personificată în „dreptatea care măsăluiește”, iar disputa dintre Heraclius și Chosroes este asemenea unei curse din hipodromul imperial, ce are drept stadion între pământul, spectatori oamenii, iar arbitru pe Dumnezeu.³⁹ Războiul lui Heraclius împotriva persilor poate fi considerat un conflict religios care anticipa într-un fel cruciadele de mai târziu. Din păcate după victoria de la Yarmuk din 636, Siria a fost pierdută de bizantini, iar musulmanii au pătruns în Orientul Mijlociu, care nu va mai fi recucerit de creștini.

Odată cu Heraclius, creștinismul bizantin a cunoscut o schimbare de atitudine cu privire la conflict. Putem observa și o diferență de percepere a aceste noițiuni între creștinism și islam. Încă de la început, Mahomed nu a respins forța, ci acceptă războiul sfânt, jihadul. Succesorii săi amplifică acest aspect: cuceririle musulmane din secolele VIII-IX. Unii musulmani, considerați astăzi ca moderati, încearcă să reducă, dacă nu să elimine, înțelesul jihadului de „război sfânt”, afirmând că islamul este o religie a păcii, iar jihadul un efort moral interior. Realitatea nuntează această inițiativă, răzbiul sfânt în islam fiind admis, preconizat încă din primele vremuri ale islamului de fondatorul său. În creștinism războiul sfânt nu poate fi revendicat în nici un fel de la Mântuitorul Hristos. Împărăția cerurilor predicată de către Mântuitorul este de cu totul altă natură decât împărățiile acestei lumi. De aceea Iisus condamnă folosirea violentei și exclude orice posibilitatea a unui conflict violent, iar martirii creștini nu sunt războinici, ci pacifisti, chiar și atunci când se opun un stat persecutor.

³⁸ *Ibidem*, p. 57.

³⁹ *Idem*, *ibidem*.

Nicolae Belean

Elemente de mariologie si antropologie soteriologică în creatia imnografică a Sf. Roman Melodul

Abstract

Even though Saint Roman the Melod is one of the most important hymn creators of our Church, from whom we have the most significant hymns connected especially to the Birth and Resurrection of our Lord, we only possess very few biographical details about him. However, he is well known for the dream he had in which Virgin Mary was advising him to start creating religious hymns. This is how the beautiful Christmas singing appeared: "Today, the Virgin..."

Being an excellent theologian, one of the best of his time, in all of his hymns he has taken into account the decisions of the ecumenical meetings and even more, he was closely acquainted with the writings of the Elderly Fathers of the Church. He was a modest man, most of his hymns being accompanied by a short addition like: "the psalm of the humble Roman".

Besides the literary and catechetical value of his creations, the work of Saint Roman the Melod has also obtained over the years a great historical significance reflecting the way of thinking and of relating to the sacred values of the sixth century Christians. To the

christians today, the entire hymnological work of Saint Roman the Melod is barely noticed even though many of his hymns are sung at the great celebrations across the year and the Christmas singing he created will remain to be one of the most precious jewels in the orthodox hymnography .

Cu toate că Sfântul Roman Melodul¹, este unul dintre cei mai mari imnografi ai Bisericii noastre, de la care ne-au rămas cele mai semnificative imnuri legate în special de Nasterea și Învierea Domnului, avem despre el foarte puține date biografice. Din Sinaxar aflăm că era sirian de origine și a ajuns diacon la biserica din Berytus, (Beirutul de astăzi), în Liban. De aici a venit la Constantinopol, la biserica Maicii Domnului, în timpul împăratului Anastasie I, (491 -518)². Consacrarea lui a venit în urma unui vis în care Maica Domnului îl îndeamnă să compună imnuri religioase. Astfel a apărut frumosul și inegalabilul imn , care a devenit condacul Crăciunului: „, Fecioara astăzi pe Cel mai presus de ființă naste și pământul pesteră Celui neapropiat aduce. Îngerii cu păstorii măresc și magii cu steaua călătoresc. Că pentru noi s-a născut Prunc tânăr, Dumnezeu cel mai înainte de veci”³.

Genul poetic preferat a Sfântului Roman Melodul a fost condacul, căruia i-a dat strălucirea cuvenită prin talentul său, mai ales că a fost foarte mult practicat și cultivat în sec. VI și după aceea, fiind cântat și la masa Împăratului în marea și înălțătoarea zi a Crăciunului⁴. Ca structură, condacul se înfățișează ca un poem alcătuit din 18-24 strofe, cuprinzând fiecare câte 20-30 de versuri. Prima strofă a condacului numită „, irmos” (model), constituie pentru celelalte strofe, un model după care erau alcătuite,

¹ A primit acest epitet datorită talentului său de a compune melodii precum și textul acestora, spre deosebire de imnografi, care compuneau texte noi la melodii vechi. În slujba vecerniei și Utreniei din Mineiul pe octombrie, ziua 1, (când este prăznuit în rândul sfinților), găsim înserate la adresa sa o serie de epitete elogioase ca: „,Făcătorul de muzică”, „, Alăută dumnezeiescului Duh”, „, Privighetoarea”, „, Flautul Bisericii”, „, vioara cea de cântare”

² Petre Vintilescu, *Poezia imnografică din cărțile de ritual*, București, 1937, p. 72.

³ *Condacul Nasterii Domnului, de la Utrenia din ziua Crăciunului*, Antologhion, Timisoara, 1984, p. 281.

⁴ Petre Vintilescu, *op. cit.* p. 17.

referitor la numărul de silabe și accente. Înaintea irmosului, independent de „acrostih”, exista o strofă liberă, un fel de preludiu, (prefată), care introducea pe ascultători în continutul condacului. Această strofă liberă era terminată cu un refren, care era repetat de către credincioșii din biserică⁵. Aceste strofe libere s-au păstrat până astăzi în cult, restul dispărând în timp⁶. Condacul este intercalat după peasna a VI-a, a canoanelor, împreună cu icosul, care este și el una din strofele imnului de atunci, cea care urma imediat după condac și care începea seria strofelor următoare numite icoase⁷.

Sfântului Roman Melodul îi aparțin peste o mie de imnuri din care s-au păstrat doar 80. Din acestea au fost editate doar 40 de către specialiștii greci din domeniu, iar în cărțile noastre de cult mai păstrează stihurile laudelor din mineiul pe decembrie, ziua 20, și Condacul Crăciunului, „Fecioara astăzi...”⁸.

Dacă analizăm textul condacului Crăciunului „Fecioara astăzi...”, cuvântul „astăzi” din acest condac se referă la un prezent continuu, care se repetă în fiecare an, când retrăim minunea Nasterii Domnului. Fecioara Maria naste pe „cel mai presus de ființă”, iar pământenii îi oferă în dar o pesteră drept locuință. Evenimentul capătă conotații cosmice, căci cele cerești se veselesc împreună cu cele pămânesti: „Îngeri cu păstorii slavoslovesc, iar magii cu steaua călătoresc”. Dumnezeu cel născut este „prunc tânăr”, un copil care există din vesnicie. Timpul și locul primesc o dimensiune nouă și un sens special⁹. Poetul salută în continuare Betleemul, locul care a deschis edenul, acolo s-a arătat rădăcina cea neudată odrăslind iertare, acolo s-a aflat putul nesecat din care David mai înainte a dorit să

⁵ Petre Vintilescu, *op. cit.* p. 81.

⁶ N.D. Uspenschi, *Condacele Sfântului Roman dulcecântătorul*, în *Studii Teologice*, nr. 7-8 / 1971, p. 589. Sfântul Roman Melodul n-a folosit pentru creațiile sale termenul de „condace”, ci le numea: imne, laude, sau poeme. Pe vremea sa termenul de condac denumea sulurile de pergament înfășurate pe un băț

⁷ Petre Vintilescu, *op. cit.* p. 81. Această formă poetică își are rădăcinile în literatura indiană și în cea greacă, dar ea a fost influențată în mare parte de omilia și oratoria creștină a sec. V și VI, reprezentate de Sf. Ioan Gură de Aur, patriarhul Evloghie, Anastasie Sinaitul, Sofronie al Ierusalimului, Sf. Grigorie de Nazians, Paulin de Nola, etc.

⁸ *Ibidem*, p. 361.

⁹ Sfântul Roman Melodul, *Condacul Nasterii lui Hristos*, trad. de pr. prof. Petre Vintilescu, *op. cit.* p. 292.

bea, acolo Fecioara născând prunc „a potolit de îndată setea lui Adam și a lui David”¹⁰.

Scena Nasterii Domnului împreună cu toate personajele implicate, ne prezintă unele învățături biblice de mare profunzime teologică. Astfel, o sedeaună din ziua a doua a Crăciunului în care Fecioara Maria este întrebată: „pentru ce te miri de ceea ce este întru tine”? Răspunde: „Pentru că pe Fiul cel din vesnicie sub ani L-am născut, nedumerindu-mă de zămislirea celui ce s-a născut. Fără de bărbat, cum voi naste fiu? Nastere fără sământă cine a mai văzut? În adevăr unde voieste Dumnezeu se biruieste rânduiala firii, precum scrie: Hristos s-a născut din Fecioară, în Betleemul Iudeii”¹¹.

La întrebarea, de ce s-a întrupat Mântuitorul Hristos, Sfântul Roman răspunde: „să se bucure cerul și să se veselească pământul! Că s-a născut pe pământ Mielul lui Dumnezeu, dând izbăvirea lumii...”¹². Apoi fără să mai dea alte explicații acestei taine a izbăvirii lumii, pune întrebarea pe buzele Sfintei Fecioare Maria, care este vasul prin care s-a coborât Dumnezeu la cei de pe pământ: „O, făcătorule al Cerului, pentru ce ai venit la cei de pe pământ?” Tot ea încearcă să răspundă, explicând oarecum cauza Nasterii lui Iisus prin condiția umilă în care a venit și a apărut oamenilor Fiul lui Dumnezeu, Împăratul împăraților: „ti-a fost dragă pestera, sau de iesle ai fost încântat?”¹³. La aceeași întrebare Sfântul Roman îi pune pe magii care tocmai sosiseră, ca unii care acumulaseră toată înțelepciunea și știința Orientului și care cunosteau vechile proorocii, să răspundă conform vastelor lor cunostințe: „Căci nouă întocmai Balaam ne-a înfățișat înțelesul cuvintelor pe care le-a proorocit zicând că o stea va răsări, o stea ce va stârpi toate proorocirile și prevestirile, o stea ce va acoperi parabolele înțeleptilor, vorbele și enigmele lor”¹⁴.

Continuând istorisirea evenimentelor legate de Nasterea Mântuitorului, Sf. Roman revine asupra importantei venirii lui Iisus pentru lumea

¹⁰ Icosul din Utrenia Nasterii Domnului, în *Antologhion*, Timisoara, 1984, p. 281.

¹¹ Sedealna glas IV, din Utrenia zilei de 26 decembrie, în *Antologhion*, p. 288.

¹² Sedealna catavasiei glas VIII, din slujba Utreniei din sărbătoarea Nasterii Domnului, *op cit.* p. 280.

¹³ Condacul Nasterii Domnului, trad. de Petre Vintilescu, *op. cit.* p. 293.

¹⁴ *Ibidem*, p. 296.

intelectuală a antichității. Astfel, la invitația Sfintei Fecioare, magii descriu locurile îndepărtate de unde au venit, arătând și porocirile scripturistice prefigurative ale Vechiului Testament, descrie evreilor din Ierusalim, fariseilor și lui Irod: „, Acela care v-a călăuzit să ieșiți din Egipt ne-a călăuzit astăzi din Chaldeea până la El, odinioară printr-un stâlp de foc, astăzi printr-o stea... Steaua peste tot înaintea noastră mergea, precum Moise ce înaintea voastră toiajul purta, răspândind în jur lumina cunoașterii dumnezeiești. Voi odinioară cu mână ați fost hrăniți și din stâncă apă ați băut. Noi îndestulați am fost cu nădejdea Sa, hrăniți fiind cu bucuria Sa...”¹⁵. Răspunsul definitiv vine tot prin gura Sfintei Fecioare Maria care i se adresează pruncului dumnezeiesc printr-o rugă fierbinte: „,Mântuiește lumea, Mântuitorule, căci pentru aceasta ai venit. Reasează toate cele ale Tale, pentru că de aceea ai strălucit asupra mea și a magilor și a întregii zidiri”¹⁶.

Cauza venirii Mântuitorului în lume este reluată în imnul al II-lea, al Nasterii, în răspunsul pe care-l dă Pruncul Iisus mamei sale: „,Eu în scutece sunt înfășurat din pricina acelora care odinioară haine de piele au îmbrăcat; și o pesteră mă desfată din pricina acelora care au urât desfătările raiului, îndrăgind stricăciunea păcatului. Porunca Mea dătătoare de viață ei încâlcându-o, Eu pe pământ am coborât pentru ca ei viață să aibă”¹⁷. Această învățătură din care reiese faptul că Mântuitorul a venit pe pământ ca oamenii viață să aibă, este preluată din scrierile unor Părinți răsăriteni începând cu Sf. Atanasie cel Mare și continuând cu Sf. Vasile cel Mare: „,Tu ia aminte la ceea ce-ți spun: Dumnezeu a binevoit să ia trup omenesc, pentru că trebuia ca trupul acesta, blestemat în urma săvârșirii păcatului originar, să fie sfântit, trebuia ca trupul acesta care a fost sleit de puteri prin păcatul săvârșit, să fie întărit; trebuia ca trupul acesta care se înstrăinase de Dumnezeu în urma păcatului, să fie unit din nou cu El, trebuia ca acest trup care a căzut din paradis, să fie readus în ceruri”¹⁸.

¹⁵ Sfântul Roman Melodul, *Imnul I al Nasterii Domnului*, trad. de Petre Vintilescu, *op. cit.* p. 70.

¹⁶ *Ibidem*, p. 76.

¹⁷ *Ibidem*, p. 104.

¹⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilie la Sfânta Nastere a Domnului Hristos*, trad. de Nicolae Petrescu, după textul grec din Migne, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 11-12 / 1968, p. 972.

Sfântul Roman Melodul, împletește învățăturile teologice cu episoadele epice într-o formă armonioasă. Astfel în imnul al II-lea al Nasterii, după ce ajunge la constatarea venirii lui Hristos pentru mântuirea oamenilor din păcat, dezvoltă această dogmă în cadrul unui dialog între Adam și Eva, Sfânta Fecioară și Pruncul Iisus, uneori apărând elemente noi legate de mariologie. De fapt, Maica Domnului a fost percepută de către Sfintii Părinți ca fiind învăluită de lumina Praznicului Nasterii Domnului. Precinstirea ce i se cuvine, decurge din însăși dogma întrupării: „De s-ar fi născut dintr-o căsătorie obisnuită, cum m-am născut eu - spune Sfântul Ioan Gură de Aur - minciună s-ar fi socotit de multi dumnezeirea Lui. Acum însă, pentru aceasta se năște din Fecioară; iar prin naștere păstrează neschimbat pântecelul Fecioarei, păstrează și fecioria nepăgubită pentru ca felul străin al nasterii să-mi fie pricinuitoare de mare credință. De aceea, de mă va întreba, fie elen, fie iudeu, cum Hristos Dumnezeu fiind după fire s-a născut, mai presus de fire om, voi răspunde da, aducând ca mărturie a cuvintelor mele pecetea fără pată a fecioriei; în acest chip este Dumnezeu, pentru că a biruit rânduiala firii, în acest chip este plămuit al pântecelui și descoperitor al fecioriei, pentru că felul nasterii i-a fost nepângărit și și-a zidit Luisi negrăit templul, în chipul în care a voit”¹⁹. În acest sens Pruncul Iisus se adresează Maicii Sale: „Tu roadă a mea, tu viață a mea, de la care știu că sunt ceea ce eram odată. Tu Dumnezeul Meu, pecetea fecioriei mele văzându-o nedezlegată, propovăduiesc în Tine pe Cuvântul neschimbat care s-a făcut trup. Nu știu de nuntă, ci Te știu sfârșitul stricăciunii, căci eu neprihănită sunt, după ce din mine Te-ai născut. Cum ai găsit sânul meu, așa lăsatu-l-ai, nevătămat păstratu-l-ai”²⁰.

Sfânta Fecioară exteriorizează sentimentele sale de bucurie la întâlnirea sa cu Elisabeta: „...că a căutat spre smerenia roabei sale” (Luca 1, 48), de aici îi este arătată smerenia sa referitor la cinstea pe care a primit-o născând pe Fiul lui Dumnezeu: „N-am înjosit cinstea pe care am primit-o născându-Te, căci împărăteasa lumii sunt; pentru că în pântecelul meu purtat-am puterea, peste toate și eu puternică sunt. Preschimbat-ai neputința mea prin însăși pogorârea Ta; Însuși Te-ai smerit

¹⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvânt la Nasterea Mântuitorului nostru Iisus Hristos*, trad. de pr. D. Fecioru, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 11.12, / 1964, p. 913.

²⁰ Sfântul Roman Melodul, *Imnul al II-lea al Nasterii*, în ed. cit. p. 88.

si neamul meu l-ai înălțat. Bucurati-vă acum cu mine pământule si Cerule! Căci pe Făcătorul vostru port pe brate! Locuitori ai pământului, părăsiti tristetele contemplând bucuria ce a înflorit în sânul meu, neprihănită, fiind numită: plină de har”²¹.

Sfântul Roman Melodul încearcă să pătrundă, prin imnurile sale, în marea taină a creștinătății – Întruparea - așa cum se vede din dialogul Sfintei Fecioare cu Arhanghelul Gavriil: „Cum va fi aceasta, devreme ce eu nu știu de bărbat?” (Luca 1, 34). Astfel Maica Domnului zice: „Noapte adâncă este firea mea; cum deci va străluci Soarele din ea? O, de necrezut este omule, ceea ce-mi spui! Femeia care a adus odinioară moarte oamenilor în ce fel va odrăsli ea acum viața? Tina care sunt eu, cum se va sălăslui în ea Creatorul? Firea de mărăcini care sunt eu, oare focul n-o va arde?”²².

Din cele câteva exemple de imnuri compuse de către Roman Melodul pentru marea sărbătoare a Nasterii Domnului, putem să ne dăm seama că imnurile sale nu dezvoltă dogmele propriu-zise ale ortodoxiei, ci pe baza textelor scripturistice si scrierilor Sfinților Părinți, face accesibilă învățătura creștină tuturor celor interesați. El îmbracă această învățătură în vesmântul strălucitor al poeziei creștine vechi, care a ajuns până la noi.

O importantă deosebită acordă Sfântul Roman Melodul evenimentului crucial al omenirii: Învierea Domnului, închinându-i cele mai multe imnuri, cu un bogat conținut teologic: apologia evidentei Învierii, modalitatea producerii ei, cum s-au petrecut faptele, împreună cu implicațiile ei soteriologice, hirtologice si eshatologice. Toate aceste sunt măiestrit împletite printre episoade epice si lirice de o mare gingăsie, dovedindu-se maturitatea poeziei Sfântului Roman Melodul.

O importantă deosebită a dat astfel imnologul Roman evidentei Învierii, așa cum a arătat Sfântul Apostol Pavel: „Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică si credința voastră” (1 Cor. 15, 14). Astfel scena în care Maria Magdalena rămasă singură plângând, i se arată Mântuitorul, pe care-L crede grădinar la început, iar când îl recunoaște, la fel cum arată Sfânta Evanghelie, a vrut să-L îmbrățișeze

²¹ *Ibidem*, p. 90.

²² *Ibidem*, p. 126.

„pe Cel ce umple toată făptura”, este redată în cântare prin explicatia Mântuitorului de a nu fi atins după înviere: „Nu mă atinge, au doară, măiei drept un muritor? Dumnezeu sunt, nu mă atinge. O, cinstiți femeie, ridică-ti ochii acolo sus si suie-te cu mintea la cele ceresti: acolo să măcauti. Căci mă sui la Tatăl Meu pe care nu L-am părăsit”. Imediat urmează un răspuns la învățătura gresită a lui Arie referitoare la inferioritatea lui Hristos față de Dumnezeu Tatăl: „Căci cu El am fost tot timpul împreună cu El împărțind, aceeasi cinste împreună cu El primind”²³.

Intentia Sfântului Roman de a întări credința în evidenta învierii, o găsim și în celelalte imnuri ale Sfințelor Pasti. După bucuria exprimată de către femeile mironosite în cinstea Învierii, imnologul trece în tabăra adversă. Astfel în imnul al II-lea al Învierii, sunt prezentați iudeii care vin la Pilat, să le ceară soldați pentru a păzi mormântul. Demnitarul roman, închipuind justitia romană, le răspunde cu un discernământ specific echilibrului roman și care constituie în același timp un argument logic al evidentei Învierii: „Sunt cu totul de râs vorbele voastre, căci cine ar fura un mort? ^ai ce câștig ar aduce un cadavru? Cel ce iubeste pe cel drag iubeste până la mormânt, dar dincolo de groapă dovezile dragostei sunt zadarnice, un mort zace nemiscat, ce vă pasă de el? îngropându-l, lăsați-l în pace...”²⁴. Iudeii obțin soldații pentru pază și promit recompense mari, dacă vor veghea cu atenția trează. Acestia zăresc așezat pe piatră îngerul pe care-l iau drept o iluzie a nopții. Poetul realizează un viu dialog între ei, de un viu realism: „Dar pe piatră pe cine văd sau mi se pare că văd sau sunt pradă vreunei iluzii? prietene mă înseală noaptea? Culcă-te cu noi și adormi, e un duh care te farmecă! Ba nu, mai degrabă să veghem din toate părțile păzind ca nu cumva în somn să fim surprinși și să ne fie răpit acest om...”²⁵.

Căutarea martorilor Învierii Mântuitorului printre adversari, se continuă și în imnul al II-lea de Pasti. Imnologul îi chestionează pe soldați asupra felului cum s-a petrecut învierea. Răspunsul vine din partea ostasilor

²³ *Ibidem*, p. 398, Pentru ereziile ariene se poate vedea Ioan Rămureanu, *Sinodul I ecumenic de la Niceea de la 325. Combaterea ereziei lui Arie*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2 / 1977, p. 17.

²⁴ Sfântul Roman Melodul, *Imnul al II-lea al Învierii*, în ed. cit. p. 436.

²⁵ *Ibidem*, p. 446.

înfricosati: „... Nu s-a furat trupul, pentru că nici unul dintre noi nu a dat dormitare ochilor lui nici în atipire nu si-a lăsat duhul lui, ci cu totii eram treji, păzindu-l fără întrerupere si nu stim cum, dintr-o dată a înviat Domnul”²⁶.

Prin imnurile sale, Sf. Roman scoate în relief si unele probleme de hristologie soteorologică, arătând că Iisus este liber de păcatul transmis generatiilor lui Adam, deoarece El, Hristos, s-a născut din sân feciorelnic, nu prin unirea bărbatului cu femeia, de aceea în imnurile lui Roman Iisus îi zice mortii: „Cercetează-mă, căci este usor si constată, că nu vei găsi nici o faptă, nici un cuvânt nedrept. Căci cu fapta n-am păcătuit, iar cu gura n-an mintit. Asadar, dacă în Mine ai găsit vreun păcat, fie chiar si o urmă cât de mică, dovedeste acum înaintea Mea tot ceea ce poate să te îndreptătească. Dar dacă nu găsești nimic, pregătește-te să-i restitui pe toti aceia pe care te-ai grăbit să-i iei...”²⁷. Mai departe se arată că Învierea lui Hristos are si un pronuntat caracter eshatologic, reiesit tot din dialogul lui Iisus cu moartea: „Nu numai că-i vei înapoia pe toti pe care i-ai luat si pe care Eu i-am trezit. Nu numai pe acestia pe care-i iau cu Mine iesind, ci si pe toti aceia care de acum înainte îți vor fi predati se vor scula de asemenea, când îi voi învia pe toti împreună la sunetul trâmbitei”²⁸.

Lăsând impresia că se adresează Mântuitorului, Roman Melodul realizează o expunere dogmatică a dreptei credințe. „Taina iconomieii Tale, o Mântuitorul nostru, de neajuns este, de nedezlegat, căci ai rămas de o ființă cu Tatăl si cu noi. Însă de aici limpede să înțelegem pe Unul din doi neamestecati ai rămas ceea ce erai, ai devenit ceea ce nu erai, din Fecioară nevinovată Te-ai întrupat pentru noi si ca noi, dar fără de păcat”²⁹.

În alte imnuri combate erezia ariană: „Cel ce ai făcut toate prin poruncă, pe pământ ai apărut, rămânând nedespărțit de Cel ce Te-a născut. Căci dumnezeirea Ta n-a avut început nici n-ai fost făcut în timp, ci cu

²⁶ *Ibidem*, p. 472. Imnurile prezintă evenimentele care se succed. Soldatii povestesc cum au venit mironositele, iar ei profitând de clipa în care ele, îndemnate de înger, au intrat să cerceteze mormântul gol, au fugit în grabă. În imnurile următoare Sf. Roman, pune iadul să povestească cum a fost înfrânt, rusinat, încercând să se dezvinovătească pentru greseala de neiertat de a fi cutezat să înghită pe însusi Stăpânul vietii.

²⁷ Sf. Roman Melodul, *Imnul al IV lea al Învierii*, op. cit. p. 594.

²⁸ *Ibidem*, p. 594.

²⁹ Roman Melodul, *Imnul al IV lea al Învierii*, op. cit. p. 502.

Tatăl rămâi dinainte de începuturi... Însuti Cuvântul vesnic esti de o ființă cu Cel ce te-a născut, prin urmare într-o singură ființă cu Tatăl si cu Duhul, propovăduit de credinciosi ca nedespărțit în Treime si ai primit după trup să fii răstignit...”³⁰.

Din cele prezentate se poate observa faptul că Sfântul Roman Melodul era unul dintre teologii marcanti ai vremii lui, în imnurile sale a tinut seamă de hotărârile sinoadelor ecumenice, cunostea scrierile Părintilor Bisericii mai vechi sau contemporani cu el. A fost un om modest, nu s-a considerat un inspirat, desi ar fi avut destule motive să o facă. Semnificativ este faptul că multe din imnurile sale erau însoțite de un acrostih plin de umilintă si smerenie, ca de pildă „psalmul smeritului Roman”.

Asa trebuie înțeleasă si viata sa, plină de umilintă, de smerenie, fiind un model de sfintenie adâncă, de aleasă si fină cultură, în acest sens stând mărturie poemele sale frumoase si pline de continut. Imnurile sale inspirate, caracterizate printr-un imens dramatism si o arzătoare dorință în a împărtăsi tuturor profunda sa viață interioară, i-au adus faimă si au făcut să fie recunoscut drept cel mai talentat poet crestin bizantin³¹.

Pentru crestinii de astăzi, opera imnografică a Sfântului Roman Melodul trece aproape neobservată, desi unele dintre imnurile sale sunt cântate la sărbătorile mari de peste an, iar condacul Crăciunului „Fecioara astăzi...” a reprezentat pentru toate generatiile de crestini o perlă a imnografiei ortodoxe. Pe lângă valoarea religioasă, catehetică si literară, opera sa, rămasă în manuscrise, a căpătat de-a lungul timpului si o importantă istorică. Ea ne face să înțelegem felul de gândire al crestinilor din secolul al VI-lea, felul în care primeau si trăiau adevărurile de credință, evlavia lor si grija pentru păstrarea nealterată a dreptei credinte.

³⁰ *Ibidem*, p. 504

³¹ N.D. Uspenschi, *Condacele Sfântului Roman*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8 / 1971, p. 589.

Lucian Farcasiu

Semnificatia teologico-duhovnicească si rânduiala liturgică a duminicilor premergătoare Postului celui Mare

Abstract

The period of the Lent can be compared with a “journey towards Easter”, understading by this, a traverse of the path of virtue, of the spiritual ascent towards the Easter of God’s realm. The Sundays before the Lent contain a profound spiritual meaning. The first two Sundays are a preparation of the christian for the Lent, and the last two ones create the real habit of fast.

I. Preliminarii. Generalități despre Triod

Vremea Postului Mare este asemănată de către părintele Alexander Schmemmann cu „o călătorie către Pasti”¹, înțelegând desigur prin aceasta, străbaterea căii virtuții, a suisului duhovnicesc înspre Pastile Împărăției lui Dumnezeu.

Perioada Postului Mare este însoțită pe tot parcursul ei de cartea de cult folosită la strană în această perioadă, carte denumită *Triod*. Denumirea de Triod este legată de o particularitate a slujbei Utreniei zilelor de rând

¹ Alexander Schmemmann, *Postul cel Mare*, trad. Andreea și Laurentiu Constantin, Editura Doris, București, 1998, p. 11;

ale Postului Mare, care la canon are doar trei ode sau cântări². De aici și denumirea cărții, aceea de Triod (trei ode). Triodul cuprinde toate rânduielile liturgice săvârșite în Biserică în perioada Postului Mare, pe săptămâni și zile, structurând viața launtrică și integrându-i pe creștini în dimensiunea vieții liturgice, bisericești³. Tocmai de aceea, Triodul nu trebuie privit doar ca o simplă carte de cult, folosită în slujirea liturgică din acest răstimp al anului bisericesc, căci perioada pe care o încadrează această carte de cult are o profundă semnificație mistică, și în același timp, una pedagogică. Strădaniile omului trebuie acum canalizate spre o înnoire duhovnicească, spre o redirectionare a vieții launtrice. Perioada aceasta, prin harul slujbelor săvârșite, urmărește să-l întoarcă pe om dinspre moartea pricinuită de păcat, spre viața cea nouă împreună cu Hristos, în Împărăție. În sensul acesta, Triodul devine un ghid duhovnicesc de înălțare a creștinului, oferindu-i călăuzirea necesară. În același timp, prin ritmul liturgic pe care îl creează, îl sprijină din interior pe creștin în strădaniile sale.

² Spre deosebire de canoanele Utreniei din celelalte perioade ale anului bisericesc, care au 9 ode. *Sinaxarul* din Triod la Duminica Vamesului și Fariseului explică: „Triodul a fost întocmit cu înțelepciune... de mulți dintre Sfinții și purtătorii de Dumnezeu Părinții noștri, făcători de cântări, insuflați fiind de Sfântul Duh. Primul dintre toți Părinții noștri, făcători de cântări... spre a închipui Sfânta și începătoare de viață Treime, a fost marele poet Cosma. El a izvodit cântările ce se cântă în sfânta Săptămână a Patimilor Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, cu acrostih, după numele fiecărei zile. După pilda lui, și alți Sfinți Părinți... Teodor Studitul și Iosif Studitul, au alcătuit, ... cântări pentru celelalte săptămâni ale sfântului și marelui post al patruzecimii. Canoanele lor au fost introduse în cult mai întâi la Mănăstirea Studion... Cartea aceasta se numește (însă - n.n.) pe nedrept Triod, căci nu are totdeauna trei cântări, ci are și canoane depline. După unele păreri, și-a luat numele său din pricină că cele mai multe canoane au trei cântări...” (*Triod*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 11);

³ De altfel, scopul slujbelor și rânduielilor din vremea Postului (dar nu numai, ci și din întreaga perioadă a anului bisericesc) este acela de a-i încadra pe creștini într-un anumit mod de viață, de a crea „un stil de viață îmbisericit”. Slujba în general, sfînteste viața noastră, mijlocește ajutor dumnezeiesc întru făptuirea cea bună, ne structurează astfel ca, din creștini mărturisitori, să devenim creștini făptuitori, împlinitori ai conținutului propriei noastre mărturii. Astfel, rânduiala bisericească nu se dorește alternativă la viața stresantă din inima urbiei, introducând separația între „viața noastră din lume” și „orele sau minutele petrecute în Biserică”, ca și când între acestea nu ar exista nici o legătură, ci slujba bisericească vrea să ne imprime și să ne susțină într-un anumit mod de viață. Slujba este astfel, pentru creștinul autentic, normă de viață, izvor de la care acesta se adapă în strădania de a face trecerea „de la cuvânt la faptă”;

Asadar, această perioadă, departe de a însemna doar o schimbare a structurii și conținutului slujbelor Bisericii, ne îmbie, și mai mult decât atât, ne integrează într-un nou mod de existență: existența desăvârșită, reîntoarcerea la modul de ființare paradisiacă a celor dintâi oameni⁴. Calea Triodului este asadar cale către Împărăția cerească. Majoritatea textelor liturgice ale Triodului au o orientare eshatologică, având în centrul lor preocuparea de a îndrepta atenția noastră duhovnicească întru redobândirea Împărăției vesnicelor bunătăți, pierdută prin neascultare.

Dacă înțelegem să ne raportăm în modul acesta la Triod, atunci el nu va reprezenta pentru noi doar simpla carte de cult întrebuințată la strană în vremea Postului Pastilor, ci el va deveni un adevărat îndrumar de viață duhovnicească, la al cărui conținut luând aminte, ne îmbogățim, întărindu-ne puterile sufletesti în lupta cu patimile și ajungând la sfârșit să ne facem biruitori împreună cu Hristos, prin Învierea Sa. Numai astfel Învierea lui Hristos va primi pentru noi, însemnătatea propriei noastre învieri (împreună cu Hristos) din întunericul păcatului și al morții, în care ne-a asezat păcatul. Hristos va fi astfel și pentru noi Pasti (trecere) către Împărăția Luminii și a Vietii.

II. Structura liturgică și semnificatia teologico-duhovnicească a perioadei premergătoare Postului Mare

Duminicile premergătoare Postului Mare, prin tematica pe care o abordează, au o profundă semnificație duhovnicească, fiind cuprinse într-

⁴ Sinaxarul Duminicii Vamesului și Fariseului explică că atunci „Când Sfinții noștri Părinți au alcătuit această carte de slujbă, scopul lor a fost ca să ne aducă aminte pe scurt prin întreaga carte a Triodului de toată binefacerea dintru început a lui Dumnezeu față de noi: ca să ne amintească tuturor că a m fost plăsmuit de El; că prin călcarea poruncii, dată nouă spre încercare, am fost alungati din desfătarea paradisiului; că am fost alungati din desfătarea paradisiului; că am fost izgoniti din pricina zavistiei șarpelui și vrăjmasului, începătorul răutății, doborât din pricina mândriei; că am fost îndepărtați de la bunătățile raiului și am ajuns să fim conduși de diavol; că Fiul lui Dumnezeu și Cuvântul, prin milostivirea milei Sale, a plecat cerurile și S-a pogorât, a locuit în Fecioară și S-a făcut om; că ne-a arătat chipul de a ne sui la cer, prin vietuirea Sa, prin smerenia Sa mai cu seamă, prin postul, prin îndepărtarea de rele și prin celelalte fapte ale Lui; că a pățimit, a înviat și S-a suit iarăși la cer; că a trimis pe Sfântul Duh... Acesta a fost la început gândul Ziditorului. Prin cele spuse s-a arătat care este scopul Triodului” (*Triod*, ed. cit., p. 11);

⁵ *Triod*, ed. cit., Sinaxarul Duminicii Vamesului și Fariseului, p. 11;

o unitate indisolubilă. Primele două (a vamesului și fariseului și a fiului risipitor) propun pregătirea duhovnicească a creștinului în vederea postului, iar ultimele două (a lăsatului sec de carne și a lăsatului sec de brânză) creează deprinderea postirii. Sinaxarul Duminicii Vamesului și Fariseului, lămurește semnificația acestei perioade premergătoare Postului celui Mare, zicând: „Aceste trei sărbători: a Vamesului și a Fariseului, a Fiului risipitor și a Înfricosătoarei Judecăți, au fost asezate de Sfinții Părinți ca un fel de veghere și îndemn, ca să ne pregătim și să fim gata pentru nevointele duhovnicești ale Postului, lepădând deprinderea noastră cea ticăloasă”⁵

1. Duminica Vamesului și a Fariseului – îi îmbie creștinului spre întrupare virtutea smereniei, îndemnându-l în același timp la părăsirea slavei desarte. Căutând o sintetizare a mesajului duhovnicesc al acestei duminici, vom spune că primele arme ale virtuții sunt smerenia și căința. Pentru a începe lupta postului bine înarmați, credincioșii trebuie ca încă de la începutul perioadei Triodului să se desăvârșească în smerenie, recunoscându-se în vames, imitându-i smerenia, dar fugind de păcatele sale, în același timp imitând virtuțile fariseului, fugind însă de mândria lui. Smerenia, calitate morală atât de desconsiderată astăzi, rămâne totuși actuală, și aceasta datorită faptului că însuși Dumnezeu este smerit. Părintele Schmemmann zice în acest sens că „Dumnezeu este smerit pentru că este perfect; smerenia Sa este slava Sa și sursa adevăratei frumuseți, perfectiuni și bunătăți”⁶. Smerenia este, iată, semn al perfectiunii și în nici un caz, omul smerit nu este ignorantul sau incompetentul⁷.

Imnografia Duminicii îndeamnă nu numai la smerenie, ci și la toate celelalte aspecte ale vieții duhovnicești, pe care aceasta le implică:

⁵Alexander Schmemmann, *op. cit.*, p. 21;

⁷*Ibidem*, p. 20. Cu toate acestea, în societatea de azi putem sesiza o îndepărtare de la înțelesul autentic al smereniei și smeririi, lumea contemporană fiind din ce în ce mai străină de duhul smereniei, iar omul „modern”, departe de a se smeri în relația sa cu Dumnezeu-Perfectiunea, are foarte adesea tendința autonomizării;

⁸„...fratilor, totii să ne smerim cu suspinuri și cu tânguiri, să batem cugetul, ca la judecata cea vesnică să ne arătăm credincioși nevinovați, dobândind iertare” (*Triod*, ed. cit., Duminica Vamesului și a Fariseului, Utrenia, *Icosul*, p. 10);

străpungerea inimii⁸, necesitatea rugăciunii stăruitoare și fierbinti⁹, precum și ferirea de a judeca pe aproapele¹⁰.

La slujba Vecerniei, în cadrul rânduiei Litiei, îndată după binecuvântarea pâinilor, se citește din Epistolele Apostolilor. De asemenea, Triodul menționează la Vecernia acestei duminici că se cuvine a ști că „slujba sfântului care cade în duminica aceasta și în duminica Fiului Risipitor se pune vineri la Pavecernită”. Numai dacă în această duminică cade un sfânt mare sau Praznicul Întâmpinării Domnului, atunci slujba lui se cântă obisnuit atât la Vecernie, cât și la Utrenie¹¹. Regula aceasta se păstrează pentru toate duminicile Postului celui Mare.

La Utrenie, după citirea Sfintei Evanghelii începe cântarea troparelor: „*Usile pocăinței* deschide-mi mie Dătătorule de viață...”, „*În cărările mântuirii* îndreptează-mă Născătoare de Dumnezeu...” și „*La multimea faptelor mele celor rele* cugetând eu ticălosul, mă cutremur de înfricosată și a judecării, ci îndrăznind spre mila milostivirii Tale, ca David strigă tie: Miluiește-mă Dumnezeule după mila Ta...”, rânduială ce se va păstra în toate duminicile Postului, până la Paști. Aceste imne specifice perioadei Postului Mare, evocă intrarea în Rai, a cărui ușă închisă de Adam este deschisă din nou prin pocăință¹². După Doxologia mare, la mănăstiri se săvârșeste obisnuita Litie, la care se cântă Slavă...¹³ și acum..., stihira Evangheliei de la Utrenie. După otpustul Litiei începe a se citi învățătura Cuviosului Teodor Studitul (rânduială care se va continua și în celelalte duminici premergătoare Postului Mare), cântându-se la sfârșit Troparul Cuviosului: „Îndreptătorule al Ortodoxiei...”. O altă particularitate liturgică la care se referă Triodul este aceea că din această duminică și

⁹ „să nu ne rugăm ca fariseul fratilor, că cel ce se înalță pe sine se va smeri, ci să ne smerim înaintea lui Dumnezeu ca vamesul prin postire, strigând: Dumnezeule milostiveste-Te spre noi păcătoșii (*Triod*, ed. cit., Duminica Vamesului și a Fariseului, Vecernia, la Doamne strigat-am, stihira 1, p. 5);

¹⁰ „Să fugim de grăirea cea trufasă și înrăutătită a fariseului și să ne învățăm smerenia vamesului cea prea bună...” (*Triod*, ed. cit., Duminica Vamesului și a Fariseului, Utrenia, Svetilna, p. 14);

¹¹ A se vedea indicațiile din *Triod* de la sfârșitul Vecerniei Duminicii Vamesului și Fariseului, p. 6-7;

¹² Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat- Mistagogia timpului liturgic-*, trad. diacon. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 297;

până la Duminica Tuturor Sfintilor, toate cele 11 stihiri ale Evangheliilor de la Utrenie, se cântă în pridvor, la Litia Utreniilor, după cum am mai menționat¹³.

Săptămâna ce urmează acestei duminici este una a dezlegării la toate felurile de mâncare, inclusiv miercurea și vinerea¹⁴.

2. Duminica Fiului risipitor – atrage atenția asupra înstrăinării noastre de Dumnezeu și a risipirii darurilor divine, dar și asupra reînținerii cu credință și nădejde la Părintele Cereșc, precum și a reasezării noastre de către Acesta în demnitatea de fii. Duminica aceasta a fost așezată de dumnezeiestii Părinți pentru ca păcătoșii să nu cadă în deznădejde privinduse pe ei, ci să dobândească curaj trecând la practica efectivă a căinței cu certitudinea că Dumnezeu le va dărui iertarea Sa¹⁵.

Sinaxarul acestei Duminici vine să ne lămurească și mai bine așezarea temei căinței înaintea Postului. Din el rezultă că ea a fost așezată de Sfintii Părinți pentru ca păcătoșii să nu cadă în deznădejde văzându-se pe ei, ci să dobândească curaj trecând la practica efectivă a căinței și a virtuților legate de ea cu certitudinea că Dumnezeu le va da milostivirea Sa, venind în întâmpinarea tuturor celor ce se pocăiesc fierbinte¹⁶. Condacul Duminicii afirmă în acest sens: „De la părintească slava Sa, depărtându-mă neînțelepteste în răutăți am risipit bogăția ce mi-ai dat. pentru aceasta, glasul

¹³ A se vedea indicațiile din *Triod* de la sfârșitul Utreniei Duminicii Vamesului și Fariseului;

¹⁴ Rostul acestor dezlegări este desigur unul pedagogic, acela de a permite viitorilor postitori să-și întărească trupul, să înmagazineze forțe noi pentru lupta postirii. *Tipiconul Sfântului Sava* explică așezarea acestei dezlegări în săptămâna Vamesului și Fariseului din următoarea perspectivă: „În această săptămână postesc de trei ori blestemați armeni cu urâtul lor post ce se numeste de dânsii a lui Artigurie iar noi, monahii, în fiecare zi, chiar și Miercuri și Vineri, mâncăm brânză și ouă în ceasul al nouălea, iar mirenii mănâncă carne, răsturnând astfel dogma acestui fel de eres al aceloră” (Sf. Sava cel Sfânt, *Tipiconul*, Editura „Bucovina Istorică”, Suceava, 2002, p. 457);

¹⁵ Căinta și reînținerirea, atât de necesare pentru reabilitarea noastră de către Părintele cereșc, ne sunt prilejuite de Biserică în Sfânta taină a Spovedaniei. Însă pentru a dobândi iertarea, este necesară *metanoia*- *schimbarea minții*, adică o modificare pozitivă în structura intimă a existentei noastre. Acesta este sensul unei pocăințe sincere și numai ea ne poate prilejui iertarea. Ori ciclul liturgic la Triodului are ca și tematică centrală tocmai pocăinta. Caută să ne-o prilejuiască pentru a putea fi reasezați în demnitatea de fii;

¹⁶ A se vedea *Sinaxarul* Duminicii Fiului risipitor, *Triod*, ed. cit., p. 21;

desfrânatei aduc tie: Gresit-am înaintea Ta Părinte îndurate. Primeste-mă pe mine cel ce mă pocăiesc, si mă fă ca unul din slujitorii Tăi”¹⁷

O particularitate liturgică a acestei duminici o reprezintă cântarea la Utrenie a *Polieleului*, iar după Polieleu a nostalgicului psalm 136: „*La râul Babilonului...*”, psalmul înstrăinării omului de Dumnezeu si abia după aceea a *Binecuvântărilor Învierii*. Rânduiala aceasta se va păstra până la intrarea în Postul Mare (respectiv si în Duminica Înfricosătoarei Judecăți, si în cea a Izgonirii lui Adam din Rai). Textul complet al acestei piese liturgice este următorul: „La râul Babilonului acolo am sezut si am plâns, când ne-am adus aminte de Sion. În sălcii, în mijlocul lor, am atârnat harfele noastre. Că acolo cei ce ne-au robît pe noi, ne-au cerut nouă cântare, zicând: Cântati-ne nouă din cântările Sionului. Cum să cântăm cântarea Domnului în pământ străin? De te voi uita, Ierusalime, uitată să fie dreapta mea! Să se lipească limba mea de grumazul meu, de nu-mi voi a duce aminte de tine, de nu voi pune înainte Ierusalimul ca început al bucuriei mele”(vs. 1-6). Desi psalmul acesta face referire la contextul istoric al robiei babilonice a evreilor, în imnografia bisericească, el a fost asezat cu un sens exclusiv eshatologic, căci Ierusalimul, atât de râvnit, este chip al veacului viitor, al Ierusalimului ceresc în care fusese asezat prin creatie. Plânsul, ca urmare a aducerii aminte de „Sion”, este imaginea desăvârșită a omului înstrăinat de scopul existentei sale. Starea aceasta este una a robiei, lucru exprimat limpede în versul psalmului. „Cântarea Sionului” nu este compatibilă cu starea de robie duhovnicească în care s-a asezat omul prin cădere. De aceea psalmistul întreabă retoric: „Cum să cântăm cântarea Domnului în pământ străin?”. Cântarea Sionului poate izvorî numai din bucuria prezentei, din împărtășirea de bunătățile Ierusalimului ceresc. În starea omului căzut, Sionul e doar amintire, icoana unui bun avut, dar risipit prin nesocotintă. „Aducerea aminte de Sion” rămâne imperativ întru redobândirea bunătăților risipite, „început al bucuriei mele”- cum zice psalmistul. Tocmai de aceea, „uitarea Ierusalimului” este semn al mortii spirituale, fiind atât de aspru sanctionată de psalmist.

O altă particularitate liturgică a **săptămânii** ce începe cu Duminica **Fiului Risipitor** este aceea că „nu se mai cântă **Aliluia** (la Utrenie -

¹⁷ *Triod*, ed. cit., Duminica Fiului risipitor, Condacul, p. 20;

n.n.). De asemenea se lasă, din Psaltire, o catismă de la Utrenie și (aceasta) se citește la Vecernie. Nu se citesc nici Mijloceasurile și nici Canonul de rugăciune ale Prea Sfintei Născătoarei de Dumnezeu de la Pavecerniță. Iar Pavecernita se citește cea mică. În această săptămână se citește în fiecare zi, la Utrenie, cuvântul sfânt al lui Macarie despre Patruzecime și despre Cincizecime¹⁸

- **Sâmbăta** de la sfârșitul săptămânii Fiului Risipitor (dinaintea Duminicii Înfricosatei Judecâți) este rânduită pentru „pomenirea tuturor celor din veac adormiți”¹⁹, cunoscută și sub denumirea de „mosii de iarnă”. De fapt, toate sâmbetele Postului Mare, adună rugăciunea comunitară a Bisericii biruitoare (adică a celor adormiți întru nădejdea vieții vesnice). Aceasta întrucât „fiecare sâmbătă e în realitate o imitare a Sâmbetei Mari iar moartea creștinilor e o icoană a sederii lui Hristos în mormânt”²⁰. Lucrul acesta îl subliniază și textul liturgic al zilei: „După scularea Ta din morți, Hristoase, moartea nu mai stăpânește pe cei ce au murit în dreapta credință. Pentru aceasta, ne rugăm cu de-adinsul. Odihnește în curțile Tale...pe tot omul ce a lucrat cele ale vieții cu credință, și la Tine, Dumnezeule, s-au mutat...și-i învrednicește pe ei Împărăției Tale celei cerești”²¹. Un alt imn liturgic afirmă în același sens: „Hristos a înviat, dezlegând din legături pe Adam cel întâi zidit și sfărâmând tăria iadului. Îndrăzniti dar, toți mortii, că s-a omorât moartea, s-a prădat și iadul împreună cu ea și a luat Împărăția Hristos Cel ce S-a răstignit și a înviat. Acesta ne-a dăruit nouă nestrîcăriunea trupului; Acesta ne va scula și pe noi și ne va dăruia învierea, și de slava aceea va învrednici cu veselie pe toți câți cu credință neabătută au crezut Într-însul cu căldură”²².

Privită prin prisma textelor citate mai sus, moartea nu mai este decât „un somn și un moment pascal de trecere sau mutare la viața vesnică”²³. Viața pe acest pământ devine astfel vremelnicie, în așteptarea vieții

¹⁸ *Ibidem*, p. 24-25;

¹⁹ *Ibidem*, p. 25;

²⁰ Makarios Simonopetrul, *op cit.*, p. 302;

²¹ *Triod*, ed. cit., Duminica Fiului risipitor, la Vecernie, la Doamne strigat-am..., stihira 3, p 25;

²² *Triod*, ed. cit., Sâmbăta lăsatului sec de carne, la Laude, stihira 4, p. 37;

²³ Makarios Simonopetrul, *op cit.*, p. 303;

desăvârșite, în Împărăție: „Veniti fratilor, toti mai înainte de sfârșit, ca văzând târâna...si neputinta firii noastre, să ne vedem sfârșitul si părțile vasului celui trupesc; si să vedem că praf este omul, mâncare viermilor si stricăciune; că uscate sunt oasele noastre si nici suflare nu au. Să ne uităm în morminte, ca să vedem unde este slava, unde frumusețea chipului, unde este limba care grăia frumos...Toate sunt pulbere si umbră”²⁴. Sinaxarul zilei explică semnificatia rugăciunilor pentru cei adormiti tocmai acum, zicând: „este potrivit să se facă astăzi pomenirea sufletelor, pentru că mâine (Duminica Înfricosatei Judecâți) se va prăznui a doua venire a lui Hristos; prin aceasta Biserica înduplecă pe...Dreptul Judecător, ca să se poarte față de sufletul lor cu obisnuita Sa milă si să le aseze întru desfătarea cea făgăduită...”²⁵. De altfel, rugăciunile pentru cei adormiti sunt dovada iubirii noastre față de ei si a purtării de grijă pentru sufletul lor. În sensul acesta, îndeamnă si Sfântul Ioan Gură de Aur: „Să purtăm grijă de sufletul celor ce au adormit. Să le dăm lor ajutorul ce li se cuvine, adică milostenii si prinoase, căci aceasta le aduce usurare, mare câștig si folos”²⁶. Adunarea în rugăciune în această sâmbătă a tuturor celor adormiti, este imaginea marii adunări eshatologice a tuturor oamenilor, morti si vii, înainte de judecată. Zice în acest sens textul liturgic: „O, înfricosătoarea Ta a doua venire, Doamne! Că venind în chipul fulgerului pe pământ, vei învia toată zidirea spre a fi judecată. Atunci pe cei ce au vietuit tie cu credință învrednicește-i să fie împreună cu Tine, întâmpinându-te”²⁷.

Tematica dezvoltată în imnografia acestei sâmbete constituie „o meditatie antropologică asupra naturii omului făcută după chipul lui Dumnezeu si menită să ajungă la asemănarea cu El, asupra demnității lui Adam, mijlocitor între cer si pământ, asupra căderii sale, a supunerii sale mortii si a mântuirii lui în Hristos”²⁸.

Rostul acestor pomeniri este si unul pedagogic, căci dezvoltă gândul la moarte, ori gândirea la moarte este nedespărțită de viața ascetică în care ne integrează perioada Triodului.

²⁴ *Triod*, ed. cit., Sâmbăta lăsatului sec de carne, la Laude, stihira 1, p. 37;

²⁵ *Triod*, ed. cit., Sâmbăta lăsatului sec de carne, Sinaxar, p. 32;

²⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel, Omilia a IV-a*, Editura Icos, 1998, p. 72;

²⁷ *Triod*, ed. cit., Sâmbăta lăsatului sec de carne, la Canon, Cântarea a 2-a, tropar 5, p. 29;

²⁸ Makarios Simonopetritul, *op. cit.*, p. 304;

Socotim deosebit de actual mesajul acestei zile liturgice, având în vedere contextul în care trăim, acela al unei lumi dominate de indolență în fața morții, cu oameni ce vor să pară a o sfida, crezându-se de cele mai multe ori învesniciti în existența lor terestră. Sâmbăta pomenirii celor adormiți vine să sublinieze tocmai realitatea morții, îndemnând la osteneală întru dobândirea autenticului existenței, a Împărăției lui Dumnezeu.

Sâmbăta aceasta are slujbă specială, începând de vineri de la Vecernie, și continuând cu slujba Utreniei, în cadrul căreia sunt pomeniți cei adormiți. Astfel, chiar de vineri seara „după apolisul Vecerniei, se face Panihidă pentru cei morți...”²⁹.

3. Duminica Înfricosătoarei Judecâți sau a Lăsăturii sec de carne. Tematica acestei Duminici îndreaptă atenția creștinului spre judecata finală a lumii, determinând astfel pocăința, mai ales într-o perioadă ca aceasta ce va urma (a postului).

Astfel, duminica aceasta, ce ne prezintă anticipat tabloul Înfricosatei Judecâți, se înscrie pe trei dimensiuni:

- continuarea logică a comemorării tuturor morților din ziua precedentă, anticipând adunarea finală a celor vii și a celor morți pentru judecată;

- completează referirea din duminica precedentă (a Fiului Risipitor), la Dumnezeu-Tatăl cel iubitor, evocând o altă însușire a Sa, anume dreptatea- criteriul ultim al Judecâții de apoi;

- deschide ce-a de-a doua parte a perioadei pregătitoare consacrată „pregătirii exterioare” în vederea Postului³⁰.

Problema eshatologică devine subiect de discuție tocmai acum în apropierea Postului tinând cont de faptul că funcția esențială a antropologiei eshatologice este de a ne face să vedem în ziua de fată, ajunul judecâții și apropierea sfârșitului. Fiecare clipă devine astfel prilej de pocăință „mai înainte de sfârșit” și prin urmare e virtual purtătoare a vesniciei³¹.

În textul liturgic la Triodului, la această Duminică, imnografia insistă asupra descrierilor detaliate a Judecâții, a răsunerii trâmbitei de pe urmă, a deschiderii mormintelor, a cărților deschise și a vădirii faptelor ascunse

²⁹ *Triod*, ed. cit., Sâmbăta în săptămâna lăsăturii sec de carne, p. 26;

³⁰ a se vedea Makarios Simonopetrul, *op. cit.*, p. 305;

³¹ *Ibidem*, p. 306;

ale fiecăruia, asupra strigătelor de spaimă a celor osândiți și a suferințelor lor în iad³². Criteriul Judecării va fi în primul rând dreptatea divină: „Acolo nimic nu te va putea ajuta, judecător fiind Dumnezeu: nici învățătura, nici meseria, nici mărirea, nici prietenul, fără numai puterea ta cea din fapte, suflete al meu”³³. Judecata, după cum precizează Sinaxarul Duminicii, nu se va referi la faptele exterioare: posturile, priveghețile, ci mai degrabă la faptele omului lăuntric: milostenia și compasiunea față de cei dreți și față de cei păcătoși³⁴. Iar textul liturgic ne îndeamnă zicând: „...asa să vietuim: pe cei flămânzi să-i hrănim, pe cei însetați să-i adăpăm, pe cei goi să-i îmbrăcăm, pe străini să-i aducem în casă, pe cei din temniță să-i căutăm...”³⁵. Aceasta este poate cea mai frumoasă caracterizare a iubirii. Iubirea creștină devine „imposibilitatea posibilă”, de a-l vedea pe Hristos în celălalt, oricine ar fi acesta. Iubirea însă, manifestată în relațiile dintre semenii, nu este nici o clipă „activism social” pentru că ea tintește „dincolo de această lume”, motivația sa aflându-se în Dumnezeu³⁶. Cei ce vor asadar să primească „cununa”, se vor osteni cu milostenia.

În rânduiala liturgică a Duminicii, sâmbătă seara la Litie, „se face citire din Faptele Apostolilor”³⁷, iar la slujba Utreniei Duminicii, după obisnuitele Catisme „se citește Cuvântul Sfântului Grigorie Teologul, în trei părți, despre iubirea de săraci...”³⁸.

Ca rânduială ascetică, Vecernia din seara Duminicii Înfricosatei Judecări marchează începutul osteneții pentru post, pentru că „se lasă secul de carne”. În săptămâna ce va urma, creștinii vor consuma numai ouă, toate produsele lactate și pește, chiar și în zilele de miercuri și vineri „păzind pravila celui între sfinți Părintelui nostru Nichifor Mărturisitorul, patriarhul Constantinopolului”³⁹. Sensul acestei Duminici și săptămâni este unul pedagogic: si anume, pe de o parte îl pregătește duhovnicește pe

³² A se vedea în acest sens textele *Triodului* la această duminică;

³³ *Triod*, ed. cit., Duminica lăsatului sec de carne, Utrenia, Canon, Cântarea 6, tropar 2, p. 44;

³⁴ *Triod*, ed. cit., Duminica lăsatului sec de carne, Utrenia, Sinaxar, p. 46;

³⁵ *Ibidem*, Vecernia, la Litie, Slavă..., p. 40;

³⁶ Vezi Alexander Schmemmann, *op. cit.*, p. 28-29;

³⁷ *Triod*, ed. cit., Duminica lăsatului sec de carne, Vecernia, p. 41;

³⁸ *Ibidem*, Utrenia, p. 41;

³⁹ *Ibidem*, p. 70;

credincios pentru Post (prin ritmul rânduiei liturgice), iar pe de lată parte îl deprinde cu practica postirii (prin abținerea de la carne). Imnul Triodului, zice în acest sens: „Strălucit-a nouă luminat ca niste zori razele pocăintei, luminând intrările dinaintea înfrânării”⁴⁰.

Săptămâna Înfricosatei Judecâți, în structura ei liturgică, începe să dobândească elemente specifice Postului: cântarea **Aliluia** la Utrenie și **rugăciunea Sfântului Efrem Sirul** la Pavecernită⁴¹. De asemenea, din luna a acestei săptămâni până în sâmbăta săptămânii a șasea, stihovanele Vecerniei și Utreniei din Octoih nu se mai zic, în locul lor cântându-se stihirile samoglasnice ale zilei, de la sfârșitul Triodului⁴².

Lunea la Utrenie după prima sedelnă din Octoih „se citește cuvântul Marelui Vasile, despre post”⁴³. În această luni „se mănâncă de două ori în zi”⁴⁴. **Miercuri și vineri** în această săptămână, „se cântă *Aliluia* și se fac metanii și seara și dimineata...și se ajunează după rânduială”⁴⁵, aceste zile fiind aliturgice. **Miercuri**, la finalul Utreniei se zice *Rugăciunea Sfântului Efrem Sirul* cu metanii și 12 închinăciuni, apoi îndată Ceasul întâi, „la care se citește învățătura pentru credință a Sfântului Teodor Studitul”⁴⁶. „Apoi Litie în pridvor și ecteniile pentru cei morți”. Ceasul al VI-lea are Paremie, fiind îndată urmat de *Obednită*. De asemenea, „în miercurea brânzei, seara, se citește Pavecernita mică și se cântă din Minei slujba sfântului ce se va întâmpla sâmbăta la rând: canonul și stihirile Vecerniei”⁴⁷. **Joi**, la Utrenie, după Sedelne, „se citește Cuvântul

⁴⁰ *Ibidem*, Săptămâna lăsatului sec de brânză, Marti, Utrenia, Canon, Cântarea 2, tropar 1, p. 56;

⁴¹ A se vedea indicațiile din *Triod* pentru această săptămână;

⁴² A se vedea indicațiile din *Triod*, ed. cit., p. 52;

⁴³ Vezi *Triod*, ed. cit., p. 52. Rânduiala citirii cuvântului Sfântului Vasile va continua și în zilele de marti, miercuri și vineri a acestei săptămâni;

⁴⁴ *Ibidem*, p. 55;

⁴⁵ *Ibidem*, p. 60;

⁴⁶ Acest cuvânt va fi continuat Vineri, în cadrul aceluiași moment al Utreniei (vezi *Triod*, ed. cit., p. 83);

⁴⁷ *Triod*, ed. cit., p. 70. Învățătura Triodului arată că în sâmbăta și duminica din săptămâna lăsatului sec de brânză, slujba din Minei nu se cântă, ci slujba sfinților prăznuiti în aceste zile „se cântă la Pavecernită mai înainte (precum am arătat - n.n.) sau când va vrea mai marele bisericii” (*Triod*, ed. cit., p. 84);

Sfântului Anastasie, igumenul din Muntele Sinai...⁴⁸. **Vineri** la Utrenie „se citește Cuvântul marelui Vasile despre post”⁴⁹. Urmează obisnuit Ceasul I, la care „se citește învățătura Cuviosului părintelui nostru Teodor Studitul”⁵⁰, și apoi Ceasul VI cu Paremie.

În Sâmbăta acestei săptămâni, se face pomenirea sfinților asceti (monahi)⁵¹. Pomenirea lor are și un scop pedagogic, în sensul unui mesaj adresat creștinilor din lume, întrucât „în timpul Postului Mare fiecare trebuie să se facă într-o oarecare măsură monah și să adopte pentru un timp limitat, chiar dacă-și duce viața în lume, modul de viață...al acestora...Chiar dacă nu toți se consacră fecioriei, fiecare trebuie să se străduiască, măcar în timpul Postului Mare, să vietuiască ca un monah, păzind înfrânarea, posturile, privegherile, rugăciunile, etc...”⁵². Sfinți asceti sunt apoi pomeniți „ca unii care au atins deja scopul propus de Postul cel Mare: întoarcerea în Rai și restaurarea naturii umane în urcusul ei spre îndumnezeire”⁵³. Corul ascetilor se aseamănă unui „nou rai” spre care trebuie să alergăm și noi, urmând virtuțile lor: „Cu strălucirile părinților luminându-ne, ca și într-un rai vesel acum intrând, din pârăul desfătării să ne îndulcim: vitejiile aceloră cu mirare socotindu-le, să urmăm virtuțile lor, strigând Mântuitorului: Cu rugăciunile lor, Dumnezeuule, fă-ne și pe noi părtași Împărăției Tale celei cerești”⁵⁴. Sinaxarul zilei din Triod, lămurește înțelesul acestei prăznuiri, zicând că „...purătorii de Dumnezeu Părinti...au pus înaintea noastră...pe toți bărbații și femeile care, prin multe nevointe și osteneli, au trăit cu cuviosie. Aceasta pentru că, prin pomenirea lor și luptelor lor, să ne facă să intrăm cu mai mult curaj în marea luptă a postului. Având ca pildă și călăuză viața lor și dobândind sprijinul și ajutorul lor, vom putea fi gata pentru luptele cele duhovnicești, mai cu seamă când ne gândim că și ei au avut aceeași fire ca și noi...În acest chip

⁴⁸ *Triod*, ed. cit., p. 71;

⁴⁹ *Ibidem*, p. 75;

⁵⁰ *Ibidem*, p. 83;

⁵¹ Triodul zice că „sâmbăta în săptămâna lăsatului sec de brânză se face pomenirea tuturor cuviosilor și de Dumnezeu purtătorilor Părinti, cei ce au strălucit întru nevointă” (*Triod*, ed. cit., p. 84);

⁵² M. Simonopetrul, *op. cit.*, p. 313;

⁵³ *Ibidem*;

⁵⁴ *Triod*, ed. cit., Sâmbătă, la Utrenie, Sedealna I, stihira 1, p. 76;

uitându-ne cu luare aminte la pilda vietii lor să săvârșim fiecare după putere multele și feluritele virtuți: mai întâi dragostea și depărtarea minții de lucrările și de faptele cele necuviincioase; apoi însuși postul; dar să nu postim numai de mâncări, ci să postim și cu limba, și cu ochii și, ... să ne oprim și să ne îndepărtăm de la orice faptă rea...⁵⁵ În rânduiala liturgică a acestei sămbete, la Pavecerniță, se citește „Canonul mortilor cel de rând al glasului, la cimitir”⁵⁶. La Utrenie, după Sedelne „se citesc cuvintele Sfântului Efrem despre Părintii cei ce s-au săvârșit, făcând trei părți”⁵⁷.

4. Duminica Izgonirii lui Adam din Rai sau a Lăsăturii sec de brânză - evocă momentul dramatic al căderii primilor oameni prin neascultarea de Dumnezeu și alungarea acestora din Rai. Păcatul, ca încălcarea a poruncii divine, a însemnat pentru oameni dar și pentru lume, un esec existential, în sensul neatingerii scopului pentru care au fost aduși la viață. Triodul glăsuiește astfel: „Făcătorul meu, Domnul, luând tărână din pământ și însufetindu-mă cu suflare de viață, m-a înviat și m-a cinstit a fi stăpânitor pe pământ tuturor celor văzute, și locuitor împreună cu îngerii. Iar Satana înșelătorul, lucrând cu sarpele ca printr-o unealtă, m-a amăgit prin mâncare și de mărirea lui Dumnezeu m-a osebit și m-a dat mortii celei mai de dedesupt în pământ”⁵⁸. Păcatul îl aruncă pe om în sfera materialității și al instinctualității: „De vesmântul cel de Dumnezeu tesut m-am dezbrăcat eu ticălosul...și m-am îmbrăcat acum...cu haine de piele (a se înțelege cu instincte - n.n.); căci m-am osândit a mânca prin sudori pâine cu muncă și pământul a fost blestemat să-mi rodească spini și pălămidă”⁵⁹. Existenta omului pe pământ devine exil⁶⁰. Păcatul ca neascultare are conotații cosmice: „Soarele razele și-a ascuns, luna cu stelele în sânge s-au schimbat, muntii s-au înfricosat, dealurile s-au cutremurat, când s-a închis raiul iesind Adam, cu mâinile bătându-și fata”⁶¹.

⁵⁵ *Ibidem*, Sinaxar, p. 94;

⁵⁶ *Ibidem*, p. 87;

⁵⁷ *Ibidem*, p. 88;

⁵⁸ Idem, Duminica Lăsăturii sec de brânză, Sâmbătă seara, Vecernia, la Doamne strigat-am, stihira 1, p. 99;

⁵⁹ *Ibidem*, stihira 2, pp. 99-100;

⁶⁰ vezi în acest sens Alexandre Schmemmann, *op. cit.*, p. 31;

⁶¹ *Triod*, ed. cit., Duminica Lăsăturii sec de brânză, Sâmbătă seara, Vecernia, la Litie, la Slavă..., p. 101;

Imnografia duminicii continuă, prezentându-ne imaginea lui Adam, plângând în fata portilor închise ale Raiului: „Raiule preacinstite, podoaba cea frumoasă, locasul cel de Dumnezeu zidit, veselia cea nesfârșită și desfătarea, mărirea dreptilor...și sălășluirea sfintilor, cu sunetul frunzelor tale roagă pe Ziditorul tuturor, să-mi deschidă usile pe care cu neascultare le-am închis; și să mă învrednicesc de a mă împărtăși de pomul vieții și al bucuriei, cu care mai înainte întru tine m-am desfătat”⁶²

Această temă a Raiului, așezată acum la începutul Postului Mare ne descoperă această perioadă ca timp de întoarcere și restaurare prin Hristos, în demnitatea originară a lui Adam⁶³. „Călătoria virtuților s-a deschis. Cei ce voiti să vă nevoiti intrati, încingându-vă cu nevointa cea bună a postului. Că cei ce se luptă după lege, după dreptate se și încununează;...să ne luptăm împotriva vrăjmasului, ca un zid nesticat tinând credința, și ca un coif milostenia...Cel ce face acestea, va primi cununa cea adevărată de la Împăratul tuturor, Hristos, în ziua judecării”⁶⁴.

Aspectul material al păcatului primilor oameni a constat în gustarea din pomul oprit: „Scosu-s-a Adam din rai pentru mâncare...”-zice textul imnografic⁶⁵. În chip simbolic, putem afirma că originea păcatului stă în nepostirea celor dintâi oameni. Ori duminica aceasta, ce-si propune spre studiu momentul începutului istoriei umanității, este tocmai aceea a lăsăturii seculare, pentru începutul postirii. Noi cei ce suntem restaurati în Hristos, prin Moartea și Învierea Sa, am redescoperit postul ca ascultare, în vederea redobândirii Împărăției pierdute.

Pericopa evanghelică a duminicii ne propune două direcții: postul ca „zdrobire a inimii” și nu ca act fariseic, „de văzul lumii” și pe de altă parte iertarea semenilor. De altfel, duminica aceasta se mai numește și duminica iertării: „de veti ierta oamenilor greselile lor și Tatăl vostru cel din ceruri vă va ierta greselile voastre” (Matei 6, 14). A ierta înseamnă „a pune între mine și vrăjmasul meu iertarea lui Dumnezeu Însuși”. Ea devine astfel „crăpătura Împărăției cerești, deschisă către această lume păcătoasă și decăzută”⁶⁶.

⁶² *Ibidem*, la Doamne strigat-am, stihira 3, p. 100;

⁶³ M. Simonopetrul, *op. cit.*, p. 316;

⁶⁴ *Triod*, ed. cit., Duminica Lăsăturii seculare de brânză, Utrenia, la Laude, stihira 2, pp. 108-109;

⁶⁵ *Ibidem*, Vecernia, Stihovna, la Slavă..., p. 100;

Ca rânduială liturgică „slujba sfântului de la Minei (ce va cădea în această Duminică a Triodului - n.n.) se cântă la Pavcernită”⁶⁷. Duminică dimineata la Utrenie, între Polieleu și Binecuvântările Învierii „se începe citirea din cartea despre cele șase zile ale Facerii, a Sfântului Ioan Gură de Aur”⁶⁸. După Doxologia mare se face obisnuita Litie, în pridvor „la care se cântă *Slavă... „i acum... Stihira Evangheliei. Apoi Ceasul întâi”*⁶⁹. „... Din această Duminică până la 21 septembrie se părăsește Polieleul și se cântă numai la priveghelele praznicelor împărătești și la sfintii cei mari”⁷⁰.

- Intrarea în Postul Mare

Vecernia din seara acestei Duminici, împreună cu Pavcernita mică, marchează începutul Postului Mare. După săvârșirea acestor slujbe începe deplină postire de bucate, împreună cu postirea cea duhovnicească. Slujba Vecerniei îmbracă în prima ei parte (până după *Lumină lină...*) o formă solemnă, de praznic, sfintitii slujitori fiind îmbrăcați în vesminte luminoase (la această Vecernie, ca de altfel la toate celelalte Vecernii din Duminicile Postului se face și *Vohod*⁷¹), pentru ca apoi în partea a doua să ia înfățișarea unei „tristeti strălucitoare” (preotii îmbracă epitrahile de culoare stacojie), intrându-se în atmosfera Postului celui Mare. *Prochimenul* cel mare este unul specific perioadei care acum începe: „*Să nu întorci fata ta de la sluga ta; Când mă necăjesc degrab mă auzi, ia aminte spre sufletul meu și-l mântuiește pe el*”⁷². Comentând textul acestui *prochimen*, părintele Schmemmann, apreciază: „Stau în fata lui Dumnezeu, în fata slavei... Împărăției Sale. Realizez că aparțin acesteia, că nu am...un alt tel; realizez, de asemenea, că sunt exilat din acest cămin în întunericul și tristetea păcatului...Iar în cele din urmă îmi dau seama că numai Dumnezeu mă poate ajuta în această durere”⁷³. După

⁶⁶ Alexandre Schmemmann, *op. cit.*, pp. 32-33;

⁶⁷ *Triod*, ed. cit., p. 101;

⁶⁸ *Ibidem*;

⁶⁹ *Ibidem*, p. 109;

⁷⁰ *Ibidem*;

⁷¹ *Ibidem*, p. 111;

⁷² *Ibidem*, p. 111;

⁷³ Alexandre Schmemmann, *op. cit.*, p. 34.

Vecernie, în unele Biserici locale (de ex. în Biserica Greciei și în Biserica Rusiei), are loc *rânduiala iertării*, când toți cei prezenți în Biserică, preți și credincioși deopotrivă își cer cuvenita iertare, pentru a putea începe după cuviință vremea Postului celui Mare. După această Vecernie se mănâncă pentru ultima dată ouă, produse lactate și peste, până la miezul nopții.

Cristinel Iojă

Aspecte fundamentale ale misticii în teologia ortodoxă

Abstract

In Orthodoxy, the unity between theology and mystic, between dogma and spirituality, is fundamental, meaning that there can not exist a theology which is not mystical and a dogma without spirituality, an un-lived dogma. This is the reason why the doctrine of the Church is, at the same time, theological and mystical. The following study approaches not only the unity between dogma and spirituality, but also the main aspects of the theology, which have mystical implications, the Orthodox theology being a mystical one.

1. Unitatea dintre teologie și mistică, dogmă și spiritualitate în Ortodoxie

Perioada de formare a teologiei mistice coincide cu perioada de formare a teologiei dogmatice și acest fapt nu este întâmplător întrucât aceste două aspecte ale teologiei sunt în mod fundamental strâns legate între ele. Dacă teologia mistică oferă contextul pentru sesizarea nemijlocită a lui Dumnezeu care s-a revelat într-un mod maxim în Hristos, teologia dogmatică încearcă să întrupeze aceste sesizări în termeni obiectivi precisi care la rândul lor inspiră o înțelegere mistică, specific creștină a

Dumnezeului Treimic.¹ Cu toate acestea, în Occident teologia mistică și cea dogmatică sau spiritualitatea și teologia au fost separate în categorii ce se exclud reciproc.² Astfel, dacă în Răsăritul creștin întâlnim fidelitate față de *teo-logie*, în Occident începând cu Boetius și sfârșind cu Toma d' Aquino se îmbrățișează tot mai mult direcția *teo-logicului*; în secolul al IX-lea *teo-logicul* intră în regimul gramaticii, în secolul al XII-lea în cel al dialecticii iar în secolul al XIII-lea în cel al metafizicii, constituindu-se ca știință. Respingând în mânăstiri pe reprezentanții *teo-logiei* monastice, scolasticii au mutat *teo-logia* ca „știință” în universități, transformând-o într-un demers pur intelectual detasat de Sfânta Scriptură, de Sfânta Liturghie, de viața Sfințelor Taine etc. Prin acestea s-au pus bazele unui divorț între experiența emoțională a credinței și interpretarea ei intelectuală, între biografie și doxografie, „devotio” și „doctrina”, ce a condus la pendularea între scolastică și pietism, între rationalism și sentimentalism religios.³ Andrew Louth vorbind despre acest divorț dintre teologie și mistică, dogmă și spiritualitate arată că: „Un mod în care se manifestă divizarea în teologie îl constituie separația dintre teologie și spiritualitate, dezbinarea dintre gândirea despre Dumnezeu și mișcarea inimii către Dumnezeu. Este o separare între minte și inimă (...), o separație deosebit de dăunătoare în teologie pentru că ea amenință în chip fundamental întregul esafodaj al acesteia, atât în aspectul ei duhovnicesc, cât și în cel intelectual. Ruptă de mișcarea inimii spre Dumnezeu, teologia se găsește într-un gol – căci unde anume este obiectul ei? Unde este Dumnezeu, de Care se ocupă? Chiar dacă Dumnezeu ar putea fi atins de rațiune, chiar dacă teologia naturală ar fi posibilă, adevărata teologie n-ar putea fi niciodată restrânsă în limite atât de înguste”.⁴

¹ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine*, trad. Elisabeta Voichita Sita, Editura Deisis, Sibiu, 2002, pp. 11-12.

² Thomas Merton *Seeds of Contemplation*, Anthony Clarke, 1972, p. 197 apud Andrew Louth, *op. cit.* p. 12; Andrew Louth observă că unul din rezultatele acestui divorț dintre teologie și mistică este faptul că el tinde să fie transferat și în studierea teologiei Părinților Bisericii așa încât cine studiază patristica îl cunoaște pe Origen din tratatele *Despre Principii* și *Contra lui Cels* sau pe Grigorie de Nyssa din *Contra lui Eunomiu* dar nu îl cunoaște pe Origen cel din „omilii” sau „comentarii”, nici pe Grigorie al Nyssei cel din *Viata lui Moise* sau din *Omiliile la Cântarea Cântărilor*.

³ Diac. Ioan I Ică jr. *Teologia ca „deslusire a Tăineii”*, Prefață la Andrew Louth, *Deslusirea Tăineii*, trad. Mihai Neamtu, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 13.

⁴ Andrew Louth, *Deslusirea Tăineii*, p. 35.

Pentru teologia ortodoxă, în cult se întâlnește valoarea obiectivă și experimentală a dogmelor: „Locul dogmei în Ortodoxie a fost și a rămas cultul, căci în cult ea rămâne vie (...) Adevărul religios înainte chiar de a fi exprimat în formule dogmatice și în expuneri metodice, se mărturiseste prin imne, prin antifoane, prin doxologii, devenind el însuși imn, antifon, doxologie. Adevărul care a devenit astfel rugăciune doxologică, pregătește sufletul credinciosului pentru întâlnirea cu Dumnezeu. În ortodoxie nu se poate înțelege doctrina în afara liturghiei și cel ce nu este liturg nu poate fi teolog. Doctrina și liturghia se implică și se confirmă reciproc”.⁵ De aceea „...orice mistic care renunță la Liturghie – și împărtășire – este suspect”.⁶

Dacă Liturghia este separată de dogmă, ea devine un fel de operă de artă supusă subiectivismului uman iar când dogma este separată de Liturghie, ea nu mai este decât o construcție intelectuală, devenind un element de metafizică prin care gânditorul încearcă să pătrundă în esența misterului divin, pierzând însă legătura cu ceea ce trebuie să exprime. Datorită acestor consecințe ale detașării Liturghiei de dogmă, se poate ajunge la un proces în cadrul căreia omul să nu se mai schimbe profund în viața lui prin experiența eclezială a dogmei, ci să asimileze „taina” modului lui de înțelegere. „Liturghia și dogma sunt intim unite una cu alta. Liturghia este forma corporală a dogmei, iar aceasta este sufletul Liturghiei. Dacă se încearcă separarea lor, nici dogma și nici liturghia nu mai au semnificația lor reală”.⁷ Asadar Teologia și Mistica nu sunt în opoziție, nu se exclud ci sunt complementare în sensul că Teologia este Mistică și Mistica este Teologie. Doctrina Bisericii este deodată Teologie și Mistică și numai printr-o teologie mistică realizăm în mod conștient și real apartenența noastră eclezială. Nu se poate separa Teologia de Mistică, împărțindu-le după modelul occidental adică făcând din mistică un domeniu aparte, restrâns la acumularea unor informații sau doar apanajul unor oameni sau mai mult, aureola unor clerici fapt ce ar duce la separația dintre

⁵ Aurel D Grigoras, *Dogmă și cult private interconfesional și problema intercomuniunii*, „Ortodoxia”, nr. 3-4/ 1977, p. 354.

⁶ Prof. Dr. Nicolae Mladin, *Prelegeri de mistică ortodoxă*, Editura Veritas, Târgu Mures, 1996, p. 132.

⁷ Aurel D Grigoras, *op. cit.* p. 412.

duhovnici si preoti.⁸ Vladimir Lossky spune că „în traditia răsăriteană nu s-a făcut niciodată o distincție netă între Mistică și Teologie, între trăirea personală a tainelor dumnezeiesti și între dogma afirmată de Biserică”.⁹ Teologia și Mistica sunt în mod fundamental complementate, ele nu pot fi văzute decât împreună deoarece „dacă trăirea mistică este o punere în valoare personală a conținutului credinței comune, Teologia este o expresie spre folosința tuturor, a ceea ce poate fi încercat de fiecare”.¹⁰

În limbajul Părinților Bisericii de Răsărit, ambii termeni teologie și spiritualitate/mistică sunt redati în chip firesc prin același cuvânt, *theologie*. Theologia are un înțeles deopotrivă mai larg și mai restrâns decât notiunea noastră; e mai restrâns pentru că se limitează strict la o vorbire despre Dumnezeu și e mai larg pentru că theologia nu înseamnă numai învățătura despre Dumnezeu, despre Sfânta Treime, ci și contemplarea Treimii.¹¹ Altfel spus doctrina și experiența, teologia și mistică nu pot să existe în mod autentic una fără cealaltă; nu există mistică fără teologie iar teologia trebuie să fie mistică, teologia mistică fiind o teologie prin excelență. În acest context putem spune că reorientarea

⁸ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Pr. Dr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, 1993, p. 36. Despre consecințele acestei separații, a acestui divorț între teologie și mistică, dogmă și spiritualitate a se vedea și Hierotheos Vlachos, *Cugetul Bisericii Ortodoxe*, trad. Constantin Făgetan, Editura Sofia, București, 2000, pp. 121- 130.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Andrew Louth, *Deslusirea Tainei*, pp. 36-37; La Părinții Bisericii nu există ruptură între teologie și spiritualitate, nici o disociere între mintea care îl cunoaște pe Dumnezeu și inima care îl iubeste. *Liturghia* Sfântului Vasile cel Mare este rugăciune, tratatul său *Despre Duhul Sfânt* este teologie, deși acesta din urmă nu este lipsit de pasaje ce vorbesc despre extazul rugăciunii iar în cea dintâi, mintea preocupată să ea să exprime cu exactitate și claritate ceva; cele două aspecte însă nu pot fi separate. În Apus însă dacă iubirea și cunoașterea, la Ferișitul Augustin sunt ținute împreună, existând chiar o întrepătrundere între ele, odată cu Bernard, iubirea și cunoașterea sunt juxtapuse, iubirea fiind aspectul fundamental. Ruptura dintre minte și inimă este tot mai evidentată de scolastica medievală târzie prin Duns Scotus și Ockham, prin așa numita teorie despre cele două puteri ale lui Dumnezeu care a generat discuții ample și sterile ducând astfel tot mai mult la teoretizarea și abstractizarea teologiei. Împotriva acestei teologii nominaliste i-a atitudine Thomas de Kempis, unul dintre exponentii misticii afective în Occident. (*Ibidem*, pp. 39-40).

teologiei pe „experiență” apare ca o mutație fundamentală a teologiei ortodoxe contemporane, față de „teologia de școală” a secolelor XIX-XX, construită pe modelul occidental. Modelul autentic al teologiei ortodoxe contemporane este și trebuie să fie cel al teologiei patristice și bizantine, teologie inspirată din experiența eclezială, liturgică și mistico-ascetică a Bisericii. În Ortodoxie, tradiția liturgică și mistico-ascetică, cultul, icoanele, filocalia, nu sunt simple anexe cu rol de zidire sufltească a credincioșilor ci părți constitutive ale teologiei, sunt nu numai izvor, ci și criteriu al Ortodoxiei și ferment al înnoirii teologice.¹² Înțeleasă într-un mediu eclezial, unitatea dintre teologie și mistică, dogmă și spiritualitate constituie în Ortodoxie cadrul real al întâlnirii și colaborării noastre cu Dumnezeu, în Hristos, precum și fundamentul îndumnezeirii noastre, scopul final al misticii în teologia ortodoxă.

2. Asceză și Mistică – o relație necesară

Teologia ortodoxă afirmă că asceza este fundamentală pentru viața mistică, întrucât doar prin asceză se adâncește viața mistică a lui Hristos în om. Dacă la începutul procesului de desăvârșire predomină asceza, pe măsură ce omul înaintează în acest urcus spre desăvârșire, predomină mistică astfel încât prima fază este o fază ascetică prin excelență, iar faza ultimă este mistică prin excelență. Chiar dacă această împărțire este justificată, totuși nu putem delimita în mod precis urcusul omului spre îndumnezeire întrucât și în faza ascetică întâlnim anumite experiențe mistice și în faza mistică, asceza nu încetează; asceza și mistică împletindu-se pe întreg parcursul omului spre îndumnezeire, ele fiind, de fapt, două aspecte ale aceluiași proces de îndumnezeire a omului.¹³ Există asadar o unitate între asceză și mistică, o delimitare precisă între acestea două nu se poate face: „Am putea spune că limita asceticii înaintea până unde se opresc puterile și eforturile omenești de aici începând puterile dumnezeiești, deci domeniul misticii – deși puterile dumnezeiești lucrează și în domeniul asceticii, fără de care eforturile omenești rămân nule sau

¹² Pr. Prof. Ioan Ică și Diac. Ioan I. Ică jr. *Înnoirea în teologia ortodoxă contemporană: sens, probleme, dimensiuni, Introducere* la Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale*, trad. Pr. Prof. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 14.

¹³ Prof. Dr. Nicolae Mladin, *Prelegeri de mistică ortodoxă*, pp. 119-120.

sterpe”.¹⁴ Părintele Stăniloae arată că „legătura între nevointe și unirea tainică cu Dumnezeu este și mai strânsă decât cea dintre drum și țintă întrucât deși trăirea acelei uniri se înfăptuiește la capătul final al tuturor străduintelor ascetice, răsăritul ei în suflet începe de mai înainte, în cursul acelor nevointe.¹⁵ Comentând raportul dintre ascetică și mistică pe tot parcursul procesului de îndumnezeire a omului, Părintele Stăniloae arată că: „Ascetica indică partea activă a vieții spirituale, partea de cooperare pe care Dumnezeu ne-o cere nouă, silintele ce se cer din partea noastră; iar unirea tainică cu Dumnezeu, dimpotrivă, indică aspectul suportării pasive a lucrării harului în noi, inițiativele lui Dumnezeu pe care noi trebuie numai să le urmăm și care nu-i aparțin decât Lui. Desigur că aceasta nu înseamnă că eforturile ascetice nu sunt ajutate de har, nici că pasivitatea din faza unirii este inertie; ci numai că experiența spirituală nu-și are izvorul în puterile spirituale umane, ci exclusiv în Dumnezeu, pe când eforturile ascetice se datorează și numai contribuției active a puterilor sufletesti ale omului”.¹⁶ Totuși asceza duce în mod natural spre o experiență mistică tot mai desăvârșită așa încât mistica devine în același timp temelie și scopul ascezei¹⁷, lucrarea lui Dumnezeu cuprinzând și desăvârșind în mod sinergic lucrarea omului. Asceza nu este cauza misticii ci condiția ei.¹⁸ Cu toate acestea, asceza și mistica constituie unul și același act duhovnicesc, în mistica răsăriteană neexistând vreodată o separare între acestea două sau vre-o confuzie „căci n-a existat niciodată uniune mistică fără pregătire ascetică și nici o pregătire ascetică fără tendința finală a unirii și viziunii mistice. De aceea nici nu se poate trata separat despre treptele de ascensiune ale asceticii – purificare, iluminare și contemplare

¹⁴ Ioan G Savin, *Mistica și ascetica ortodoxă*, Editura Tipografiei Eparhiale Sibiu, 1996, p. 50.

¹⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 7; „Dacă tînta spiritualității creștine este viața tainică, de unire cu Dumnezeu, calea spre ea cuprinde urcusul care duce spre acest pisc. Ca atare, calea aceasta, pe de-o parte, se deosebește de acel pisc, pe de altă parte, stă cu el într-o legătură organică, așa cum stă urcusul muntelui cu piscul său”

¹⁶ *Ibidem*, p. 8.

¹⁷ Pr. Dr. Nicolae Mladin, *Prelegeri de mistică ortodoxă*, p. 129.

¹⁸ *Ibidem*, p. 122.

– ele fiind cuprinse în același act al unității teandrice, în care omul singur nu poate urca nici o treaptă și nu poate face nici un pas, dacă Dumnezeu însuși nu i-a întins scara de lumină și har pe care să se poată începe urcusul”.¹⁹

Pe tot parcursul acestui proces, iese în evidență caracterul hristologic și eclesiologic al ascezei ortodoxe în sensul că Hristos nu este numai modelul spre care tinde asceza creștină, ci este și Cel ce se nevoiește împreună cu noi, Cel ce postește împreună cu noi, se roagă împreună cu noi, priveghează împreună cu noi fiind mereu activ în viața noastră așa încât asceza apare ca o prelungire a lui Hristos care este lucrător în viața creștinilor. Caracterul eclesiologic al ascezei ortodoxe vizează faptul că nimeni nu își ia asupra sa o osteneală ascetică fără să fie în legătură cu rânduiala Bisericii, sau fără să fie încredințat unui duhovnic care, în cele din urmă, întruchiează tradiția ascetică și mistică a Bisericii. Caracterul eclesiologic al ascezei transpune și din exercitarea ei în funcție de anul bisericesc și de rânduielile cultice ale Bisericii; o asceză care nu este integrată liturgic, în Biserică, nu este decât o osteneală fără finalitate, un individualism care urmărește în mod sectar și prin forțele proprii câștigarea desăvârșirii, făcând abstracție de darurile mântuitoare ale lui Dumnezeu prezent în Biserică. Creștinul în efortul său ascetic nu este un izolat, un înșingurat ci o ființă care este încadrată liturgic și eclesial într-un efort comun cu întreaga comunitate spre îndumnezeire.

Ioan G Savin arată strânsa legătură care există între asceză și har, evidențiind faptul că dinamica desăvârșirii nu stă doar în puterile omului. El face o delimitare strictă în acest sens între mistica creștină răsăriteană și mistica precreștină și cea necreștină: „Această strânsă legătură între asceză și har este trăsătura caracteristică a misticii creștine spre deosebire de mistica precreștină ca și de cea necreștină. În creștinism nu există asceză pentru ea însăși, după cum nu există mistică fără asceza care să o pregătească (...) În aceasta stă și deosebirea dintre mistica creștină și cea păgână care credea că prin anumite procedee naturale care stau la dispoziția și în puterea omului, se poate aborda sfera divinului, fără ajutorul special al grației divine, căpătat prin efortul ascetic al insului. „Extazul”

¹⁹ Ioan G Savin, *op. cit.* p. 51.

după misticii necrestini, se poate învăța, se poate deprinde și dobândi, prin exercitarea puterilor naturale ale sufletului, combinată cu exercitarea adecvată a trupului; fără necesara contribuție a harului. ²⁰ „î uneori, chiar fără această exercitare specială a corpului, extazul fiind dobândit numai prin efortul spiritului. În creștinism, efortul ascetic este indispensabil extazului mistic, iar acesta nu e posibil decât în virtutea câștigării harului”.²⁰

Mistica și asceza vizează nu numai sufletul, nici numai trupul, ci omul în integralitatea ființei sale. Pentru teologia ortodoxă trupul nu este separat de suflet și asemenea sufletului, caută să exprime prin lucrarea lui caracterul unic al persoanei umane.²¹ Distincția între trup și suflet nu este una ontologică, de ființă, ci una de lucrare referindu-se la modul în care fiecare posedă și manifestă, exprimă, această ființă. De aceea în ceea ce privește asceza trupului, teologia răsăriteană nu tinde spre anihilarea lui ci spre valorificarea, spiritualizarea și înduhovnicirea energiilor contrare din el, reorientându-le pe aceste spre o intencionalitate pozitivă. Astfel prin asceză se urmărește transformarea mișcărilor trupesti irrationale, potrivnice firii, în mișcări racionale și în conformitate cu vocația omului de a ajunge la asemănarea cu Modelul său Iisus Hristos. Prin asceză trupul trece din starea de pătimire, în starea de nepătimire, scopul ascezei fiind biruirea spiritului prin trup așa încât acesta să fie pătruns tot mai mult de elementul duhovnicesc. Părinții Bisericii au vorbit despre participarea trupului la viața duhului, așa încât acesta devine folositor duhului și fundamental prin nevointele ascetice în procesul îndumnezeirii.²² Asadar între mistică și ascetică există o legătură indisolubilă, acestea nefiind decât două aspecte ale unicului proces de îndumnezeire a omului în integralitatea ființei sale care are loc prin har și în legătură cu comunitatea, fapt ce implică aspectul hristologic și eclesologic al ascezei și al misticii în teologia ortodoxă.

3. Aspectul gnoseologic și personalist al misticii ortodoxe

Plecând de la afirmația Sfântului Evanghelist Ioan „pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut vreodată” (I Ioan 4, 12) pe de-o parte și „pe Dumnezeu

²⁰ *Ibidem*, pp. 20-21.

²¹ John Chryssavgis, *The Resurrection of the Body According to Saint John of the Ladder*, „Greek Orthodox Theological Review”, vol 30, nr. 4/ 1985, p.448.

²² George C Papademetriou, *The Human Body According to Saint Gregory Palamas*, „Greek Orthodox Theological Review, vol 34, nr. 1/ 1989, p. 8.

„Îl vom vedea așa cum este” (I Ioan 3, 2) sau „Cuvântul s-a făcut trup” (Ioan 1, 14), teologia răsăriteană a făcut distincție încă de la începuturile ei, între ființa lui Dumnezeu care este incognoscibilă și între energiile lui Dumnezeu prin care Acesta ni se comunică nouă, îndumnezeindu-ne. Deci, Părintii Bisericii au înțeles întotdeauna prin „vederea lui Dumnezeu”, nu o vedere a esenței divine, ci a luminii slavei lui Dumnezeu; distincția fundamentală pe care ei o vor face fiind aceea între creat și necreat și nu în mod simplu între sensibil și inteligibil după modelul platonian. Mistica „vederii lui Dumnezeu” dobândește un caracter gnoseologic și antinomic deoarece Dumnezeu fiind necreat este în același timp, în ființa Sa, dincolo de material și spiritual, dar prezent prin energiile Sale necreate în amândouă aceste elemente fără însă să se identifice cu ele. În acest context, s-a pus în mod legitim întrebarea dacă această „vedere a lui Dumnezeu” este rezervată exclusiv vieții vesnice sau dacă este posibilă încă de aici, de pe pământ?

Dezvoltarea creștinismului la început a avut loc într-o atmosferă eshatologică bazată pe afirmațiile Mântuitorului Hristos că Împărăția lui Dumnezeu este aproape și pe afirmațiile Sfântului Pavel care la început credea că va fi în viață la venirea Împărăției iar mai pe urmă interiorizează eshatologia așa încât, mântuirea, deși este proiectată în viitor, este deja prezentă.²³ Plecând de aici, în primele două secole creștine, atât Sfântul Teofil al Antiohiei cât și Sfântul Irineu al Lyonului dezvoltă în scrierile lor o concepție eshatologică a vederii lui Dumnezeu. Aceasta este legată atât la Sfântul Teofil al Antiohiei cât și la Sfântul Irineu al Lyonului de ideea nescricăciunii având totodată o pronunțată amprentă eshatologică, întrucât „vedere” înseamnă împărtășire de Dumnezeu, „izvorul” vieții vesnice și al întregii existente.²⁴ Prin Clement Alexandrinul și Origen se poate vorbi de „vederea lui Dumnezeu” din perspectiva misticii

²³ Jean Boesse, Jacques Lacoudre, *Părintii greci și latini*, în vol. *Enciclopedia doctinelor mistice*, coordonator Marie-Madeleine Davy, vol I, Editura Amarcord, Timisoara, 1997, p. 290.

²⁴ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. Maria Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu, 1995, pp. 23-34. Despre obiectele aduse acestei cărți a lui Vladimir Lossky atât de către teologii apuseni cât și răsăriteni, precum și accentele ei pozitive, a se vedea studiul introductiv al acestei cărți: Diac. Ioan I Ică jr, *Vl. Lossky și vederea lui Dumnezeu*, pp. XL-XLV.

intelectualiste înregistrându-se astfel o distantare semnificativă față de viziunea gnoseologică a Sfântului Irineu. Clement Alexandrinul propunând o contemplație care „se prezintă mai întâi sub o formă care nu este liberă de aporturi străine creștinismului”²⁵ se distanțează de experiența Bisericii de până atunci în ceea ce privește contemplația. Contemplativul în gândirea lui Clement ar alege fără ezitare cunoașterea lui Dumnezeu în detrimentul mântuirii vesnice cu toate că acestea sunt identice, gnoza fiind mai presus de mântuire²⁶. În acest caz, se poate constata o sciziune evidentă între Dumnezeu cel viu al Bibliei și Dumnezeu al contemplației platoniciene, sciziune care rupe însăși integralitatea fericirii vesnice.²⁷ Mistica lui Origen este centrată pe Cuvântul divin și acest Cuvânt este perceput prin Scripturi: „Înțelegerea Scripturilor nu este pentru Origen un simplu exercițiu academic, ci o experiență religioasă. Sensul găsit în Scriptură e primit de la Cuvântul lui Dumnezeu, și experiența descoperirii sensului Scripturilor este exprimată adeseori într-un limbaj mistic (...) Prin această adâncire în Scripturi, Origen intră tot mai adânc în comuniune cu Dumnezeu”.²⁸ Spre deosebire de Sfântul Grigorie al Nyssei și Dionisie Areopagitul, la Origen întâlnim o mistică a luminii, întunericul nefiind altceva decât o fază prin care trecem. El dezvoltă o concepție despre contemplație în care sufletul nu trece dincolo de el însuși și nu are de-a face cu un Dumnezeu incognoscibil.²⁹ Spre deosebire de Sfântul Grigorie al Nyssei care vorbește despre incognoscibilitatea lui Dumnezeu, Origen

²⁵ *Ibidem*, p. 44.

²⁶ *Ibidem*, p. 43.

²⁷ *Ibidem*, pp. 43-44.

²⁸ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine*, p. 98.

²⁹ *Ibidem*, p. 107. Henri Crouzel arată că Origen și Grigorie al Nyssei au fost adeseori opusi, atribuindu-i-se primului o mistică a luminii iar celui de al doilea o mistică a întunericului. Această situație, în opinia lui Crouzel are la bază motive doctrinare și istorice în sensul că mistică origenistă a luminii nu este exclusivă să fie influențată de polemica împotriva concepției montaniste a extazului ca stare de inconștientă, în timp ce mistică întunericului, în cazul Sfântului Grigorie de Nyssa, să fie, în parte produsul reacției acestuia împotriva neoarianismului lui Eunomie care afirma că natura divină poate fi definită în mod strict prin faptul că Tatăl este nenăscut. Cu toate acestea, dincolo de expresile divergente, Crouzel este de părere că experiența celor doi nu este atât de diferită (vezi *Origen, personajul-exegețului-omului duhovnicesc-teologul*, trad. Cristian Pop, Editura Deisis, Sibiu, 1999, pp. 183-184).

vorbesc despre „cunoașterea lui Dumnezeu”, despre „vederea lui Dumnezeu” înțelegând prin aceasta mai mult decât o cunoaștere intelectuală, o cunoaștere care duce la îndumnezeire, punând accentul pe dimensiunea transformatoare a acestei cunoașteri.³⁰ Totuși, vederea lui Dumnezeu la Origen se prezintă în cadrele unei doctrine intelectualiste, chiar și contemplatia mistică păstrează o dependență prea mare de aspectul intelectualist al contemplatiei platonice.³¹ Urcusul mistic pentru Origen trebuie să treacă prin *praktike* (făptuirea), lupta pentru nepătimire și iubire, *physike theoria*, adică contemplatia naturală, cunoașterea misterelor creației și *theologia* cunoașterea lui Dumnezeu în Logos-ul Lui.³²

Prin Sfântul Atanasie cel Mare și prin Părinții Capadocieni, mistica intelectualistă este depășită. Astfel pentru Sfântul Atanasie cel Mare vederea lui Dumnezeu apare ca o condiție necesară îndumnezeirii totale a omului, această vedere semnificând o anumită împărtășire de starea de nestricăciune, specifică gândirii Sfântului Irineu.³³ Prin Părinții Capadocieni, gnoza lui Clement și Origen este înlocuită cu comuniunea Dumnezeului Treimic³⁴, comuniune care nu se va mai exprima exclusiv în termenii cunoașterii. Acolo unde Clement și Origen vorbeau de gnoza sau contemplarea îndumnezeitoare, Sfântul Vasile cel Mare va vorbi de Sfântul Duh.³⁵ Sfântul Grigorie de Nazianz va vorbi de lumina Treimii, întinericul fiind pentru el ceva ce trebuie depășit, un obstacol în calea luminii.³⁶ La

³⁰ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine*, pp. 108-109.

³¹ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, p. 54. Cu toate acestea, Vladimir Lossky arată că pe lângă un „Origen intelectualist” descoperit în *Peri archon* și *Contra lui Cels*, există și un „Origen mistic”, înflăcărat și activ al comentariilor la *Cântarea Cântărilor*, la *Evanghelia după Ioan* și cel din *Omilii*. (*Ibidem*, p. 56) Andrew Louth arată că Cântarea Cântărilor era pentru Origen cartea despre piscul teologiei mistice: unirea sufletului cu Dumnezeu. Interpretând această carte biblică, Origen va lăsa pentru teologia mistică ulterioară, îndeosebi ideea celor trei stadii ale vieții mistice – cele trei căi numite mai târziu *purificare*, *iluminare*, *unificare* – și notiunea simțurilor spirituale ale sufletului. (vezi *Originile tradiției mistice creștine*, pp. 86-91).

³² Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, p. 46.

³³ *Ibidem*, pp. 59-60.

³⁴ Vezi Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven and London, Yale University, 1993, pp.40-73.

³⁵ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, p. 69.

³⁶ *Ibidem*, p. 71.

Sfântul Grigorie de Nazianz întâlnim pentru prima dată învățătura despre cunoasterea apofatică a lui Dumnezeu. În încercarea de a explica misterul Sfintei Treimi, Sfântul Grigorie se opreste în fata tainei. Dacă pentru Sfântul Grigorie de Nazianz, întunericul este cel ce ne separă de lumina Sfintei Treimi, pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, întunericul în care Moise a intrat pe muntele Sinai reprezintă un mod de comuniune cu Dumnezeu, superior contemplației luminii în care Dumnezeu s-a arătat lui Moise la începutul chemării sale în rugul care ardea și nu se mistuia.³⁷

Sfântul Grigorie al Nyssei îl are ca model pentru tratarea teologiei mistice pe Origen, însă temele pe care Origen le abordează apar la Sfântul Grigorie într-o altă lumină. Astfel, cele trei căi preluate de la Origen pe care le pune în legătură cu cele trei cărți biblice: Proverbe, Ecclésiast, și Cântarea Cântărilor, nu sunt văzute ca fiind strict succesive; ele fiind văzute nu atât trei etape cât trei momente ale apropierei sufletului de Dumnezeu, momente care se și întrepătrund³⁸ Tot spre deosebire de Origen care arată că pregătirea sufletului este de la întuneric spre lumină, Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește despre o cale de la lumină spre un întuneric tot mai adânc.³⁹ Etapele pe care sufletul le parcurge în urcusul lui pe treptele cunoașterii, începând cu lumea văzută, trecând la cea inteligibilă și culminând cu vederea luminii necreate a lui Dumnezeu care pentru Sfântul Grigorie este ceea ce el numește întunericul dumnezeiesc, au primit unele precizări în sensul numirilor ce s-a dat fiecăreia dintre ele. Lumina, norul și întunericul au fost identificate, în aceeași ordine cu faza purificării, a contemplării și a unirii. La Sfântul Grigorie, unirea este condiția cunoașterii lui Dumnezeu și nu invers și cu cât sufletul se uneste mai mult cu Dumnezeu, cu atât crește și dorința de apropiere de El, în înțelegerea tainei lui de neînțeles. În aceasta constă adevărata cunoaștere a Celui căutat, în a cunoaște prin aceea că nu cunoaște.

Prin Sfântul Chiril al Alexandriei este evidentiată în spiritul tradiției Sfântului Atanasie și prin aportul teologic al Părinților Capadocieni, ideea îndumnezeirii ca scop suprem al fiintelor create. Această îndumnezeire progresivă însoțită de cunoașterea din ce în ce mai desăvârșită a lui

³⁷ *Ibidem*, p. 77.

³⁸ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine*, p. 119.

³⁹ *Ibidem*, pp. 120-121.

Dumnezeu se realizează în viața sacramentală.⁴⁰ Spre deosebire de Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Chiril al Alexandriei ca și Sfântul Grigorie de Nazianz, nu vorbește de cunoașterea prin ignoranță ci vorbește de o cunoaștere în lumină a lui Dumnezeu.⁴¹ Dacă gândirea alexandrină prin Sfântul Chiril al Alexandriei este marcată de un accent pnevmatologic în sensul urcării omului spre unirea cu Dumnezeu, gândirea antiohiană prin Sfântul Ioan Gură de Aur este marcată de un accent hristologic urmând miscarea condescendentă a lui Dumnezeu și adaptând manifestările lui Dumnezeu facultăților fiintelor create.⁴²

Desi, gândirea Părinților Bisericii din secolul al IV-lea a reușit să curățească creștinismul de deviațiile intelectualiste ale lui Clement Alexandrinul și Origen, totuși influența celui din urmă continuă să se facă simțită mai ales prin intermediul lui Evagrie Ponticul. Scopul vieții mistice pentru Evagrie îl constituie activitatea supremă a minții sau intelectului. Pe culmea urcusului mistic, mintea nu iese din sine ci mai degrabă își realizează adevărata sa activitate contemplându-l pe Dumnezeu și împlinind astfel scopul pentru care a fost creată. Această învățătură a lui Evagrie a fost percepută de Biserică mai mult ca filozofie mistică decât ca teologie mistică.⁴³ Pentru Evagrie, manifestarea lui Dumnezeu are loc înăuntrul

⁴⁰ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, pp. 86-87.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 87-88.

⁴² *Ibidem*, pp. 88-89. Dacă școala antiohiană accentua umanitatea lui Hristos și înțelegea întruparea în termenii „inspiratiei”, școala alexandrină pune accentul mai mult pe divinitatea lui Hristos. Cu toate acestea, teologiile celor două școli erau complementare, nu antagoniste. Astfel, Sinodul al-IV-lea ecumenic a stabilit două aspecte hristologice fundamentale: a) realitatea și integritatea celor două naturi; b) unirea firii umane și a firii divine în Persoana preexistentă a Logosului, unire pe care, mai târziu, Leontiu de Bizanț o va numi enipostaziere.

⁴³ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine*, p. 156. Părintele Gabriel Bunge aduce anumite corecturi imaginii distorsionate pe care Evagrie o are în istoria Bisericii arătând că Evagrie nu este filozoful, ci prin excelență „monahul” din Kellia care nu are în centrul preocupărilor sale speculația cosmologică prezentă în *Kephalaia Gnostika* ci asceza prezentă în scrierile „practice”, meditația biblică asupra Cuvântului lui Dumnezeu prezentă în *scoliile exegetice* și mistică prezentă în tratatul *Despre rugăciune*. Astfel, în viziunea părintelui Gabriel Bunge, nu speculațiile cosmologice din *Kephalaia Gnostika* ne oferă cheia gândirii lui Evagrie, speculații care au ca și obiect contemplarea naturii și care contrapun o gnoză ortodoxă, gnozei heterodoxe, acestea fiind o încercare cifrată de a umple cu mijloacele intelectuale și speculative ale epocii, spațiul dintre asceza practică și

mintii (nous) si acest aspect este întâlnit si la Origen care se inspiră din Plotin, care la rândul său vorbește de Unul lăuntric. De aceea, putem spune că dificultatea si devierea gândirii lui Evagrie rezidă în faptul că se orienzează exclusiv asupra sufletului si intelectului cu o pronunțată tentă dezincarnatională după modelul lui Origen, care susținea că trupul este o temnită a sufletului. Ca si Origen, Evagrie împarte urcusul sufletului în trei faze folosind termenii praktike, physike si theologia. Astfel praktike este faza în care sufletul dezvoltă practica virtutiilor si pentru Evagrie presupune hesychia, viața linistită a monahului dar si viața de luptă cu demonii pentru a birui ispitele. Praktike este calea spre apatheia care începe cu pistis, credința. Physike este ca la Origen faza contemplatiei naturale iar theologia e cunoasterea Sfintei Treimi, contemplarea lui Dumnezeu în El însusi.⁴⁴ Unirea cu Dumnezeu pentru Evagrie devine posibilă prin rugăciune si anume prin „rugăciunea mintii”, rugăciune prin care mintea se află în unire ființială cu dumnezeirea⁴⁵ Tot sub influența lui Origen, pentru Evagrie nu există extaz, iesire din sine, dincolo de nous, nu există întuneric divin, cunoastere prin ignorantă. Sufletul este o deformare a intelectului care se îndepărtează de Dumnezeu, materializându-se. Sufletul redevine intelect prin contemplatie.⁴⁶

În timp ce Evagrie, sub influența lui Origen profesează o mistică intelectualistă, Macarie Egipteanul prin *Omiliile* sale evidentiază o spiritualitate experimentală; spiritualitatea *Omiliilor* macariene fiind una a inimii spre deosebire de Evagrie care evidentiază mai mult o spiritualitate

mistica teologică. Părintele Bunge scoate în evidență dimensiunea trinitară a misticii evagriene prin care acesta se dovedeste a fi un discipol fidel al Părintilor Capadocieni. (A se vedea mai pe larg Diac. Ioan I Ică jr. *Părintele Gabriel Bunge si dilemele exegezei evagriene: filologie sau/si congenialitate*, Studiu introductiv la Ieromonah Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducere*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, pp. 5-16; Ieromonah Gabriel Bunge, *Părintele duhovnicesc si gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, trad. Ioan I Ică jr. Editura Deisis, Sibiu, 2000, pp. 144-240).

⁴⁴ Andrew Louth, *Originile traditiei mistice creștine*, pp. 144-145. Despre cele trei trepte al cunoasterii lui Dumnezeu în gândirea evagriană a se vedea pe larg Ieromonah Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducere*, pp. 132-147; *Părintele duhovnicesc si gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, pp. 199-217;

⁴⁵ John Meyendorff, *Teologia bizantină*, trad. Pr Conf. Dr. Alexandru I Stan, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1996, p. 91.

⁴⁶ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, pp. 94-95.

a mintii. Macarie Egipteanul vorbește despre o vedere mistică a lui Dumnezeu în lumină, lumină care inundă sufletul și-l face chiar să se contemple pe el însuși.⁴⁷ Astfel, mistica Sfântului Macarie este opusul misticii lui Evagrie Ponticul, momentul experienței fiind central în această spiritualitate. Această experiență are un caracter afectiv, ea adresându-se mai puțin intelectului, cât sentimentului. Este o mistică a conștiinței harului, a divinului simțit, a harului aprins de Sfântul Duh în inimile oamenilor.⁴⁸ Astfel, antropologiei platonice și origeniste a lui Evagrie, Macarie îi opune ideea biblică despre om din care decurge o spiritualitate întemeiată sacramental prin care omul se uneste cu Hristos și prin care își îndumnezeiește întreaga sa existență și constituție. Rugăciunea evagriană a mintii este înlocuită prin Macarie de rugăciunea inimii înțeleasă ca centru și altar de taină al omului constituit din trup și suflet.

Între mistica intelectualistă a lui Evagrie și mistica sentimentului, mistica vieții conștiente a harului simțit a lui Macarie, o poziție de mijloc o ocupă Sfântul Diodoh al Foticeii. Prin el, mistica intelectului și mistica inimii se unesc deschizând calea unei spiritualității care va angaja natura umană în totalitate.⁴⁹ Diadoh al Foticeii sintetizează ceea ce era autentic ortodox în concepția lui Evagrie și în concepția lui Macarie, aducând la un loc ceea ce era adevărat în spiritualitatea inimii și în spiritualitatea intelectului; spiritualitatea sa fiind una a inimii fără a fi materialistă și a mintii fără a fi intelectualistă.⁵⁰ Mai mult, Diadoh al Foticeii risipește ambiguitatea tradiției macariene asupra problemei coexistenței lui Dumnezeu cu Satana în inima omului dar și este pe deplin de acord cu Macarie atunci când afirmă că creștini experiază în mod conștient și total și nu numai intelectual prezenta Duhului Sfânt în inimile lor.⁵¹

Cu Dionisie Areopagitul are loc sfârșitul dezvoltării teologiei mistice patristice întrucât cu el sunt abordate toate aspectele principale ale teologiei mistice răsăritene. El continuă linia Părinților Capadocieni, distincția între natură și energii constituind centrul gândirii sale teologice. Această

⁴⁷ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine*, pp. 159, 166.

⁴⁸ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, pp. 100-101.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 106.

⁵⁰ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine*, p. 172.

⁵¹ John Meyendorff, *op. cit.* p. 94.

distincție va servi drept bază dogmatică pentru elaborarea învățăturilor despre „vederea lui Dumnezeu” în teologia răsăriteană și bizantină ulterioară. Plecând de la această distincție fundamentală Dionisie Areopagitul va distinge între cele două căi de cunoaștere, teologia pozitivă sau contemplativă și teologia negativă sau apofatică care sunt necesare în procesul cunoașterii lui Dumnezeu.⁵² Cu toate acestea, pentru Dionisie, calea negativă este cea desăvârșită, Dumnezeu lui Dionisie nefiind Unul ca în filosofia plotiniană, ci Dumnezeu Treime de Persoane. Pe linia Sfântului Grigorie de Nyssa, pentru Dionisie, teoria⁵³ nu este culmea urcusului spre Dumnezeu, natura incognoscibilă a lui Dumnezeu o atinge în ignorantă, detasându-ne de toate teofaniile ei. Astfel întâlnim ca și la Sfântul Grigorie de Nyssa, tema întinericului divin.⁵⁴

Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul îndumnezeirea constituie ideea centrală a spiritualității sale. Pentru Sfântul Maxim primează nu gnoza ca și la Evagrie, ci agape, iubirea și prin aceasta, deși îl folosește intens pe Evagrie în scrierile sale, este mai aproape de Sfântul Grigorie de Nyssa și Dionisie Areopagitul decât de el.⁵⁵ Cu toate acestea, Sfântul Maxim are o poziție critică față de tipurile de speculații privind *extazul* așa cum este el întâlnit la Evagrie Ponticul, Sfântul Grigorie al Nyssei și Sfântul Dionisie Areopagitul. În ceea ce privește *extazul* lui Evagrie, Sfântul Maxim devine mult mai critic afirmând cu tărie că în unirea mistică, intelectul nu mai

⁵² În opinia lui John Meyendorff, Dionisie Areopagitul respinge ceea ce Origen spunea despre cunoașterea lui Dumnezeu în ființa Sa, deoarece cunoașterea se aplică doar fiintelor create iar Dumnezeu este deasupra acestora și chiar mai presus decât orice opoziție dintre ființă și neființă. Poate există totuși o unire cu Dumnezeu care în gândirea lui Dionisie este „necunoaștere” mai degrabă decât cunoaștere căci ea presupune detasare de toată lucrarea simțurilor sau a intelectului care se aplică doar existenței create. (John Meyendorff, *op. cit.* p. 40). A se vedea și Alexander Golitzin, *Mistagogy: Dionysius Areopagita and His Christian Predecessors*, Oxford, 1980, pp. 133-177; *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. Ioan I Ică jr. Editura Deisis, Sibiu, 1998, pp. 87-101.

⁵³ A se vedea mai pe larg despre *theoria* și relația ei cu *praxis*-ul Tomas Spidlik, *Spiritualitatea răsăritului creștin, vol I*, trad. Diac. Ioan I Ică jr. Editura Deisis, Sibiu, 1997, pp. 209-235; 315-337. Idem, *vol. II*, trad. Diac. Ioan I Ică jr. Editura Deisis, Sibiu, 1998, pp. 179-185.

⁵⁴ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, pp. 108-109.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 118-119. A se vedea și Andrew Louth, *St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor: A Question of Influence*, *Studia Patristica*, 27/ 1993, p. 166-174.

este constient de sine si cã refuzã sã accepte în capacitatea naturalã a sufletului cunoasterea realitãtii treimice. Cãt priveste problema expectezei Sfântului Grigorie de Nyssa, Sfântul Maxim este sceptic în legãturã cu consecintele ei filosofice; el nu poate identifica odihna vesnicã cu miscarea, deoarece acest fapt ar relativiza atãt odihna cãt si miscarea. Cu toate acestea el însusi foloseste expresii ca „miscare a celui mereu fix”, în alternantã dialecticã cu propria sa definitie a unirii mistice ca „odihnã a miscãrii continue”. În ceea ce priveste extazul dionisian, Sfântul Maxim modificã ideea de „pãtimire a Divinului” în sensul cã acesta din urmã implicã doar ideea de „suferintã de a fi miscat” si adaugã cã cel care iubeste ceva „pãtimeste extazul”. Astfel, pentru Sfântul Maxim, extazul mistic implicã o pãrãsire realã a sinelui pentru a intra în dimensiunea inefabilã a dumnezeirii, ca la Sfântul Dionisie Areopagitul, aceastã iesire radicalã nerealizându-se decãt prin harul lui Dumnezeu. Avem de-a face cu doi termeni de o importantã egalã în relatie cu unirea misticã: „iesirea voluntarã, din partea omului si harul lui Dumnezeu care lumineazã”.⁵⁶ Îndumnezeirea se referã la totalitatea fiintei umane si de aceea vederea lui Dumnezeu depãseste la Sfântul Maxim intelectul, adresându-se omului întreg: o comuniune a omului persoanã cu Dumnezeul Personal.⁵⁷

Sfântul Ioan Damaschin va fixa pentru întreaga teologie a Bizantului învãtãtura despre „vederea lui Dumnezeu” în perspectivele dogmei hristologice.⁵⁸ Ceea ce este reprezentat în icoanele lui Hristos nu este

⁵⁶ Lars Thumberg, *Omul si cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mãrturisitorul*, trad. Prof. Dr. Remus Rus, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1999, p. 135; Referindu-se la cele trei tipuri de extaz mistic, Lars Thumberg aratã cã „Unul dintre ele este tipul evagrian al emigrãrii, potrivit cãruia scopul final al vietii umane este un intelect gol care primeste cunoasterea Treimii Divine. Altul este conceptul de „emigratie” continuã exprimat în categoria epectazei (epektasis) caracteristic pentru Grigorie de Nyssa, în care sufletul se pierde în „betia treazã” în Dumnezeu. În sfãrsit, existã conceptul de extaz pe care îl gãsим la Pseudo-Dionisie, în care sufletul se aflã afarã de sine datoritã pãtimirii pasive a realitãtii divine, experientã particularã dar si vesnicã” (*Ibidem*, p. 34).

⁵⁷ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, p. 121.

⁵⁸ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Editura Scripta, Bucuresti, 1993, pp. 176-177; A se vedea pe larg si Sfântul Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclastilor*, trad. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1998, pp. 37-154.

natura Sa divină nici natura Sa umană ci ipostasul Logosului întrupat și acest fundament dogmatic al cultului icoanelor va fi indispensabil pentru învățătura despre vederea lui Dumnezeu în care are loc o comuniune cu persoana lui Hristos, aspect dezvoltat după Sfântul Maxim Mărturisitorul și de Sfântul Ioan Damaschin.

Pe linia lui Dionisie Areopagitul, Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfântul Ioan Damaschin, Sfântul Simeon Noul Teolog va dezvolta ideea teofaniei vizibile, însă spre deosebire de Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfântul Ioan Damaschin care vorbesc de vederea slavei dumnezeiești mai ales într-un context hristologic, Sfântul Simeon Noul Teolog prezintă aceeași realitate mai ales într-un context pnevmatologic, ca revelație a Sfântului Duh în noi.⁵⁹ Sfântul Simeon Noul Teolog când vorbește despre experiența luminii divine necreate, vorbește în termeni antinomici afirmând în același timp vizibilitatea ei și numind-o lumină nevăzută. Pentru Sfântul Simeon, lumina înseamnă o întâlnire personală cu Dumnezeu, el neexperimentând nimic prin aceasta dintr-o stare extatică depersonalizată în care conștiința umană s-ar pierde în contemplarea unei divinități impersonale.⁶⁰ La Sfântul Simeon contemplarea mistică întâlnește vederea eshatologică în care Duhul Sfânt va apărea în toate ca lumină dar văzută va fi Persoana lui Hristos.⁶¹ Prin gândirea mistică a Sfântului Simeon suntem departe de mistică intelectualistă a lui Clement Alexandrinul, Origen și Evagrie Ponticul, de acea evadare din sensibil spre inteligibil. Dar suntem în aceeași măsură departe de percepțiile sensibile ale mesalienilor care spre deosebire de alexandrini care spiritualizau sensibilul, ei materializau spiritualul. La Sfântul Simeon Noul Teolog, lumina divină se prezintă omului întreg, persoanei umane, ca o realitate necreată care transcende, deopotrivă spiritul și materia.⁶²

⁵⁹ *Ibidem*, p. 129.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 130-132;

⁶¹ *Ibidem*, p. 135.

⁶² *Ibidem*, p. 131. Despre lumina necreată și îndumnezeitoare la Sfântul Simeon Noul Teolog a se vedea și Arhiepiscopul Basile Krivocheine, *În lumina lui Hristos. Sfântul Simeon Noul Teolog: viața, spiritualitatea, învățătura*. trad. Pr. Conf. Dr. Vasile Leb și Ierom. Gheorghe Iordan, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, pp. 229-257; Alexander Golitzin, *Sfântul Simeon Noul Teolog: viața, epoca, gândirea*, trad. Ioan I Ică jr. în vol. Sfântul Simeon Noul

Prin Sfântul Grigorie Palama se operează o sinteză patristică în ceea ce privește incomunicabilitatea lui Dumnezeu și posibilitatea unei comuniuni reale cu El, așa încât acesta vorbește despre natura divină „impaticabilă” și în același timp „participabilă”, păstrând aceste două lucruri deodată și antinomia lor ca un criteriu al evlaviei. Astfel, Sfântul Grigorie Palama plecând de la datele biblice și trecând prin teologia Sfinților Părinți, va pune în evidență distincția dintre ființa și energiile lui Dumnezeu.⁶³ În disputele cu reprezentanții teologiei scolastice, Sfântul Grigorie Palama va arăta că lumina pe care au văzut-o Apostolii pe Tabor, este o lumină necreată, eternă, necircumscrișă în timp și spațiu; ea nu este nici materială, nici spirituală ci divină, necreată. Sfântul Grigorie Palama va face o distincție între lumina sensibilă, lumina inteligibilă și lumina divină, aceasta din urmă depășindu-le pe primele două care aparțin domeniului creat.⁶⁴ El arată că omul în procesul îndumnezeirii devine lumină din Lumina cea dintâi și cea mai culminantă care luminează întreaga fire rațională.⁶⁵ Îndumnezeirea se adresează omului întreg, trup și suflet și nu numai unei părți a omului.⁶⁶ Astfel pentru Sfântul Grigorie Palama vederea și împărtășirea de lumină necreată depășeste mistica sensibilă a mesalienilor precum și intelectualismul de factură platonicească a alexandrinilor și este văzută ca o comuniune care presupune unirea persoanei umane cu Dumnezeu prin

Teolog, *Discursuri teologice și etice*, Editura Deisis, Sibiu, 1998, pp. 466-484; Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, București, 1993, pp. 217-285; Idem, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Craiova, 1991, pp. 307-317.

⁶³ Georgios I Mantzarides, *The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, Crestwood N.Y. SVS Press, 1984, p. 17.

⁶⁴ Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie; al treilea dintre cele din urmă. Despre sfânta lumină*, Filocalia vol. 7, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, pp. 263-372; A se vedea în acest sens și Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. Anca Manolache, Editura Humanitas, București, 1998, pp. 36-63; John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, trad. Angela Pagu, Editura Enciclopedică, București, 1991; John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, London, 1964, pp. 204-206

⁶⁵ Sfântul Grigorie Palama, *Tomul aghioritic*, Filocalia, vol. 7, p. 478.

⁶⁶ Idem, *Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare*, Filocalia, vol. 7, pp. 420-421.

depășirea limitelor naturii create, idee pe care am observat-o deja la Dionisie Areopagitul și Sfântul Maxim Mărturisitorul. Făcând distincția între creat și necreat și nu între sensibil și inteligibil, mistica palamită depășește dualismul platonician tinzând spre o vedere a lui Dumnezeu care angajează omul în integralitatea ființei sale în procesul îndumnezeirii.

4. Aspectul antropologic - cosmologic al misticii ortodoxe

Privit tradiției patristice, omul este preot și împărat al creației pentru că a fost făcut după chipul lui Hristos care este Preot și Împărat a toate. Așezat fiind de Dumnezeu în fruntea tuturor creaturilor văzute, omul ar fi trebuit să realizeze în el însuși unitatea și armonia întregului, unind întregul cu Dumnezeu, făcând din univers un organism omogen în care Dumnezeu ar fi „totul în toate”, scopul final al creației fiind transfigurarea ei.

După Sfântul Maxim Mărturisitorul primul om era chemat să depășească cinci polarități pentru a se uni cu Dumnezeu și a transfigura lumea creată: Dumnezeu și creația, mintalul și senzorialul, cerul și pământul, raiul și restul pământului, bărbatul și femeia.⁶⁷ Astfel menirea specială a omului față de creație este de a o duce spre desăvârșire și îndumnezeire și nu spre cădere și nonexistență. Dezorganizarea pe care o creează în om păcatul a dus odată cu ea și la dezorganizarea lumii, soarta microcosmosului fiind de nedespărțit de cea a macrocosmosului. „Cosmosul împărtășește soarta omului și de aceea omul împărtășește soarta cosmosului”.⁶⁸ În căderea omului există asadar și o cădere a materiei înșasi și de aceea mântuirea adusă de Hristos nu se adresează numai omului ci și cosmosului întreg. Creația întreagă este adunată în Hristos (Efeseni 1, 10) și împăcată cu Dumnezeu prin El (Coloseni 1, 20).⁶⁹ Astfel, dacă lui Adam i se dăduse prin creație misiunea de a aduna în ființa sa, sferile felurite ale cosmosului pentru a le dărui îndumnezeirea, ajungând la unirea cu Dumnezeu, Iisus Hristos prin Întrupare, Moarte, Înviere, Înălțare realizează această chemare a lui Adam cosmic. Dualitățile

⁶⁷ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, pp. 136-137.

⁶⁸ Nicolae Berdiaev, *Sensul creației*, trad. Anca Oroveanu, Editura Humanitas, București, 1992, p. 80.

⁶⁹ A se vedea în acest sens Hans Urs von Balthazar, *Liturgie cosmique*, Paris, Aubier, 1947, pp. 167-192; Lars Thumberg, *op. cit.*, pp. 74-85.

fundamentale ale creației care din cauza păcatului deveniseră elemente de dezintegrare și alterare sunt depășite întru El.⁷⁰ După modelul lui Hristos și omul poate deveni „în Hristos” factor al unificării căci „din puterea lui Hristos pot realiza și oamenii această operă unificatoare”.⁷¹ Așa se face că prin exercitarea nevointelor evanghelice, omul restabilește atâteunitatea macrocosmosului în conștiința lui, în simțirea lui și în viața lui căci „el fiind în uniune cu Dumnezeu, în măsura în care sporește această uniune, uneste și lumea tot mai mult în uniunea cu Dumnezeu”.⁷² Prin asceză și mistică, omul ridică și alungă de pe lume vâlul de întuneric, redându-i frumusețea și transparența inițială. Un om ajuns la desăvârșire, re trăiește față de lume sentimentul de înfrățire paradisiacă a lui Adam. Nicolae Arseniev prezintă câteva exemple referitoare la „simțământul atâteunității” prezent în cei ce împletind în mod armonios asceza cu mistica au ajuns pe culmile desăvârșirii: „Avva Theo ieșea din chilia sa în timpul nopții pentru a adăpa animalele sălbatice care se adunau în jurul lui. Un alt bărbat venerabil a ajuns la o stare de desăvârșire spirituală atât de înaltă încât netemător se întâlnea cu un leu care venea în peștera sa și se hrănea din poală. Mai există apoi vechea istorie miscătoare a prieteniei dintre un sfânt sihastru și o lupoaică, aceasta îl vizita regulat în timp ce sihastrul mânca și se hrănea din pâinea acestuia”.⁷³ Din această perspectivă, Sfântul Isaac Sirul pune întrebarea „Ce este o inimă milostivă?”⁷⁴ și tot el răspunde: „Este o inimă care se aprinde pentru fiecare făptură, pentru omenire, păsări, animale și demoni și pentru întreaga creație. Această „tandrete ontologică” pe care cei desăvârșiți o realizează în momentul când inima lor se aprinde de iubire față de orice făptură se numește „iubirea cosmică a Sfinților”.⁷⁴

⁷⁰ John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, trad. Pr. Prof. Nicolae Buga, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 153.

⁷¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 170.

⁷² *Ibidem*, p. 169.

⁷³ Nicolae Arseniev, *Mistica și Biserica Ortodoxă*, trad. Prof. Dr. Remus Rus, București, Editura Iri, 1994, p. 105.

⁷⁴ Paul Evdochimov, *Iubirea ne bună a lui Dumnezeu*, trad. Teodor Baconsky, Editura Anastasia, București, 1993, p. 127; Vezi și Olivier Clement, *Trupul morții și al slavei*, trad. Sora Eugenia Vlad, Editura Christiana, București, 1996, p. 149.

Într-adevăr, în spiritualitatea ortodoxă, inima ocupă un loc central⁷⁵ fiind acel temei al ființei noastre pe care nu îl putem determina în mod spațial deoarece constituie punctul de integrare a tuturor planurilor de existență ca și a profunzimilor ființei reunificate. Dacă inima ca organ anatomic cade sub simțuri și poate fi cunoscută, în ceea ce privește inima duhovnicească, Părintii Bisericii recurg la metodele unei antropologii negative de natură apofatică.⁷⁶ Deși inima omului este o taină pe care în toată profunzimea ei numai Dumnezeu o cunoaște, omul duhovnicesc, misticul are posibilitatea să descopere că inima lui nu este numai un organ fiziologic sau centrul vieții sale psihologice, ci locul prin care intră în legătură cu Dumnezeu, locul dialogului cu Dumnezeu Creatorul, altarul de taină unde se poate săvârși neîncetat Liturghia cosmică.⁷⁷ Petrecând în contemplație, inima, este răpită în Rai făcându-se martorul realităților vesnice, însă în limitele firii omenesti.⁷⁸ Dar dacă inima este locul în care omul stă de vorbă cu Dumnezeu, dacă este „altarul de taină” pe care omul își aduce ca jertfă întreaga existență, atunci o viață mistică care nu atinge inima este o iluzie, o himeră, neavând nici o realitate ontologică. Datorită inimii ca realitate spirituală dată de Dumnezeu, omul nu mai poate fi redus nici numai la raționament, nici numai la sentiment, nici numai la voință sau conștiință morală. Inima este dincolo de aceste realități, le uneste pe toate, le integrează în ceea ce noi numim „persoană”, pentru

⁷⁵ John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, p. 26.

⁷⁶ Sfântul Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești*, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornilescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 283; În acest sens inima mai este numită de unii dintre Părintii filocalici „omul nostru cel dinăuntru” în contrast cu „omul cel din afară” (A se vedea Talasie Libianul și Africanul, *Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, Filocalia vol. 4, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1994, p. 66; *Metoda sau cele 100 capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol*, Filocalia vol. 8, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 172).

⁷⁷ Isaia Pustnicul vorbește despre „slujirea (liturghia) inimii” atunci când aceasta este curată. (*Douăzeci și nouă de cuvinte*, Filocalia, vol 12, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1991, pp. 230-231;

⁷⁸ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice și practice*, Filocalia, vol. 6, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 66.

că e chiar centrul și legătura lor organică.⁷⁹ De aceea, inima este garanția unei percepții adevărate și sănătoase a propriei identități, este organul prin care omul se percepe pe sine însuși ca totalitate, ca întreg.⁸⁰ Această integrare a facultăților omului în adâncul inimii este numită de Diadoh al Foticeii „simțire” sau „simțirea inimii”.⁸¹

Unitatea persoanei sau restaurarea ei în har se realizează în raportul armonios dintre minte și inimă. „Fără participarea inteligenței intuițiile inimii rămân niste impulsuri obscure. Tot așa, fără inimă care este centrul tuturor activităților și rădăcina profundă a propriei vieți, mintea-inteligentă este neputincioasă”.⁸² Conform spiritualității răsăritene, mintea risipită într-o lume exterioară ei, trebuie să se întoarcă în inimă, unde sălășluiește mintea ca ființă. În această situație mintea și inima devin o unitate armonioasă în care tendințele opuse se contopesc în mod simfonic pentru a zidi persoana în har, un om nou, cu noi și sănătoase perspective asupra relației om-Dumnezeu, om-om, și om-cosmos. Astfel, de inimă ca centru a tuturor facultăților spirituale și naturale sunt conditionate toate manifestările omului în legătură cu Dumnezeu, cu ceilalți oameni și cu întreaga creație.

Unitatea celor doi poli ai vieții lăuntrice – inimă și minte – face trecerea de la diversitate la simplitate și duce la despățimire, fapt ce coincide cu desăvârșirea și revelarea dimensiunii personale a omului în toată amploarea ei. Pornind de la inima-minte reunificate și iluminate, harul se comunică întregului trup devenit „templu al Duhului Sfânt” sau mediu de revelare a tainelor dumnezeiești. Caracteristica fundamentală a acestei reunificări dintre minte și inimă este că mintea liturghisește la altarul inimii, iar omul devenind preotul lumii în altarul inimii sale, îl dorește pe Dumnezeu

⁷⁹ John Chrissavgis, *Ascent to Heaven. The Theology of the Human Person According to Saint John of the Ladder*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 1989, p. 72.

⁸⁰ Marko Ivan Rupnik, *Cuvinte despre om*, trad. Maria Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu, 1997, pp. 121-125.

⁸¹ Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic despre viața morală, despre cunostință și despre dreapta socoteală duhovnicească*, Filocalia vol. I, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1993, pp. 415-430.

⁸² Elisabeth Behr Sigel, *Rugăciunea lui Iisus sau taina spiritualității noastre ortodoxe*, în vol. *Fericita întristare*, trad. Maria și Adrian Alexandrescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 108.

cu o dragoste asa de mare încât își „simte topindu-se parcă si țâria oaselor”⁸³ Inima reunificată si iluminată este, asadar, o inimă îndumnezeită care-si extinde calitățile asupra întregului om, facilitându-i dezbrăcarea de „tunicile de piele” – viața animală, biologică care este ceva adăugat naturii – cu care a fost îmbrăcat de Dumnezeu după cădere si îmbrăcarea „hainei luminoase” a harului lui Dumnezeu care înseamnă transfigurarea umanului si prin el a întregului cosmos.⁸⁴

Pe coordonatele acestei înaintări spre Dumnezeu, omul este cel care dă sens materiei, o scoate tot mai mult de sub anonim, o personalizează. De aceea teologia ortodoxă, vorbește despre o „sfântă materie” sau „misterul materiei înduhovnicite” în sensul că lumea trebuie adusă continuu, prin lucrarea omului restaurat în Hristos si integrat în Biserică, la stadiul unei transparente totale, la „pățimirea îndumnezeirii”. În *Spovedania unui pelerin rus către duhovnicul său*, autorul anonim relatează cum, în drum spre Irkutk, rostea fără încetare rugăciunea inimii. Atunci, spune el, „tot ce mă înconjură, îmi apărea sub un aspect încântător: copacii, iarba, păsările, pământul, aerul, lumina, toate mi se păreau că-mi spun că există spre folosul omului, că ne încredintează despre dragostea lui Dumnezeu pentru om. Totul se ruga, totul cânta slava lui Dumnezeu”.⁸⁵ Observăm cum lumea tinde să devină transparentă, se spiritualizează în spatiul dialogului dintre Dumnezeu si om dezvoltându-si astfel propria sa destinatie finală. Dată fiind solidaritatea dintre om si cosmos, mântuirea si îndumnezeirea persoanei umane se proiectează asupra întregii creatii. Nici mântuirea omului nu se obtine în izolare ci în cadrul cosmic⁸⁶ de aceea mistica ortodoxă acordă o importantă deosebită dimensiunii cosmice a mântuirii pentru că transfigurându-se pe sine, omul înaltă lumea la stadiul de „materie înduhovnicită”. Din acest punct de vedere existenta omului are un sens cosmic iar cosmosul întreg un sens antropologic. Scopul omului

⁸³ Diadoh al Foticeii, *op. cit.* p. 419.

⁸⁴ Despre „tunicile de piele” si transfigurarea lor în Hristos si în Biserică a se vedea Panayotis Nellas, *Omul animal îndumnezeit*, trad. Ioan I Ică jr. Editura Deisis, Sibiu, 1999, pp. 84-177.

⁸⁵ *Spovedania unui pelerin rus către duhovnicul său*, Editura Mitropoliei Banatului, Timisoara, 1992, p. 41.

⁸⁶ Pr. Prof Dr. Dumitru Stăniloae, *Asctica si Mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 228.

nu este însă cosmosul ci Dumnezeu, omul nu se mântuiește prin cosmos ci în cosmos în sensul că în procesul îndumnezeirii sale nu poate face abstracție de cadrul în care îi este dat să-si câștige mântuirea. Prin îndumnezeirea lui, omul transfigurează creația, o personalizează, anticipând dimensiunile stării eshatologice, a cerului nou și a pământului nou.

5. Aspectul triadologic - hristologic al misticii ortodoxe

În teologia ortodoxă, mistica nu se referă la relația omului cu un obiect, nici chiar cu o singură Persoană în sensul misticii iudaice ci la un Dumnezeu Treime de Persoane care se descoperă în mod maxim în Iisus Hristos. Mistica răsăriteană nu este una impersonală, nici mistica unei dumnezeiri ca neant absolut în care să se piardă atât persoana umană cât și Dumnezeu Persoană ci este o mistică profund trinitară: „Capătul nesfârșit al misticii răsăritene nu este o fire sau o esență, nu este nici chiar o persoană izolată ci este Treimea”.⁸⁷ În tradiția răsăriteană nu putem concepe existența unei teologii a esenței și de aici o mistică a esenței întrucât fericirea nu este văzută precum în Apus ca vedere a ființei ci ca participare a omului în integralitatea sa la viața dumnezeiască a Sfintei Treimi. Pentru teologia ortodoxă, Dumnezeu este totdeauna cunoscut ca fiind Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac, al lui Iacov, Dumnezeul lui Iisus Hristos, amintindu-se mereu de Treime, adică Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, spre deosebire de teologia apuseană în care natura comună trece pe primul plan dând naștere unei anumite filosofii a esenței. În acest caz, pentru apuseni, legătura „mistică” a omului cu Dumnezeu nu se va mai adresa Treimii ci va avea drept obiect Persoana lui Hristos care revelează esența dumnezeiască. Prioritatea esenței asupra Persoanelor Treimice și considerarea ei ca ultim remediu al misticii, al legăturii omului cu Dumnezeu, riscă să arunce teologia apuseană într-un fel de apofatism nepersonal, într-o mistică a „prăpastiei divine”.⁸⁸ Părintele Stăniloae critică „mistica identității” întâlnită în teologia romano-catolică ca pe o spiritualitate falsă și amăgitoare, proprie filosofiei panteiste care nu permite ființei umane altceva decât contopirea cu divinitatea

⁸⁷ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 75.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 93.

impersonală.⁸⁹ În acest context, Părintele Stăniloae repropune misticii romano-catolice faptul că revenind „la conceperea rationalistă a lui Dumnezeu, slăbind accentul pus pe Sfânta Treime, deci pe caracterul personalist-comunitar al lui Dumnezeu a dus la reînnoirea falsei mistici, a confundării contemplativului cu divinitatea impersonală”.⁹⁰ Teologia occidentală a trecut în umbră, aproape în întregime, tradiția exprimată de Părintii Bisericii care culminează în Răsărit cu mistica personalistă a Sfântului Simeon Noul Teolog, văzând în Meister Eckhart sau în mistica spaniolă punctul culminant al cugetării mistice în general. În această mistică profesată de teologia romano-catolică, Treimea Persoanelor trece pe ultimul plan, și sub influența misticii plotiniene.⁹¹ Astfel mistica occidentală a rămas în sfera de influență a lui Plotin și Meister Eckhart, în timp ce mistica răsăriteană după modelul Sfântului Simeon Noul Teolog a rămas ancorată în concepția trinitară asupra misticii, unde între Persoanele divine și ființa divină există o relație de interioritate, Persoanele fiind cele care ipostaziază fiecare în mod propriu ființa comună.

Teologia trinitară este o teologie a unirii, o teologie mistică care cere participare a omului la taina Sfintei Treimi. Trăirea mistică pune teologia creștină în fața unei probleme antinomice care ține de însăși modul real al unirii omului cu Dumnezeu și anume: posibilitatea participării omului la natura care este inaccesibilă, sau altfel spus, Dumnezeu Treime care este necuprins și neajuns cum se face accesibil nouă, cum devine interlocutor al nostru în experiența mistică? Gândirea răsăriteană a arătat încă de la început că o unire a omului cu ființa lui Dumnezeu ar duce la panteism, omul ar deveni Dumnezeu prin fire, Dumnezeu ne mai fiind un Dumnezeu Treimic, ci un Dumnezeu a milioane și milioane de ipostasuri. Dar nici o unire cu cele trei Ipostase dumnezeiești nu ar fi posibilă întrucât unirea ipostatică s-a realizat o singură dată în Persoana lui Iisus Hristos. În acest caz, teologia ortodoxă a făcut o distincție fundamentală între natură, persoană și energie.⁹² De aceea omul participă la viața de taină a

⁸⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 41.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 42.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² A se vedea în acest sens Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, Editura Nemira, București, 2001, pp. 39-47, 104-106; A se vedea și Pr. Conf. Dr. Țepeș Buchiu, *op.*

Treimii în har care este al Persoanelor Treimice, prin energiile necreate care izvorăsc din fiinta lui Dumnezeu, fiind distincte de ea, fără însă să fie despărțite de ea.

Pentru a realiza o legătură mistică care duce la îndumnezeire, Sfânta Treime lucrează în mod coborâtor din iubire de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt și în mod urcător tot din iubire prin Fiul în Duhul Sfânt, la Tatăl. Hristos, Fiul lui Dumnezeu este a doua Persoană a Sfintei Treimi prin care Treimea se revelează în mod maxim creaturilor sale, El fiind Cel prin Care unirea mistică a oamenilor cu Dumnezeu Treime devine posibilă. De aceea viața în Hristos este și viața în Sfânta Treime în sensul că participarea la viața lui Hristos este totodată și participare la viața Sfintei Treimi datorită deofiintimii Persoanelor divine în plan intratrinitar și a relațiilor dintre Ele în plan iconomic. Astfel mistica în teologia ortodoxă are nu numai un caracter trinitar ci și unul hristologic însă acest hristocentrism nu este izolat, separat de viața Sfintei Treimi. Asadar, unirea mistică cu Hristos este totodată participare dinamică, în har, la viața trinitară. Unirea noastră cu Hristos este una care se realizează în har dincolo de orice formă panteistă sau unire morală sau psihologică. Prin Întrupare, Moarte, Înviere și Înălțare, umanitatea a fost ridicată în și prin Hristos în slava Sfintei Treimi, de-a dreapta Tatălui, așa încât harul divin se comunică oamenilor prin această umanitate transfigurată și îndumnezeită a lui Hristos. Participarea la viața lui Hristos este participare la raportul Lui de Fiu față de Tatăl și al Tatălui față de Fiu. Dar filiațiunea noastră nu e substantială ca a Fiului ci e participare la filiațiunea lui Hristos.

Deosebirea fundamentală a misticii ortodoxe față de orice altă formă de mistică necreștină rezidă în caracterul ei hristologic căci: „Nimeni nu poate înainta spre unirea tainică cu Dumnezeu, păsind pe o altă cale decât Hristos (...) și nimeni în această unire nu poate ajunge dincolo de Hristos. Iar legătura noastră cu Hristos se realizează și se întărește prin Duhul cel Sfânt al Lui”.⁹³ Într-adevăr, Hristos ne este „calea spre

cit. pp. 34-98; Kalistos Ware, God Hidden and Revealed: The Apofatic Way and the Essence-Energies Distinction, Eastern Churches Review, London, 7/ 1975, pp. 125-136;

⁹³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica în Biserica Ortodoxă*, p. 50. Părintele Stăniloae arată că nu există mântuire fără Persoana lui Hristos evidențiind relația strânsă dintre hristologie și soteriologie în Ortodoxie: „de această Persoană și de relația cu Ea depinde mântuirea”. (*Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol II, p. 109).

îndumnezeirea noastră prin har. ^ai El ne este cale, nu numai pentru că voim noi să-i urmăm Lui, apropiindu-ne tot mai mult de El, ci și pentru că El însuși se face în noi cale a noastră, dându-ne puterea să ne însușim viața Lui”.^{94a}i formulele pauline „în numele lui Hristos”(I Corinteni 5,4) „prin Hristos”(Romani 1,8), „în Hristos Iisus”, „Hristos în voi” sunt expresia prezentei mistice a lui Hristos și a unirii mistice cu El. Dacă formula „prin Hristos”(Romani 1,8; 5,1) scoate în evidență caracterul dinamic al prezentei mistice a lui Hristos, formula specific paulină pentru unirea mistică a credinciosului cu Hristos este „în Hristos Iisus” care are în principal un profund sens mistic. Desigur, un profund sens mistic îl are și formula paulină „Hristos în mine” sau „Hristos în voi” prin care se arată că Hristos este cel care structurează întreaga noastră ființă din interior, transfigurând-o. Prezența lui Hristos în om nu înseamnă anularea acestuia din urmă ca persoană, nici identificarea substanțială dintre Hristos și om, ci menținându-se distincțiile necesare întâlnim o profundă unire. De aceea sintagma paulină: „nu mai trăiesc eu ci Hristos trăiește în mine”(Galateni 2, 20), a fost preluată și evidentiată de către toți misticii creștini. Dinamismul mistic al creștinului este exprimat în formula „cu Hristos” ceea ce înseamnă participare a acestuia la evenimentele esențiale realizate în și prin Hristos și actualizate în Duhul Sfânt în Biserică.⁹⁵ Astfel, El se răstignește, înviază, se înalță, însă cu El și în El suntem și noi în mod obiectiv cuprinși și chemați totodată să realizăm acest itinerar duhovnicesc și în mod subiectiv, în Biserică, transformând astfel legătura virtuală cu Hristos specifică mântuirii obiective într-una actuală, în Biserică prin Sfintele Taine.

Există în Biserică o unire mistică, sacramentală cu Hristos Cel înviat și înălțat în sensul că creștinii sunt în Hristos ca Trup al Bisericii, mădulare fiecare în parte și Hristos prin Sfintele Taine trăiește în ei, lucrează în ei și împreună cu ei la îndumnezeirea lor. Deci, caracterul triadologic și hristologic al misticii ortodoxe constă în faptul că omul, dată fiind distincția fundamentală dintre natură, persoană, energie, poate participa prin Hristos

⁹⁴ Idem, *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, p. 72.

⁹⁵ Despre expresiile mistice ale Sfântului Apostol Pavel și sensul lor, a se vedea Mitropolitul Nicolae Mladin, *Asceza și mistica paulină*, Editura Deisis, Sibiu, 1996, pp. 36-53.

în Duhul Sfânt la viața plină de taină a Sfintei Treimi. Această distincție constituie punctul culminant și central al misticii fără de care Treimea nu ar fi accesibilă unirii și experienței mistice.

6. Aspectul pnevmatologic și eclesiologic - sacramental al misticii ortodoxe

Îndumnezeirea omului nu poate fi concepută în teologia ortodoxă în afara dimensiunii de viață trinitară și eclesiologico-sacramentale, în sensul că nu există mistică individualistă care să fie realizată în afara comunității eclesiale unde omul se întâlnește și se unește în mod deplin cu Hristos în Duhul Sfânt. În Biserică, Duhul Sfânt lucrează unirea cu Hristos prin Sfintele Taine: „Dacă spiritualitatea ortodoxă are un caracter hristocentric și dacă acest hristocentrism este accentuat de rolul Tainelor ca mijloace prin care se sălășluiește Hristos în om, deci ca sursă de putere divină indispensabilă pentru eforturile ascetice și pentru trăirea unirii tainice cu Hristos, urmează că spiritualitatea ortodoxă are și un caracter pnevmatic bisericesc. Pentru că acolo unde este Hristos prin Taine, acolo este și Biserica plină de Duhul comuniunii cu El, sau numai Biserica împărtășește pe Hristos ca Trup al Lui, prin mijlocirea Tainelor. Mădular al lui Hristos nu poate deveni și nu poate rămâne cineva în această calitate decât dacă se integrează și face parte din Trupul tainic al Lui, ca ansamblu bine orânduit al multor mădulare. Credința ca putere a creșterii spirituale, vine în om de la Hristos dar prin Biserică sau prin Trupul Lui, plină de Duhul comuniunii, crescând din credința obștii bisericești, în care este lucrător Hristos prin Duhul Lui”⁹⁶. Asadar, în Biserică prin relația iconomică a Fiului cu Duhul și invers⁹⁷ se lucrează îndumnezeirea făpturii,

⁹⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 59.

⁹⁷ Despre relația iconomică dintre Fiul și Duhul Sfânt a se vedea: Ioannis Zizioulas, *Fiinta eclesială*, trad. Aurel Nae, Editura Bizantină, București, 1996, pp. 135-157; Paul Evdokimov, *Duhul Sfânt în tradiția ortodoxă*, trad. Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, 2004, pp. 112-144; Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Sfântului Duh*, trad. Măriuța și Adrian Alexandrescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, pp. 49-70, 93-103; Olivier Clement arată că Duhul Sfânt abundă în plinătatea Sa în trupul sacramental al lui Hristos, însă oriunde Duhul lucrează în istorie și în cosmos, Biserica este prezentă în mod tainic. (*The Roots of Christian Mysticism*, London, Dublin, Edinburgh: New City, 1993, p. 96).

Duhul Sfânt fiind Cel care actualizează lucrarea mântuitoare a lui Hristos în Biserică, lucrare care nu este despărțită de Persoana lui Hristos, prezent în Biserică, în Duhul Sfânt, până la sfârșitul veacurilor. Nicolae Mladin abordând în termeni mistici relația dintre Fiul și Duhul Sfânt spune următoarele: „...dar Duhul Sfânt are funcțiunea de a ne uni cu Hristos, de a plâsmui chipul lui Hristos în noi, de a ne forma după chipul Fiului, de a revărsa viața lui Hristos în fiinta noastră (...) El descoperă adâncurile lui Dumnezeu și adâncurile de viață ale lui Hristos. Unde e Duhul e și Hristos, unde e Hristos e și Duhul. El uneste cu Hristos, El e creatorul unirii mistice cu Hristos. Așa cum Hristos s-a întrupat prin bunăvoirea Tatălui și umbrirea Duhului Sfânt, tot prin bunăvoirea Tatălui și umbrirea Duhului Sfânt își continuă întruparea, sălășluindu-se în inimile credincioșilor. Hristos s-a făcut om prin Duhul Sfânt; oamenii se fac „hristosi” tot prin Duhul Sfânt, care toarnă în ei viața lui Hristos.”⁹⁸ Dincolo de orice formă de fals misticism care are la bază izolarea totală de comunitatea și ierarhia Bisericii, Părintele Stăniloae arată că pe orice treaptă de sfințenie s-ar afla un credincios, el rămâne dependent în cursul vieții pământești de ordinea ierarhică a Bisericii și trebuie să se împărtășească de Sfintele Taine.⁹⁹ În afara Tainelor Bisericii nu există viață mistică autentică care să ducă la o îndumnezeire reală a omului: „Urcusul duhovnicesc chiar dacă duce pe cineva până la imediată apropiere de Dumnezeu în cer, este un urcus în lăuntru Bisericii, pe treptele spirituale din Biserică, de pe pământ și pe cele din Biserică din cer. Nu există altă scară spre Dumnezeu decât prin interiorul Bisericii”.¹⁰⁰ Tot Părintele Stăniloae arată că nu poate exista viață mistică separată de viață cultică și sacramentală a Bisericii: „...urcusul omului spre Dumnezeu, începe în Biserică și se termină în Biserică. În Biserică începe și se termină acțiunea de desăvârșire a omului; în Biserică începe și se termină omul în veci, înaintând în veacurile nefârșite în lăuntru ei, care este însăși sânul lui Dumnezeu. Pornind din și rămânând în Biserică văzută, el urcă pe treptele nevăzute ale ei, ca într-un cort văzut pe treptele celui nevăzut, acesta nefiind decât unul și același (...). De aceea, sfinții nu ies din Biserică, ci se află pe treptele

⁹⁸ Nicolae Mladin, *Ascetica și mistica paulină*, pp. 76-77.

⁹⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 63.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 64.

cele mai înalte ale ei și ale vieții lor în Dumnezeu”.¹⁰¹ Dacă în *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, Părintele Stăniloae tratează cu preponderență relația persoanei umane cu Dumnezeu Personal, în *Spiritualitate și comuniune în Liturgia Ortodoxă*, el abordează relația comunității cu Dumnezeu, trasând liniile fundamentale ale unei mistici liturgice. Sfânta Liturghie devine în această perspectivă, o scară a urcusului duhovnicesc în care rolul comunității este unul fundamental: „Chiar dacă există și un urcus individual al credincioșilor spre Dumnezeu prin curățirea de patimi, prin dobândirea virtuților și prin contemplarea rațiunilor creațiunii, acest urcus n-ar putea avea loc dacă n-ar fi ajutat de un urcus liturgic spre Dumnezeu, care se înfăptuiește de fiecare împreună cu obștea celorlalți credincioși”¹⁰²

Nichifor Crainic plecând de la distincția dintre cei ce experimentează mistica liturgică prin sensibilitate și cei ce formează „elita” adică cei ce intră în asceza și mistica pură a contemplației unitive, ridică o problemă fundamentală pentru înțelegerea aspectului eclesiologic și sacramental-eschatologic al misticii ortodoxe în sensul în care, mistica individuală face ca mistica liturgică să devină de prisos? Ca răspuns la această problemă, Nichifor Crainic arată că mistica individuală se încadrează puternic în sistemul ierarhic al Bisericii deși între trăirea contemplativă nemijlocită și trăirea liturgică mijlocită există o mare deosebire: „Singurătatea necesară reculegerii (...) nu e o rupere de viața obștească a Bisericii ci o ridicare din treaptă în treaptă pe scara ierarhiei, adică tot în cuprinsul ei. În acest înțeles cu cât e cineva mai izolat, ceea ce înseamnă: mai înălțat pe o treaptă superioară – cu atât trăiește mai intens viața de ansamblu a Bisericii – precum în natură, cu cât te ridici pe o înălțime mai mare cu atât cuprinzi cu ochiul un orizont mai larg (...) Mistica marilor singuratici ai Răsăritului ortodox nu e o ieseală din cuprinsul Bisericii ci o treaptă mai înaltă pe linia

¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 414-415.

¹⁰² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 5. Părintele Stăniloae arată că nimeni nu se poate desăvârși și adânci în credință fără ajutorul altora și fără relația cu alții, o spiritualitate adevărată fiind o spiritualitate vie care angajează toată ființa omului și care este alimentată de o comunicare în rugăciune și de manifestarea identității de credință între mai mulți.

verticală ce duce la Dumnezeu. Afară de aceasta nici un mistic exemplar al ortodoxiei nu s-a crezut dispensat de mistica liturgică obstească fiindcă a ajuns la contemplatia pură”.¹⁰³

La rândul său, Nicolae Mladin face o delimitare precisă între mistica sacramentală trăită în Biserică ca mistică obiectivă și mistica individuală care este înțeleasă ca mistică a experienței, arătând totodată că între unirea mistică sacramentală și unirea mistică propriu-zisă, în esență nu există deosebire, afară de faptul că mistica sacramentală e transconstientă, iar mistica propriu-zisă, cea individuală, e experimentală.¹⁰⁴ Cu toate acestea, Nicolae Mladin arată legătura dintre mistica sacramentală, liturgică a Bisericii și cea individuală, propriu-zisă: „Orice mistic care renunță la Liturghie – și Împărtășire – e suspect”¹⁰⁵

Urcusul mistic este cuprins în Ortodoxie în cadrul Bisericii și prin Sfintele Taine așa încât lucrarea de purificare se realizează prin puterile ce emană din Taina Botezului, aceasta făcând începutul urcusului mistic și din Taina Pocăinței, așa cum iluminarea este o actualizare a puterilor dăruite prin Taina Mirungerii, iar unirea cu Dumnezeu este un efect al Tainei Euharistiei. Esenta misticii liturgice sunt Sfintele Taine și în special cele trei Taine ale inițierii creștine: Botezul care este prin excelență Taina purificării, Mirungerea, Taina iluminării și Euharistia, Taina desăvârșirii. Din punct de vedere sacramental există o progresivă prezentă mistică a lui Hristos prin aceste trei Taine. Astfel, faza purificării este actualizarea Botezului în sensul „omorârii” omului vechi în vederea zidirii permanente a omului nou, faza iluminării este prelungirea și actualizarea Mirungerii, iar faza unitivă este actualizarea Euharistiei prin care se realizează cea mai intensă unire între Hristos și oameni. Asadar, putem observa un paralelism între cele trei faze ale vieții mistice și cele trei Sfinte Taine de inițiere: Botez, Mirungere, Euharistie.¹⁰⁶

Sfintele Taine în viața Bisericii au implicații cosmice și eshatologice și aceste dimensiuni le întâlnim și când ne referim la Biserică care este Taină în ambele sensuri: „Taina aceasta este concomitent cosmică și

¹⁰³ Nichifor Crainic, *op. cit.* pp. 79-80.

¹⁰⁴ Prof Dr. Nicolae Mladin, *Prelegeri de mistică ortodoxă*, p. 101.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 132.

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 142-143.

eshatologică și se referă atât la lumea lui Dumnezeu în prima ei creație, cât și la împlinirea ei în Împărăția lui Dumnezeu. Taina este cosmică pentru că ea cuprinde întreaga creație, care se aduce lui Dumnezeu - „Ale Tale dintru ale Tale!.. de toate și pentru toate” – și descoperă în sine și prin sine biruinta lui Hristos. Dar în măsura în care este cosmică, taina este și eshatologică, diriguată și îndreptată spre Împărăția veacului viitor (...). În acest sens Biserica este Taină în ambele dimensiuni: cosmică și eshatologică. Ea este Taină cosmică, fiindcă în „lumea aceasta” ne descoperă adevărată lume a lui Dumnezeu, lumea cea dintru început, la lumina căreia și fată de care să putem cunoaște chemarea noastră sublimă spre cele de sus (...) Biserica este Taină eshatologică, pentru că lumea cea dintru început, pe care ea o descoperă, este deja salvată în Hristos și în trăirea liturgică și de rugăciune noi nu ne rupem de acel sfârșit pentru care lumea a fost creată și mântuită”¹⁰⁷ Sfânta Liturghie oferă credincioșilor o pregustare a Împărăției la care participă comunitatea. Însă „Liturghia nu e o simplă anuntare a eshatologicului, ci în ea eshatologicul e trăit anticipat, ca normativ pentru întreaga viață de aici. Așa se pregătesc credincioșii la Sfânta Liturghie pentru cea mai deplină întâlnire cu Hristos în Sfânta Împărtășanie”¹⁰⁸ Unirea mistică cu Hristos nu este una statică ci una dinamică așa încât viața mistică creștină se sprijină în plan sacramental pe aceste taine de inițiere dintre care Euharistia este taina care stă la baza vieții mistice, în sensul că în ea și prin ea se

¹⁰⁷ Alexander Schmemmann, *Euharistia, Taina Împărăției*, trad. Boris Răduleanu, Editura Anastasia, București, pp. 40-41. Schmemmann arată că Biserica fiind Taină în sensul cel mai profund și atotcuprinzător al cuvântului, zidește, descoperă și se împlineste pe ea în taine prin taine și mai ales prin Euharistie. Totul în Biserică se săvârșeste prin Duhul Sfânt; prin pogorârea Duhului la Cincizecime, Duhul Sfânt preface această ultimă zi în ziua cea dintâi a creației noi și Biserica descoperă că dar prezenta acesteia ca Zi Întâi și ca Zi a Opta. De aceea, prin Pogorârea Sfântului Duh, Biserica este prefacerea sfârșitului în început, a vieții vechi în viață nouă. (*Ibidem*, p. 42). Așadar prin caracterul eshatologic al Sfințelor Taine, ca Taine ale Bisericii, unde omul se pregătește pentru Împărăție, putem spune că și mistica are un caracter eshatologic pe care omul îl experimentează în Biserică prin Sfințele Taine.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 240. Astfel, credincioșii trăiesc în Biserică într-un alt plan al realității, într-o altă ambianță decât cea a lumii naturale; trecutul nu mai e despărțit de prezent și de viitorul eshatologic, între pământ și cer nu mai e o despărțire, creatul ne mai fiind închis în el însuși, ci transfigurat de necreat (*Ibidem*, p. 46).

realizează cea mai intimă unire cu Hristos: „După fângăduinta Domnului, tocmai prin Împărtășanie rămâne Hristos în noi și noi în El”.¹⁰⁹ Caracterul eclesial al misticiei se identifică cu caracterul hristocentric al ei, în sensul că orice mistic, cât de înaintat ar fi el în viața spirituală nu poate părăsi cadrul ierarhic al Bisericii și nu poate ajunge dincolo de Hristos a cărei putere iradiază prin Sfintele Taine, în Duhul Sfânt în întreaga Biserică. Asadar, relația dintre Dumnezeu și om dobândește dimensiuni mistice prin încorporarea omului în Biserică prin Sfintele Taine, în care omul trăiește arvuna Împărăției ca pe un „deja” și „nu încă” eshatologic.

¹⁰⁹ Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 108; Nicolae Cabasila arată că Hristos, deși se află în toate Tainele, lucrează în fiecare Taină în alt mod așa încât dacă prin Botez curățește pe om de păcate întipărindu-i chipul Său iar prin Mirungere face mai lucrătoare puterile Duhului Sfânt, prin Euharistie, Hristos se uneste cu omul împrumutându-i acestuia însăși personalitatea Sa. De aceea, Euharistia este Taina cea mai mare deoarece mai încolo de ea nu se mai poate merge, nici nu se mai poate adăuga ceva (*Ibidem*, pp. 106-107).

Adrian Murg

Planul lui Dumnezeu în scrierile Sfântului Evanghelist Luca

Abstract

The Plan of God is a major theme in St. Luke's work, running through the Gospel and the Acts as well and reaching its climax in the missionary discourses of Acts. The existence and consistence of God's plan unfolding in the life of Jesus and of the early Church are emphasized through various strands which interweave to give the Lukan view on the matter. The following study surveys some important texts for God's plan theme, seeking to reveal the literary and theological means used by Luke to expound the Providence of God to his readers.

I. Introducere

Planul lui Dumnezeu este o temă fundamentală în opera Sfântului Luca, care străbate atât Evanghelia cât și Faptele Apostolilor, dar care devine proeminentă în cuvântările misionare din Faptele Apostolilor. Existența și coerența planului lui Dumnezeu care se desfășoară în viața Mântuitorului Iisus Hristos și în cea a Bisericii primare sunt subliniate printr-o varietate de fibre tematice care se împletesc pentru a da viziunea lucanică asupra acestui subiect.

Luca introduce explicit această temă întâi în Evanghelie, unde arată că botezul lui Ioan era parte a planului lui Dumnezeu (ϙ âĩōēϙ ôĩō èâĩō, 7, 29). În prima mare cuvântare misionară din Faptele Apostolilor, Sf. Petru arată că răstignirea Mântuitorului s-a făcut „după sfatul cel rânduit și după știința cea dinainte a lui Dumnezeu” (ôϙ ùñéóĩáĩϙ âĩōēϙ êáé ðñĩáĩúóáé ôĩō èâĩō, 2, 23). Primii creștini, la rândul lor, recunosteau faptul că Patimile lui Iisus erau parte a „toate câte mâna Ta și sfatul (âĩōēϙ) Tău mai dinainte au rânduit să fie” (F Ap 4, 28). Planul atotcuprinzător al lui Dumnezeu apare și în cuvântările Sf. Pavel. Astfel, în prima dintre ele, acesta arată că David „a slujit în timpul său voii lui Dumnezeu” (ôϙ ôĩō èâĩō âĩōēϙ, 13, 36). În cuvântarea de despărțire adresată preoților din Efes, Apostolul neamurilor declară: „nu m-am ferit să vă vestesc toată voia lui Dumnezeu” (ðáóáĩ ôϙĩ âĩōēϙĩ ôĩō èâĩō, 20, 27).

Pe lângă aceste referiri directe, Luca se mai folosește de câteva expresii și idei conexe pentru a aduce în atenția cititorilor planul lui Dumnezeu. Astfel se arată că Dumnezeu binevoieste în Iisus¹, iar Acesta², ca și Sf. Pavel³ ulterior, se supune voii Sale. Deseori Luca folosește verbele $\alpha\alpha\acute{\epsilon}$ ⁴ sau $\iota\acute{\alpha}\epsilon\tilde{\iota}\tilde{\iota}$ ⁵ pentru a sublinia că istoria se desfășoară conform sfatului lui Dumnezeu. În plus, un grup de cuvinte compuse cu prepoziția $\delta\tilde{\eta}\tilde{\iota}$ ⁶ și o serie de epifanii⁷ exprimă voia lui Dumnezeu și descriu împlinirea acesteia.

¹ $\acute{\alpha}\delta\alpha\tilde{\iota}\epsilon\acute{\epsilon}\acute{\alpha}$ în Lc 10, 21; $\acute{\alpha}\delta\alpha\tilde{\iota}\epsilon\acute{\iota}\acute{\alpha}$ în Lc 3, 17; 12, 32.

² Vezi rugăciunea Domnului de pe Muntele Măslinilor, în Lc 22, 42: $\delta\epsilon\epsilon\acute{\iota}$ $\iota\epsilon$ $\delta\tilde{\eta}$ $\epsilon\acute{\alpha}\epsilon\epsilon\acute{\iota}\acute{\alpha}$ $\tilde{\iota}\tilde{\iota}$ $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\epsilon}\acute{\alpha}$ $\delta\tilde{\eta}$ $\acute{\omicron}\tilde{\iota}$ $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}\acute{\alpha}\delta\epsilon\tilde{\iota}$.

³ Dumnezeu l-a ales pe Sf. Pavel ca să cunoască voia Lui ($\acute{\alpha}\tilde{\iota}\tilde{\iota}\acute{\iota}\acute{\alpha}\acute{\epsilon}$ $\delta\tilde{\eta}$ $\epsilon\acute{\alpha}\epsilon\epsilon\acute{\iota}$ $\iota\acute{\alpha}$), F Ap 22, 14; vezi și F Ap 21, 14, unde Pavel se supune voii lui Dumnezeu.

⁴ Verbul $\alpha\alpha\acute{\epsilon}$ apare de 102 ori în Noul Testament și doar în scrierile Sf. Luca de 42 ori, din care de 18 ori în Evanghelie și de 24 ori în Faptele Apostolilor. Cele mai semnificative versete sunt: Lc 2, 49; 4, 43; 9, 22; 13, 33; 17, 25; 21, 9; 22, 37; 24, 7. 26, 44; F Ap 1, 6. 21; 3, 21; 4, 12; 5, 29; 9, 6. 16; 14, 22; 16, 30; 17, 3; 19, 21; 20, 35; 23, 11; 24, 19; 25, 10; 26, 9; 27, 24.

⁵ Lc 9, 31. 44; 22, 23; 24, 21; F Ap 17, 31; 26, 22. 23.

⁶ $\delta\tilde{\eta}\tilde{\iota}\tilde{\iota}\tilde{\iota}\acute{\epsilon}\acute{\alpha}$ (F Ap 4, 28), $\delta\tilde{\eta}\tilde{\iota}\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\delta\acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\tilde{\iota}$ (F Ap 3, 18; 7, 52), $\delta\tilde{\eta}\tilde{\iota}\acute{\iota}\acute{\iota}\acute{\iota}\acute{\iota}\acute{\epsilon}\tilde{\iota}$ (F Ap 2, 23), $\delta\tilde{\eta}\tilde{\iota}\tilde{\iota}\tilde{\iota}\tilde{\iota}\tilde{\iota}\acute{\epsilon}\tilde{\iota}$ (F Ap 3, 20; 22, 14; 26, 14), $\delta\tilde{\eta}\tilde{\iota}\tilde{\iota}\tilde{\iota}\tilde{\iota}\tilde{\iota}\tilde{\iota}\tilde{\iota}$ (F Ap 10, 41).

⁷ Lc 1, 11-22. 26-38; 2, 9-15; 3, 22; 9, 30-32; 22, 43; 24, 4-7. 15-31. 36-49; F Ap 1, 3. 9-11; 2, 3; 5, 19-20; 9, 3-6; 10, 3-7. 10-16. 30-32; 11, 5-10. 13-14, ; 12, 7-11. 23; 16, 9-10; 18, 9; 22, 6-8. 17-21; 23, 11; 26, 13-18. 27. 23-24.

Aceste lucruri au fost observate și studiate de-a lungul vremii de numeroși cercetători ai operei Sfântului Luca. Astfel, în tratarea scopului pentru care au scris cele două opere lucanice, H. J. Cadbury vorbește despre „evidența călăuzirii divine care le străbate”⁸. În scurta discuție asupra acestui subiect, el observă temele legate de călăuzirea divină⁹, și sugerează că abordarea acestora servește un scop apologetic. Ulterior, combinația acestor teme a fost observată și de alți specialiști. Cea mai detaliată examinare a datelor a fost făcută de S. Schulz¹⁰, care vede în conjugarea câtorva motive¹¹ în corpusul lucanic o subliniere a omniprezentei Providenței. H. Flender¹² tratează „planul divin de mântuire” mai pe scurt, într-un capitol în care vorbește despre Duhul Sfânt ca prezentă a mântuirii și în care discerne câteva elemente ale modului în care Luca introduce tema Providenței¹³. J. Navone¹⁴ vede în „calea Domnului” conceptul fundamental în care se concentrează viziunea Sf. Luca asupra istoriei, pe care îl leagă de cele câteva teme observate de cei dinaintea sa¹⁵. Un alt autor important este J. Fitzmyer, care înserează la începutul comentariului său la Evanghelia după Luca un mic tratat de teologie lucanică¹⁶. El divide „concepția autorului asupra istoriei mântuirii” în cinci subteme¹⁷, limitându-se la evidențierea și la schitarea acestora în cele

⁸ H. J. CADBURY, *The Making of Luke-Acts*, New York: Macmillan, 1927, p. 303-306.

⁹ *Ibidem*, p. 303.

¹⁰ S. SCHULZ, *Die Stunde der Botschaft*, Hamburg: Furche, 1967, p. 275-283.

¹¹ Verbele compuse cu *δὴ*, substantivele care indică voia lui Dumnezeu, verbele care arată împlinirea acesteia în istorie, proeminentele verbului de necesitate *ἀνάγκη*. Schulz indică câteva elemente din Evanghelie și din Faptele Apostolilor care trebuie interpretate în legătură cu Providența: kerigma, epifaniile, vedeniile, citarea Vechiului Testament și apologiile.

¹² H. FLENDER, *St. Luke: Theologian of Redemptive History*, London, SPCK, 1967, p. 142-146.

¹³ Planul lui Dumnezeu, verbele compuse cu *δὴ*, necesitatea și predestinația.

¹⁴ J. NAVONE, *Themes of St. Luke*, Rome: Gregorian University, 1976, p. 188-198.

¹⁵ Necesitatea, predestinația, planul lui Dumnezeu, împlinirea profetiilor, actele universale ale lui Dumnezeu și Duhul Sfânt.

¹⁶ J. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, 2 vol. Anchor Bible 28, 28A; New York: Doubleday, 1981, 1985; vezi capitolul despre „Istoria mântuirii” în vol. I, p. 179-181.

¹⁷ Planul lui Dumnezeu, predestinația, necesitatea, împlinirea profetiilor, mântuirea ca țintă a acțiunilor lui Dumnezeu.

două opere ale Sf. Luca. O prezentare asemănătoare este dată de R. F. O'Toole care consideră că principala temă teologică a scrierilor lucanice constă în faptul că „Dumnezeu, Care a lucrat mântuire poporului Său în Vechiul Testament, continuă să facă acelasi lucru, mai ales prin Iisus Hristos”¹⁸. O contribuție mai recentă este adusă de J. T. Squires, care divide tema de fond a planului lui Dumnezeu în cinci idei directoare: 1) Dumnezeu este actorul principal al scrierilor Sf. Luca; 2) Dumnezeu călăuzeste viața lui Iisus și misiunea Bisericii primare; 3) Voia lui Dumnezeu se arată în viața lui Iisus și în misiunea creștină între păgâni prin mijlocirea epifaniilor; 4) Viața lui Iisus - mai ales Patimile Sale - și misiunea păgână împlinesc profetiile Vechiului Testament; 5) Viața și Patimile lui Iisus, alături de misiunea creștină, stau sub semnul necesității divine¹⁹. Squires examinează ceea ce spune Luca despre Providență prin comparație cu istoriografia elenistică, în care găsește idei asemănătoare.

În cele urmează vom examina textele lucanice cele mai semnificative pentru tema enunțată, căutând să evidențiem aspectele literare și teologice specifice fiecăruia.

II. Analiza textelor

Este neîndoiește fatul că, pentru Luca, Dumnezeu veghează asupra întregii istorii omenesti prin Pronia Sa universală. O privire de ansamblu asupra operei lucanice arată că, în general, autorul își afirmă această convingere prin mijloace mai mult subtile decât directe²⁰. Totuși, în momentele cruciale ale naratiunii, această importantă temă este prezentă în mod explicit.

II.1. Prologul Evangheliei (Lc 1, 5-2. 52)

În primele două capitole ale Evangheliei, care pot fi considerate un prolog extins al întregii opere a Sf. Luca, se poate observa modul pregnant în care Dumnezeu lucrează încă de la începutul istoriei care începe să se

¹⁸ R. F. O'TOOLE, *The Unity of Luke's Theology: An Analysis of Luke-Acts*, Good News Studies 9, Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1984, p. 17.

¹⁹ J. T. SQUIRES, *The Plan of God in Luke-Acts*, Cambridge: University Press, 1993, p. 2-3.

²⁰ M. DIBELIUS, *Studies in the Acts of the Apostles*, London: SCM, 1956, p. 181.

deruleze. Întâlnim aici o multime de incidente sau comentarii care afirmă și reiterează faptul că ceea ce urmează să se întâmple este din voia lui Dumnezeu. Tema Providenței divine este introdusă cu ajutorul anghelofaniilor și a proorociilor care indică spre aspectul de necesitate a evenimentelor, și a afirmațiilor explicite despre faptul că Dumnezeu inițiază și conduce aceste întâmplări²¹.

Întâi, Luca introduce această temă prin o dublă epifanie a Arhanghelului Gavriil, care se arată preotului Zaharia în templu (1, 11), iar apoi, șase luni mai târziu, Fecioarei Maria, în Nazaret. În cea dintâi epifanie Arhanghelul își afirmă în fata lui Zaharia autorizarea divină: „Eu sunt Gavriil, cel ce stau înaintea lui Dumnezeu. ^ai am fost trimis (ἀγγέλλω σοῖς) să grăiesc către tine” (1, 19)²². În a doua epifanie acesta o încredințează pe Fecioara: „Domnul e cu tine” (1, 28). Paralelismul foarte elaborat dintre relatările acestor două epifanii²³ indică rolul similar pe care acestea îl au în structura generală a naratiunii. Prima anghelofanie prevesteste nașterea unui fiu de către Elisabeta, în ciuda vârstei sale înaintate, iar a doua prevesteste același lucru Mariei, în ciuda fecioriei sale și a faptului că nu avea bărbat. Fiecare epifanie conține modelul scripturistic consacrat al vestirii (1, 13; 1, 31; cf. Fac 16, 11; 17, 19; Jud 13, 3, 5; același model apare și în Mat 1, 20-21)²⁴. În ambele ocazii Gavriil arată că Duhul Sfânt va lucra în evenimentele prezise (1, 15; 1, 35). Fiecare epifanie se încheie cu recunoașterea de către viitoarele mame a lucrării lui Dumnezeu (1, 25; 1, 38). Aceste două epifanii dezvăluie, deci, activitatea proniatoare a lui Dumnezeu.

A treia epifanie din prolog - arătarea îngerului către păstorii din Betleem (2, 9) și a corului îngeresc (2, 13) - are o funcție similară. Din cuvintele ostirii îngeresti se desprinde faptul că nașterea lui Iisus

²¹ Pentru importanța interpretării prologului în contextul ambelor opere a Sf. Luca, vezi P. MINEAR, *Luke's Use of the Birth Stories*, în L. E. KECK, J. MARTYN (ed.) „Studies in Luke-Acts”, Philadelphia: Fortress Press, 1966, p. 111-130; la p. 129 autorul observă proeminenta „telului atotcuprinzător al lui Dumnezeu”.

²² Pasivul divin (ἀγγέλλω σοῖς; vezi FITZMYER, *Luke I*, p. 328) mai este folosit de către Luca în 1, 26, iar mai târziu va fi folosit pentru Iisus (4, 43, etc.)

²³ Vezi FITZMYER, *Luke I*, p. 313-321; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, Garden City, New York: Doubleday, 1977, p. 251, 292-298.

²⁴ BROWN, *Birth of the Messiah*, p. 155-159; FITZMYER, *Luke I*, p. 318, 335.

este un semn al bunăvointei divine (ἄσπείεῖαὸ, 2,14)²⁵. Această arătare este mijlocul prin care Domnul „ne-a dat să cunoaștem” vestea nasterii lui Mesia (2, 15).

Între răspunsurile la primele două epifanii există, de asemenea, un paralelism strâns. Fecioara Maria dă glas unui imn de slavă prin care, într-un stil scripturistic, laudă lucrările lui Dumnezeu (1, 47-55)²⁶, iar Zaharia, deasemenea, Îl binecuvintează pe Dumnezeu pentru mântuirea pe care El o dă (1, 68-75)²⁷. În comentariile sale narative Luca notează că nasterea Sf. Ioan Botezătorul este un indiciu al faptului că „Domnul a mărit mila Lui” față de Elisabeta (1, 58) și că „mâna Domnului” era cu pruncul Ioan (1, 66). Aceste comentarii concordă cu cuvintele Arhanghelului către Fecioara Maria: „Domnul e cu tine” (1, 28) și „ai aflat har de la Dumnezeu” (1, 30).

În scena crucială a întâlnirii dintre cele două femei însărcinate (1, 39-45), Duhul Sfânt o inspiră pe Elisabeta (1, 41) iar aceasta arată că zămislirea lui Iisus este împlinirea celor spuse de Domnul (1, 45). Mai avem în prolog rostiri inspirate de Duhul din partea lui Zaharia (1, 67) și a lui Simeon (2, 25, 27). Astfel, epifaniile menționate sunt legate foarte strâns de această erupție de profetism care însoteste nasterile Mântuitorului Iisus Hristos și a Sfântului Ioan Botezătorul. Aceste profetii amplifică tema Proniei divine și oferă o perspectivă mai clară asupra modului în care va lucra Dumnezeu în continuare. Cuvintele rostite de înger și de oamenii inspirați de Duhul Sfânt se constituie într-o serie de predicții de o manieră asemănătoare celor din istoriile deuteronomice și elenistice. Unele dintre aceste predicții se împlinesc după un timp foarte scurt, cum sunt nasterile celor doi prunci. Mai sunt preziceri împlinite imediat referitoare

²⁵ Vezi FITZMYER, *Luke I*, p. 411-412 pentru această traducere. I. H. MARSHALL (*The Gospel of Luke*, Exeter: Paternoster, 1978, p. 112) o identifică cu voia lui Dumnezeu.

²⁶ Dumnezeu este subiectul tuturor verbelor din acest imn, cu excepția a patru dintre ele care arată în ce fel trebuie să se răspundă lucrărilor lui Dumnezeu: „mărește” (1, 46), „s-a bucurat” (1, 47), „vor ferici” (1, 48), „se tem” (1, 50). Vezi MINEAR, *Birth Stories*, p.116-117; O'TOOLE, *Unity*, p. 225-260. Pentru stilul scripturistic al acestui pasaj, vezi BROWN, *Birth of the Messiah*, p. 358-360.

²⁷ Ii aici, Dumnezeu este subiectul fiecărui verb, în afară de unul, care indică, și el, un aspect al răspunsului omului către Dumnezeu: „să slujim” (1, 74). Pentru stilul scripturistic al acestui pasaj, vezi BROWN, *Birth of the Messiah*, p. 386-389.

la numele pruncilor (pentru Ioan prezis în 1, 13 și împlinit în 1, 60²⁸, iar pentru Iisus prezis în 1, 31 și împlinit în 2, 21). Descoperirea de către păstori a Pruncului înfășat (2, 16) este, la fel, o împlinire imediată a unei prevestiri (2, 12). Deci, prologul conține un sir de profetii care se și împlinesc în răstimpul acoperit de acesta. Ceea ce înseamnă că încă de începutul istoriei pe care Luca o consemnează Dumnezeu vorbește și lucrează.

Alte profetii din prolog privesc lucruri care se împlinesc mai târziu. Lucrarea profetică a Sfântului Ioan Botezătorul (1, 76), profetiță de Zaharia sub inspirația Duhului (1, 67), este afirmată ulterior de însuși Iisus (7, 20). Rolul principal al Sfântului Ioan, acela de „a pregăti calea” (1, 76), este îndeplinit în lucrarea sa publică (3, 3-6).

Statutul Mântuitorului Iisus Hristos este de asemenea anunțat printr-o serie de titluri hristologice incluse în cuvântările profetice ale Arhanghelului Gavriil, ale dreptului Simeon și ale proorocitei Ana. Fiecare dintre aceste titluri va fi folosit pentru Iisus în cursul Evangheliei, împlinind astfel aceste profetii din prolog. Primul cuvânt utilizat de Gavriil cu privire la Iisus este „mare” (יאָאָד, 1, 32). Deși Mântuitorul respinge faptul că ar fi „mai mare” (יאָעֹד י) în 22, 24-27, El este considerat un prooroc mare (יאָאָד 7, 16), iar vindecările Sale devăluie mărirea (יאָאָאָאָאָאָאָאָ) lui Dumnezeu (9, 43). A doua profetie arată că Iisus va fi Fiul celui Prea Înalt (אָאָאָאָאָאָאָ, 1, 32); titlul este folosit pentru Iisus în 8, 28. În continuare Gavriil folosește titlul mai familiar de Fiul lui Dumnezeu (אָאָאָאָאָאָאָ, 1, 35), care va constitui modul de adresare a demonilor (4, 41; 8, 28) și al diavolului (4, 3. 9). În sfârșit, Gavriil prezice că Iisus va fi sfânt (אָאָאָאָ, 1, 35); confirmarea vine atunci când Iisus este adus de părintii Săi la templu²⁹. Ca Întâi Născut de parte bărbătească, este declarat sfânt (2, 23, citat din Ies 12, 3). Termenul este folosit mai târziu pentru Iisus de către demoni (Lc 4, 34), de către Sf. Ap. Petru (F Ap 3, 14) și de către creștinii din Ierusalim (F Ap 4, 27. 30).

Ulterior, se arată că Duhul Sfânt îl înștiințase pe dreptul Simeon că Îl va vedea pe Hristosul Domnului (אָאָאָאָאָאָאָאָאָ, 2, 26), ceea ce se

²⁸ Abaterea de la practica obisnuită de a numi fiul cu numele tatălui (1, 59) este explicată în 1, 61-63, unde Zaharia concură la aceasta. Vezi MARSHALL, *Luke*, p. 88; FITZMYER, *Luke* I, p. 380.

²⁹ F. W. DANKER, *Jesus and the New Age*, Philadelphia: Fortress Press, 1988, p. 37, 62.

descoperită prin Iisus, Care este pus (ἐὰν οὐκ) „spre căderea și ridicarea multora în Israel” (2, 34)³¹.

Din cele arătate se vede că în prolog se prezintă modul în care Dumnezeu lucrează în evenimentele care se derulează. Ceea ce urmează este pus astfel sub semnul Providenței divine. Epifaniile, proorociile, aluzia la necesitatea divină și accentul pe inițiativa divină, prezente în aceste două capitole indică cu claritate faptul că planul lui Dumnezeu este fundalul pe care Luca plasează istorisirea sa. Prin evenimentele miraculoase, epifaniile, proorociile și afirmările necesității care vor fi prezente în Evanghelie, Luca vrea să arate că toate episoadele naratiunii sale se încadrează în planul atotcuprinzător al lui Dumnezeu³².

În Evanghelie nu este întotdeauna clar că Providența, introdusă cu atâtă putere la început, rămâne un element principal. Acțiunea permanentă a lui Dumnezeu în istoria prezentată este indicată doar prin remarci narrative ocazionale³³. Însă când ajungem la primele capitole din Faptele Apostolilor, tema Providenței divine iese din nou la suprafață. „Planul lui Dumnezeu”, expresie-cheie în cuvântările Apostolilor, arată în mod limpede că Luca consideră că toate evenimentele pe care le prezintă sunt parte integrantă a realizării voinței divine în istorie.

II.2. Restul Evangheliei

David Tiede remarcă, pe bună dreptate, că „nici un alt autor al Noului Testament nu este mai preocupat de a arăta împlinirea voinței lui Dumnezeu în istorie, sau mai legat de limbajul planului divin, al scopului predeterminat și al necesității, decât Luca”³⁴. În cele de mai sus am arătat cum Sf.

³¹ D. L. TIEDE (*Prophecy and History in Luke-Acts*, Philadelphia: Fortress Press, 1980, p. 27) observă că în acest oracol, ca și în Lc 2, 49 „chestiunea caracterului și a conținutului acestei necesități este ridicată, fără să fie încă definită”; „utilizarea particulară a diatezei pasive” este o trimitere la Pronia divină (*ibidem*, p. 29).

³² SQUIRES, *The Plan of God in Luke-Acts*, p. 31.

³³ Faptul că Evanghelia conține foarte mult material tradițional face ca ideile specific lucanice să poată fi detectate mai ales din modul în care autorul își prelucrează sursele și prin comparație cu trăsăturile mai pronunțate din Faptele Apostolilor. Preocupările teologice ale autorului se pot observa mai ales în discursurile din Fapte, în lumina cărora este posibilă o interpretare a Evangheliei. Vezi L. T. JOHNSON, *The Writings of The New Testament: An Interpretation*, Philadelphia: Fortress Press, 1986, p. 207-211.

³⁴ *Prophecy*, p. 33.

atât de către sutas, care dă slavă lui Dumnezeu (23, 47)³⁹, cât și de tâlharul cel bun, care cere îti tovarăsului său să se teamă de Dumnezeu⁴⁰. În scena înmormântării, Sf. Luca spune despre Iosif din Arimateea, care „astepta Împărăția lui Dumnezeu”, că s-a opus Sinedrului și „nu s-a învoit cu sfatul (ăiōēç) și cu fapta lor” (Lc 23, 51). Luca pare să arate că sfatul (ăiōēç) Sinedriului este în opoziție cu cel al lui Dumnezeu și că omorârea lui Iisus reprezintă apogeul împotrivirii față de planul lui Dumnezeu⁴¹. Răstignirea lui Iisus, personajul central al naratiunii, pune astfel sub semnul îndoielii suveranitatea lui Dumnezeu asupra istoriei. Mai mult, Vechiul Testament declară că cel ce este spânzurat pe lemn este „blestat de Dumnezeu” (Deut 21, 22-23). Acest fapt constituia un impediment serios pentru acceptarea de către iudei a mesianității lui Iisus⁴². Cu toate acestea nu doar în relatările Sfântului Luca asupra predicii apostolice, ci și în întreaga literatură creștină timpurie răstignirea este o componentă nelipsită⁴³. Deși Sfântul Pavel recunoaște că răstignirea Domnului este un motiv de sminteală (1Cor 1, 18), Luca afirmă în mod apologetic că aceasta este inclusă în planul lui Dumnezeu⁴⁴. Acest punct de vedere este consolidat de legătura surprinsă frecvent de către Luca

⁴⁰ Ōiăç óō ôií èăií - o altă expresie favorită a lui Luca; vezi Lc 12, 5; 18, 2. 4; F Ap 10, 2. 22. 35; 13, 1. 26. Cf. óăăiíáé ôií èăií, F Ap 16, 14; 18, 7. 13.

⁴¹ Această impresie este întărită de utilizarea anterioară ale acestui termen-cheie, unde Luca arată că fariseii și cărturarii au călcat ôçí äiōēçí ôiō èäiō (Lc 7, 30). Uciderea lui Iisus este culmea opoziției lor față de Acesta (vezi Lc 5, 21. 30; 6, 2. 7. 11; 11, 53-54; 13, 14. 17; 14, 14; 15, 2; 16, 14; 18, 7). Vezi și L. T. JOHNSON, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977, p. 105, pentru comentarii la Lc 13, 31-35.

⁴² Pentru polemica dintre evrei și creștini până la mijlocul secolului II d.Hr., vezi D. ROKEAH, *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, Studia Post-Biblica 33, Jerusalem and Leiden: Magnes and Brill, 1982.

⁴³ Vezi 1Cor 15, 3-4; 1Tes 1, 10; 1Cor, 1, 23; Filip 2, 8; Col 1, 20; Ef 2, 16; Evr 12, 2.

⁴⁴ TIEDE (*Prophecy*, p. 97-99) susține că Crucea, sminteală pentru iudei, rămâne pentru Luca o problemă. Luca vede însă elementul ofensator al mesajului creștin nu în Cruce ci în Înviere (F. J. FOAKES JACKSON, K. LAKE (ed.), *The Beginnings of the Christianity: Part I, The Acts of the Apostles*, 5 vol., London: Macmillan, 1920-1923, reeditat Grand Rapids, Michigan: Baker, 1979, vol. IV, p. 203). Vestirea faptului că Dumnezeu L-a înviat pe Iisus a produs cele dintâi reacții împotriva apostolilor Petru și Ioan (F Ap 4, 1-2; 5, 17). Împotrivirea continuă față de Sfântul Pavel se datorează predicării de către acesta a Învierii lui Iisus (F Ap 17, 18-32; 23, 6-8; 24, 21; 25, 19; 26, 6-8. 23-24).

între Răstignire și Înviere⁴⁵. Moartea lui Iisus n-a fost sfârșitul istoriei Sale; faptul că „Dumnezeu L-a înviat din morti” este repetat mereu ca o concluzie inevitabilă a Patimilor⁴⁶. Contrar asertiunii că moartea lui Iisus pe cruce Îl înscrie pe Acesta în rândul nelegiuitilor și anulează astfel ideea conformității Sale cu voia divină, Luca plasează Răstignirea chiar în centrul planului lui Dumnezeu. De două ori Apostolul Petru vorbește despre răstignirea lui Iisus folosindu-se de terminologia planului divin pentru a explica evenimentul în mod apologetic⁴⁷. Astfel Luca exprimă explicit în Faptele Apostolilor ceea ce a fost implicit în Evanghelie.

II.3. „Câte a făcut Dumnezeu” în Biserica primară

Viata tinerei comunități creștine din Ierusalim se desfășoară, de asemenea, sub înrâurirea lui Dumnezeu. Matia este ales de Dumnezeu (1, 24), evenimentele din ziua Cincizecimii sunt provocate de Dumnezeu (2, 17-21)⁴⁸ iar vindecarea ologului este tot opera lui Dumnezeu (3, 1-10). Când li se cere apostolilor să nu mai vorbească în numele lui Iisus (4, 17), Petru invocă necesitatea divină care motivează acțiunile lor (4, 19; 5, 29). Rezultatul activității apostolice a fost creșterea numărului de credincioși. Această lărgire a comunității este pusă pe seama lui Dumnezeu, Care „cheamă” (2, 39) și adaugă „în fiecare zi pe cei ce se mântuiau” (2, 47)⁴⁹.

⁴⁵ F Ap 2, 23-24; 3, 13-15; 4, 10; 5, 30; 10, 39-40; 13, 28-30; 17, 3; 26, 23.

⁴⁶ F Ap 2, 24; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30. C. H. TALBERT (*Promise and Fulfilment*, în vol. „Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar”, (ed. C. Talbert), New York: Crossroads, 1984) descrie acest deznodământ ca pe un semn al unui „Dumnezeu providențial”.

⁴⁷ J. DUPONT, *Nouvelles etudes sur les Actes des Apotres*, Paris: Cerf, 1984, p. 68. Chiar si dusmanii lui Iisus (F Ap 4, 27) au actionat conform planului Lui Dumnezeu (F Ap 4, 28); vezi U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte: Form- und Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 5, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1961, p. 132.

⁴⁸ Prin adăugarea frazei εἰς τὸν κόσμον (F Ap 2, 17) la citatul din Ioel 2, 28-32 Luca arată că evenimentele se desfășoară din vointa lui Dumnezeu. Vezi R. F. ZEHNLE, *Peter's Pentecost Discourse: Tradition and Lukan Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3*, SBLMS 15, Nashville: Abingdon, 1971, p. 32.

⁴⁹ Această interpretare a creșterii Bisericii, ca rezultat al lucrării lui Dumnezeu, este inclusă în primul sumar din F Ap 2, 43-47. Referirile la aceeași chestiune din celelalte sumare (F Ap 4, 32; 5, 14; 6, 1. 7; 9, 31; 11, 21; 12, 24; 16, 5) trebuiesc interpretate în

În capitolele de mijloc ale cărții Faptele Apostolilor atenția autorului se îndreaptă spre o altă problemă crucială: pătrunderea Evangheliei în lumea păgână. Aceasta a ridicat anumite probleme. Un cunoscător al Scripturilor ebraice ar fi putut obiecta că o astfel de deplasare de la evreii care respectau Legea la păgâni, contravenea intențiilor lui Dumnezeu de a-l avea pe Israel ca popor ales⁵⁰. Eventualitatea unei astfel de obiectii îl face pe Luca să includă în prezentarea misiunii păgâne o serie de citate vechitamentare în sprijinul acesteia⁵¹.

Un păgân nefamiliarizat cu diferențele dintre Iudaism și noua credință creștină⁵² ar fi putut să privească misiunea creștină în același fel ca pe prozelitismul evreiesc: o amenințare față de stabilitatea politică și religioasă a Imperiului Roman⁵³. Astfel, Creștinismul era privit ca o superstiție sau o conspirație primejdioasă a ateilor⁵⁴. Folosindu-se de profetiile Vechiului Testament, Luca respinge aceste obiectii, demonstrând originea respectabilă a Creștinismului și arătând că răspândirea sa era în acord cu planul providențial al lui Dumnezeu⁵⁵.

Cineva familiar cu concepțiile populare despre nestatornicia soartei, ar fi putut considera misiunea păgână drept un exemplu de caracter

lumina acestui fapt. ASA H. CONZELMANN, *The Theology of St. Luke*, London: Faber and Faber, 1960, p. 214-215; E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles: A Commentary*, Philadelphia: Westminster, 1971, p. 189.

⁵⁰ Pentru critica iudaică asupra misiunii creștine printre păgâni, vezi S. G. WILSON, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, Cambridge, University Press, 1973, p. 174-177.

⁵¹ Aceeași tehnică va fi folosită mai târziu de Sf. Iustin Martirul și Filosoful și de apologetii creștini. Vezi R. L. WILKEN, *The Christians as The Romans Saw Them*, New Haven and London: Yale University Press, 1984, p. 120, 123.

⁵² Pentru argumentarea faptului că păgânii nu făceau diferență între Creștinism și Iudaism, vezi S. BENKO, *Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries*, în „Aufstieg und Niedergang der römische Welt”, II. 23.2, p. 1076 (despre Suetoniu, Tacit și Pliniu), p. 1099 (despre Galen), p. 1106-1107 (despre Cels).

⁵³ Tacit acuza iudaismul (*Ist.* 5.5.1-5) de faptul că îi învăța pe prozeliti să disprețuiască zeii, să se dezică de țara lor și să-și dezonoreze părintii. Iuvenalie (*Sat.* 14.96-106) îi descrie pe evreii ca pe unii ce încălcau legile romane, prin faptul că nu munceau sâmbăta. Vezi M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, vol. I, 1974, p. 186 și urm.

⁵⁴ BENKO, *Pagan Criticism*, p. 1062-1109.

⁵⁵ Pe lângă profetiile scripturistice, Luca face aluzii și la înainte-mergătorii păgâni ai Creștinismului. Vezi SQUIRES, *The Plan of God in Luke-Acts*, p. 156-157, 160, 182, 184.

schimbător al unui zeu oarecare. Luca previne și o astfel de părere arătând în câteva secțiuni narative importante⁵⁶ că Dumnezeu a voit dintotdeauna această extindere a misiunii creștine în lumea elenistică. Astfel, argumentarea apologetică devine o expunere a unei teme centrale a Evangheliei.

În prezentarea schematică a Sf. Luca, primul contact cu păgânii are loc în Samaria⁵⁷ (8, 1-40)⁵⁸, atunci când Biserica din Ierusalim se împărtășește ca urmare a celei dintâi persecuții (8, 1). Luca notează, în acest context, motivarea divină a predicii și a minunilor săvârșite de diaconul Filip. De asemenea, întâlnirea acestuia cu femeia etiopiană are loc tot ca urmare a unui impuls dumnezeiesc (8, 26. 29). Rolul lui Dumnezeu în derularea istoriei mai iese în evidență în episodul convertirii Sfântului Pavel pe drumul Damascului (9, 1-19). Apoi, toate evenimentele din Cezareea și Iope privind relațiile dintre evrei și păgâni (10, 1-11. 18) sunt puse sub autoritatea vocii lui Dumnezeu: „Deci Dumnezeu a dăruit și păgânilor pocăința spre viață” (11, 18)⁵⁹.

La Sinodul apostolic din Ierusalim (F Ap 15, 1-35), atât Sf. Petru, cât și Sf. Pavel, arată că a fost hotărârea lui Dumnezeu de a extinde misiunea

⁵⁶ Misiunea în Samaria (F Ap 8, 1-40), relatările chemării Sf. Pavel (F Ap 9, 1-19 și par.), veneniile sutasului Corneliu și a Sf. Petru (F Ap 10, 1-11. 18) și Sinodul apostolic din Ierusalim (F Ap 15, 1-35). E. RICHARD, (*The Creative Use of Amos by the Author of Acts*, în „Novum Testamentum” 24 (1982), p. 51) observă că problema misiunii păgâne străbate Faptele Apostolilor de la un capăt la celălalt.

⁵⁷ Luca îi consideră pe samarineni drept străini (ἀλλογενῶν, Lc 17, 18) și reflectă tensiunile dintre evrei și samarineni (Lc 9, 52-53; cf. In 4, 9). Vezi J. JEREMIAS, *Ὁὐρανὸς ἐμάς*, TDNT VII, p. 88-94. Aceasta înseamnă că misiunea din Samaria constituie începutul misiunii păgâne.

⁵⁸ Lista neamurilor din F Ap 2, 9-11 îi indică pe evreii și prozelitii din acele neamuri, și nu este o dovadă că păgânilor li s-a vestit Evanghelia încă din ziua Cincizecimii (vezi HAENCHEN, *Acts*, p. 168-171; WILSON, *Gentiles*, p. 122-123). Prin aceasta Luca rămâne fidel programului misionar din F Ap 1, 8. Totuși, prin menționarea darului vorbirii în alte limbi, Luca prefigurează încă de aici misiunea creștină între păgâni (vezi ZEHLE, *Pentecost Discourse*, p. 119).

⁵⁹ Rolul determinant atribuit lui Dumnezeu în F Ap 10 și 11 este notat de WILSON (*The Gentiles*, p. 177). Prin analiza structurii literare a acestor capitole, M. A. PLUNKETT (*Ethnocentricity and Salvation History in the Cornelius Episode [Acts 10, 1-11, 18]*, în „Society of Biblical Literature Seminar Papers Series” 24 (1985), p. 465-479) demonstrează importanta Providenței divine în aceste evenimente.

la pãgãni. Sfinții Pavel și Barnaba descriu activitatea lor în Asia Minor, arãtând „toate câte a făcut Dumnezeu cu ei” (ἰόá ἰ ἐὰρὸ ἀδῆέçóái ἰὰὸ ἰάδὸδὺί, 15, 4). Apoi Petru se referã la cele petrecute în Iope și Cezareea arãtând motivarea lor divinã, prin folosirea unor expresii ca: „Dumnezeu a ales” (15, 7) și „n-a făcut deosebire” (15, 9). Orice împotrivire fatã de includerea neamurilor în Bisericã înseamnã a-L ispiți pe Dumnezeu (ðãéñáæãðã õĩĩ èãĩĩ, 15, 10), pentru cã „Dumnezeu le-a dat Duhul Sfânt” (15, 8; cf. 11, 17). Apoi Barnaba și Pavel își descriu iarãși activitatea misionarã folosind din nou aceeași expresie, ἰόá ἰ ἐὰρὸ ἀδῆέçóái, arãtând cã Dumnezeu a făcut prin ei semne și minuni și precizând cu claritate destinatarii acestora, adicã neamurile (áĩ õĩéð àèĩáóéĩ, 15, 12)⁶⁰. La toate acestea se adaugã interventia finalã a lui Iacov, care, citând din Amos 9, 11-12, demonstreazã prin recurs la Vechiul Testament intentia lui Dumnezeu de a-si câștiga dintre neamuri „un popor pentru numele Sãu” (15, 14). Sinodul, convins de mãrturiile apostolice și profetice, valideazã misiunea creștinã printre neamuri, cu condițiile prevãzute în decretul apostolic din F Ap 15, 23-29. Alãturi de activitatea lui Filip în Samaria, chemarea lui Saul și vedenia lui Petru, relatarea sinodului apostolic este o expunere apologeticã despre vointa lui Dumnezeu de a oferi Evanghelia nu numai iudeilor ci și neamurilor.

II.4. Cuvântãrile misionare din Faptele Apostolilor

Discursurile din Faptele Apostolilor sunt considerate un indicator semnificativ asupra metodei istoriografice a Sfântului Luca⁶¹. Una dintre funcțiile îndeplinite de discursurile misionare în F Ap 2-17 este de a oferi un tablou complet al planului lui Dumnezeu⁶². Atât Sf. Petru (4, 20), cât și Sf. Pavel (22, 5) sunt încredințati sã vesteascã „lucrurile pe care le-am

⁶⁰ Pentru semnificatia structurii sintagmei ἰόá ἰ ἐὰρὸ ἀδῆέçóái în F Ap 15, 4. 12 vezi RICHARD, *The Divine Purpose: The Jews and the Gentile Mission (Acts 15)*, în vol. „Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar”, p. 190.

⁶¹ H. CADBURY, *The Speeches in Acts*, în FOAKES JACKSON, LAKE, „Beginnings”, vol. V, p. 402-427.

⁶² Cf. F. G. DOWNING, *Ethical Pagan Theism and the Speeches in Acts*, în „New Testament Studies” 27 (1981), p. 544-563.

văzut și le-am auzit”, iar cuvântările lor din Faptele Apostolilor⁶³ oferă indicii elocvente asupra modului în care Luca înțelege predica apostolică ca pe o declarație a intervenției Providenței divine în istoria omenească. Pe de o parte Dumnezeu este subiectul acestor cuvântări (2, 22; 3, 13; 7, 2; 10, 34; 13, 17; 17, 24), iar pe de altă parte, construcția sintactică a acestora face să iasă în evidență călăuzirea lui Dumnezeu asupra tuturor evenimentelor relatate⁶⁴.

II.4.1. Cuvântările Sfântului Petru în Ierusalim

După cum s-a notat mai sus, prologul Evangheliei relevă rolul determinant al Providenței în istoria care urmează. Același lucru se întâmplă la începutul celeilalte opere a Sf. Luca, în cuvântarea Sfântului Apostol Petru din ziua Cincizecimii (F Ap 2, 14-36). Fenomenul care prilejuiește discursul, vorbirea în alte limbi, este punctul de plecare pentru o expunere amănunțită a lucrărilor lui Dumnezeu în lume. Astfel, Sf. Petru își începe vorbirea prin a explica ascultătorilor ceea ce au văzut și au auzit (2, 33), pentru ca apoi, citând din Ioel 2, 28-32 să dovedească că trimiterea Duhului Sfânt este un act al lui Dumnezeu (2, 17). În continuare apostolul introduce persoana lui Iisus Hristos, a Cărui viață și lucrare o pune integral sub spectrul Providenței. Utilizând într-o formă modificată, la începutul și la sfârșitul proclamării sale despre Domnul Iisus, o expresie tipică pentru Luca, Sf. Petru evidențiază prezența suveranității divine asupra lui Iisus atât în timpul vieții Sale pământești, în minunile „pe care le-a făcut prin El Dumnezeu” (ἰεὸ ἀδῆρέζοῦ αἰε’ ἀὐτοῦ ἰ ἐὰρ, 2, 22), cât și în

⁶³ Considerăm cuvântările lui Petru (F Ap 2, 14-36; 3, 12-26; 10, 34-43) ale lui Pavel (F Ap 13, 17-41; 17, 22-31) și a lui „tefan” (F Ap 7, 2-53) ca fiind exemplele majore ale predicii apostolice. Pentru o familiarizare cu literatura consacrată acestora vezi FOAKES JACKSON, LAKE, „Beginnings”, vol. V, p. 404, n. 2; J. T. TOWNSEND, *The Speeches in Acts*, în „Anglican Theological Review” 42 (1960), p. 150-159; M. B. DUDLEY, *The Speeches in Acts*, în „Evangelical Quarterly” 50 (1978), p. 147-155.

⁶⁴ Structura comună a cuvântărilor din Faptele Apostolilor este observată de C. H. DODD (*The Apostolic Preaching and Its Development*, London, Hodder and Stoughton, 1936, p. 21-30), M. DIBELIUS (*Studies*, p. 111, 165), WILCKENS (*Missionsreden*, p. 54), J. DUPONT (*Etudes sur les Actes des Apôtres*, Lectio Divina 45, Paris: Cerf, 1967, p. 137-139 și *Nouvelles études* p. 62). DODD (*op. cit.* p. 33) consideră că principala idee a kerigmei o constituie faptul că Dumnezeu a cercetat și a răscumpărat poporul Său, însă fără să dezvolte acest subiect.

viata sa crească, în care „Dumnezeu L-a făcut Domn si Hristos (ἀδϊέçóáι ῑ èàĩò, 2, 36)⁶⁵. Mai apar în cuvântare expresii preluate din terminologia planului lui Dumnezeu si care arată predeterminarea divină (òç ùñéóíáιç âĩõèç éáé ðñĩĩáũóáé ôĩõ èàĩõ, 2, 23)⁶⁶. Când Sf. Petru se referă direct la Mântuitorul (2, 22-24, 32-33), Îl pune mereu sub tutela Proniei divine⁶⁷.

Acelasi accent pe prezenta activității dumnezeiesti în viata lui Iisus se întâlnește si în următoarea cuvântare a Sf. Petru, din porticul lui Solomon (F Ap 3, 12-26). Subiectul acestui discurs este ῑ èàĩò (3, 13)⁶⁸. Vindecarea ologului a fost posibilă datorită puterii lui Dumnezeu (3, 12-13) mijlocită de numele lui Iisus (3, 16), Care a pătimit după cum a prevestit Dumnezeu prin profeti (3, 18)⁶⁹, a fost slăvit de Dumnezeu (3, 13) si a fost înviat de Dumnezeu (3, 15, 22, 26)⁷⁰. Sf. Petru îi cheamă la pocăintă pe ascultătorii săi (3, 19), cum a făcut si la Cincizecime (2, 38), asigurându-i că Dumnezeu Care a călăuzit viata lui Iisus, va face acelasi lucru si pentru ei (3, 19, 26). Viata lui Iisus este pusă astfel în continuitate cu cea a celor pe care „îi va

⁶⁵ Pentru această expresie ca rezumat al argumentării din 2, 29-36, vezi ZEHLE, *Pentecost Discourse*, p. 27-28, 69-70.

⁶⁶ Pentru observatii asupra acestui grup de termeni care exprimă „tema centrală a planului lui Dumnezeu”, vezi WILCKENS, *Missionsreden*, p. 124. J. C. Ī 'NEILL (*The Theology of Acts in Its Historical Setting*, ed. a 2-a, London: SPCK, 1970, p. 84) remarcă „cadrul puternic al inevitabilului divin”; P. SCHUBERT (*The Place of the Areopagus Speech in the Composition of Acts*, în J. C. Rylaarsdam (ed.), „Transitions in Biblical Scholarship”, *Essays in Divinity* 5, Chicago: University of Chicago Press, 1968, p. 240) privește òç ùñéóíáιç âĩõèç ôĩõ èàĩõ ca „tema principală a teologiei lucanice” căreia i se subordonează toate celelalte.

⁶⁷ În aceste versete ῑ èàĩò este subiectul a cinci verbe: ἀδϊέçóáι (2, 22), áíáóòçóáι, èõóáó (2, 24), áíáóòçóáι (2, 32), ἀδϊέçóáι (2, 36); vezi WILCKENS, *Missionsreden*, p. 34-35, DOWNING, *Theism*, p. 555. A se observa pasivul divin din 2, 33. În toată această cuvântare Iisus apare de regulă în propozitii în rol de complement al obiectului, în cazul acuzativ (2, 22. 32. 36; ôĩõôĩĩ, 2, 23; ῑĩ, 2, 24).

⁶⁸ Pentru titlul extins al lui Dumnezeu din 3, 13, vezi ZEHLE, *Pentecost Discourse*, p. 44-46. ^ai aici Iisus apare peste tot în cazul acuzativ (ôĩĩ ðáéáá áõõĩõ, 3, 13; ôĩĩ ááéĩĩ éáé äééáéĩĩ, 3, 14; ôĩĩ áñ÷çáĩĩ, 3, 15; ôĩõôĩĩ, 3, 16; ññéóóĩĩ, 3, 18, 20; ῑĩ, 3, 21; ôĩĩ ðáéáá, 3, 26).

⁶⁹ SCHUBERT (*Areopagus Speech*, p. 241) remarcă insistentă vorbitorului pe argumentarea scripturistică (3, 18. 21. 24); WILCKENS (*Missionsreden*, p. 43) consideră că actiunile lui Dumnezeu din 3, 26 împlinesc făgăduintele din Deut 18, 15 si Fac 22, 18.

⁷⁰ JOHNSON (*Possessions*, p. 63, n. 1) afirmă că áíáóòçóáé în Deut 18, 15 (F Ap 3, 22) este o aluzie la Învierea lui Iisus (3, 26).

chema Domnul Dumnezeuul nostru” (2, 39), pentru faptul că în ambele lucrează aceeași putere proniatoare⁷¹.

II.4.2. Cuvântarea Sfântului ^atefan

O nouă dimensiune a activității providențiale iese la suprafață în cuvântarea Sfântului ^atefan în fata Sinedriului (7, 2-53), plasată în Faptele Apostolilor la finalul secțiunii dedicate dezvoltării Bisericii în Ierusalim și în Iudeea, secțiune deschisă de cele două cuvântări ale Sfântului Petru (F Ap 2 -3). Subiectul acestui discurs este introdus chiar de la început: ἰ ἐὰὶὸ ὀçð äĩçð (7, 2). Se arată apoi cum i-a condus Dumnezeu pe Avraam (7, 2-8)⁷², pe Iosif (7, 9-10)⁷³ și pe Moise (7, 17-43)⁷⁴. În acest ultim fragment menționat (7, 35. 39-41. 43) este menționată și împotrivirea lui Israel față de voia lui Dumnezeu, pentru ca apoi să se afirme iar călăuzirea divină în timpul cuceririi Canaanului (7, 44-45) și în perioada monarhiei (7, 45). Astfel, una dintre trăsăturile istoriei lui Israel descrise de ^atefan este această neconținută purtare de grijă a lui Dumnezeu⁷⁵. Apogeul cuvântării

⁷¹ Pentru trăsăturile comune ale cuvântărilor Sf. Petru din F Ap 2 și 3, vezi ZEHLE, *Pentecost Discourse*, p. 44-60, 71-94, 136-137. Cuvântarea ulterioară a Sf. Petru înaintea Sinedriului pune din nou accentul asupra faptului că Dumnezeu determină evenimentele (5, 29-32); subiectul este ἰ ἐὰὶὸ ὀὶ ḍáðâñũĩ çĩũĩ (5, 30). Vezi ZEHLE, *Pentecost Discourse*, p. 39. SCHUBERT (*Areopagus Speech*, p. 242) observă că tema planului lui Dumnezeu apare „în cele mai animate părți” din F Ap 4 și 5.

⁷² Dumnezeu este subiectul verbelor ὕὀçç (7, 2), ἄέðáĩ (7, 3), ἰἄὕêêóáĩ (7, 4), ἰὀê ääùêáĩ (7, 5), ἄðçääáééáὶ (7, 5), ἄéäççóáĩ (7, 6), êñéĩù, ἄéðáĩ (7, 7), äüêéáĩ (7, 8). N. A. DAHL (*The Story of Abraham in Luke-Acts*, în KECK, MARTYN (ed.), „Studies in Luke-Acts”, p. 142-148) constată că istoria lui Avraam prezentată de Sf. ^atefan este inițiată de o epifanie a lui Dumnezeu (7. 2) și de cuvântul Acestuia prin care se anunță evenimentele viitoare (7, 6-7). Vezi, de asemenea, J. DUPONT, *La Structure oratoire du discours d'Etienne*, în „Biblica” 66 (1985), p. 163-167.

⁷³ Despre utilizarea propozitiei „Dumnezeu a fost cu Iosif” în Septuaginta, vezi JOHNSON, *Possessions*, p. 62, n. 2 (mai ales Fac 39, 2). Pentru funcția polemică a expresiei în acest discurs, vezi E. RICHARD, *The Polemical Character of the Joseph Episode in Acts 7*, în „Journal of Biblical Literature” 98 (1979), p. 260-262.

⁷⁴ Dumnezeu este subiectul verbelor äéäùὀéĩ (7, 25), ὕὀçç (7, 30), ἄéðáĩ (7, 33), ἄéäĩĩ, çêĩðóá, áðĩὀáéèù (7, 34), áðáὀáéèéáĩ (7, 35), áĩáὀçóáé (7, 37); vezi DUPONT, *La structure*, p. 157-159. DAHL, (*Abraham*, p. 144) observă că în 7, 36 se împlinesc cuvântul din 7, 7b (âĩâêâὀĩðáé), iar 7, 35 împlinesc 7, 34 (áðĩὀáéèù).

⁷⁵ H. C. KEE, (*Miracle in the Early Christian World: A Study in Sociohistorical Method*, New Haven and London: Yale University Press, 1983, p. 196-197), interpretează

tuturor (10, 36). Vorbind despre deschiderea lui Dumnezeu față de toate neamurile (ἅ ἑθνή ἐπέκεινται), Petru arată și ce trebuie să facă acestea pentru a fi plăcute Lui (10, 35)⁸⁰, și anume să se teamă de El și să lucreze dreptatea. Fragmentul care urmează dezvoltă acest subiect referindu-se la cuvântul (ῥήμα) pe care Dumnezeu l-a trimis lui Israel prin Iisus. Acest cuvânt este apoi prezentat în următoarele două fragmente în care îi rămâne subiectul. Activitatea lui Iisus (10, 38) se sprijină pe două lucrări divine: Dumnezeu L-a uns pe Iisus; Dumnezeu a fost cu El pe când umbla făcând bine și săvârșind vindecări. Dumnezeu a fost cu Iisus și după sfârșitul lucrării pământesti (10, 40), înviindu-L din morți și făcându-L arătat (ἀναστήσει ἰσχυρῶς ἑνώπιον πάντων τῶν ἀγγέλων). Petru și ceilalți apostoli sunt martorii acestor lucrări ale lui Dumnezeu în Iisus (10, 39, 41). Între cele două seturi de lucrări divine (din 10, 38 și 10, 40) este inserată, pe scurt, singura referire la opoziția iudeilor față de Iisus: „L-au omorât spânzurându-L pe lemn” (10, 39b)⁸¹.

În partea ultimă a cuvântării are loc o schimbare implicită a subiectului, de la Dumnezeu la Iisus, deși lucrarea lui Dumnezeu rămâne în prim-plan prin faptul că El L-a pus (ἔθετο ἔμπροσθέν) pe Iisus judecător (10, 42)⁸². Destinația universală a mesajului creștin este afirmată de Sf. Petru când spune că Iisus este Judecătorul „viilor și al mortilor” (10, 42) și că iertarea păcatelor este oferită tuturor celor ce cred în El (10, 43). Ideea universalității, atinsă la începutul cuvântării, își găsește astfel deplina afirmare.

II.4.4. Cuvântarea Sfântului Pavel în Antiohia Pisidia

Predica Sf. Pavel în Antiohia Pisidia (13, 17-41) se situează la începutul misiunii sale „până la marginea pământului” (13, 47; cf. 1, 8). În aceasta se întâlnesc două dintre perspectivele asupra Providenței văzute

⁸⁰ Vindecările și predicile misionare se încheie deseori cu doxologii în care este exprimat și răspunsul așteptat din partea primitoilor; SQUIRES, *The Plan of God in Luke-Acts*, p. 94, n. 85.

⁸¹ Pentru opoziția iudeilor față de Iisus ca parte a planului lui Dumnezeu, vezi O'NEILL, *Theology*, p. 83-88.

⁸² Iisus este Cel Care poruncește apostolilor să propovăduiască poporului și să mărturisească despre faptul că El este Judecătorul viilor și al mortilor (10, 42). Pentru Iisus ca Judecător, vezi F Ap 17, 31; cf. F Ap 2, 33. 36; 3, 13; 5, 31.

anterior. ⁸³ I aici subiectul este indicat de la început, ca fiind *ī èãïð òïð èãïð òïðòïð Éóñáçē* (13, 17), lucrător atât în Israel (13, 17-22), cât și în Iisus (13, 23-41). Structura sintactică a expunerii rezumative asupra istoriei lui Israel evidentiază grija permanentă a lui Dumnezeu pentru poporul Său; nouă dintre cele zece verbe la modul indicativ⁸³, ca și toate cele trei participii⁸⁴ vorbesc despre lucrările lui Dumnezeu în Israel. Pe culmea istoriei lui Israel este regele David, care face voia (*èãèçìáôá*, 13, 22) lui Dumnezeu și care este punctul de trecere de la istoria lui Israel la istoria lui Iisus. Sf. Pavel, ca și Sf. Petru, Îl prezintă pe Iisus sub călăuzirea neconținută a lui Dumnezeu⁸⁵.

În contrast cu discursul Sf. ⁸⁶tefan, motivul opoziției lipsește din expunerea istoriei lui Israel, apărând în legătură cu procesul și răstignirea lui Iisus (13, 27-29). Astfel Sf. Pavel realizează un contrast între un Israel credincios, condus de Dumnezeu (13, 17-22), și un Israel care Îl respinge pe Iisus Hristos, Mântuitorul trimis de Dumnezeu (13, 27-28). Istoria lui Israel este folosită ca un fel de *praeparatio evangelica* cu menirea de a-i face pe iudei să primească mântuirea pe care o dă Dumnezeu prin Iisus, dat fiind faptul că răstignirea și îngroparea lui Lui împlinesc cuvintele profetilor (13, 27, 29), iar Învierea și starea de nestrucăciune în care a intrat Iisus sunt prevestite de David (13, 33, 35), care, la rândul lui, „a slujit sfatului lui Dumnezeu (*òç òïð èãïð âïðèç*) în neamul lui” (13, 36). Astfel, Pronia lui Dumnezeu asupra lui Israel (13, 17-22) se găsește în continuitate cu trimiterea unui Mântuitor (13, 23), Care oferă iertare păcatelor tuturor celor ce cred în El (13, 38-39); toate acestea sunt parte a planului lui Dumnezeu. ⁸⁷ I în acest discurs, prin urmare, motivul Providenței este central⁸⁶.

⁸³ *Áíãèãíáóï, òðùóáí, âîçããááí* (13, 7), *âðñïðïïñçóáí* (13, 18), *éáóãèèçññíñçóáí* (13, 19), *ããùèáí* (13, 20, 21), *çããéñáí, áéðáí* (13, 22). Al zecelea verb la indicativ, *çòçóáíòï*, apare în solicitarea lui Israel de a avea un rege.

⁸⁴ *Éãèãèùí* (13, 19), *íãðáðòçóáð, íãñððñçóáð* (13, 22).

⁸⁵ Dumnezeu este subiectul a șapte verbe: *çãããáí* (13, 23), *çããéñáí* (13, 30), *âèðãðèçññèáí, áããáííãéá* (13, 33), *ãùòù* (13, 34), *çããéñáí* (13, 37), *ãñããæíñáé* (13, 41); cf. pasivul divin din 13, 46; vezi WILCKENS, *Missionsreden*, p. 54.

⁸⁶ Pentru scopul său apologetic, comun și altor discursuri misionare, vezi EVANS, *Speeches*, p. 294-295.

II.4.5. Cuvântarea Sfântului Pavel în Atena

Ultima cuvântare misionară a Sf. Pavel consemnată de Luca în Faptele Apostolilor este cea din Areopagul atenian (17, 22-31)⁸⁷. S-au scos adeseori în evidență semnificațiile de ordin geografic și religios ale acesteia⁸⁸, însă fără un interes la fel de mare pentru cele de natură literară⁸⁹. Discursul este socotit ca o paradigmă a prediciei pauline către păgâni, în care anvergura activității divine cuprinde întreaga istorie omenească. Ideea principală a prediciei este considerată în mod frecvent a fi polemica împotriva unei false înțelegeri a lui Dumnezeu, Care nu locuiește în temple făcute de mâini omenești (17, 25), nu este departe de fiecare dintre noi (17, 27) și nu poate asemănat cu nimic pământesc (17, 29). Totuși, acestei polemici i se adaugă o prezentare mai pozitivă a lucrărilor lui Dumnezeu, în care Providența, deși nu este o temă enunțată explicit, este importantă⁹⁰. Punându-l pe Sf. Pavel în dialog cu filosofii stoici și epicurei, care discutau aprins problema Providenței⁹¹, Luca face, prin cuvântarea acestuia, o trimitere la dezbaterile filosofice pe această temă⁹².

Sf. Pavel îl citează pe poetul stoic Aratus (17, 28, citat din *Phaenom.* 5) pentru a exprima ideea specifică stoicismului a înrudirii omului cu Dumnezeu⁹³. Norden⁹⁴ argumentează că fraza ἄ ἰὸ ἰάέηναι (17, 27)

⁸⁷ Cuvântarea Sf. Pavel din Litra (F Ap 14, 15-17) este frecvent legată de cea din Areopag, ca modele de abordare a păgânilor. „În Litra Apostolul vorbește despre lucrările „Dumnezeului celui viu”.

⁸⁸ Pentru Atena, ca centru al culturii și religiei grecești, vezi DIBELIUS, *Studies*, p. 79-80; DUPONT, *The Salvation of the Gentiles: Essays on the Acts of the Apostles*, New York, Paulist Press, 1979, p. 30; Patriarhul IUSTIN MOISESCU, *Activitatea Sfântului Apostol Pavel în Atena*, București, Editura Anastasia, 2002, p. 33-103.

⁸⁹ SCHUBERT (*Areopagus Speech*, p. 260) comentează că atunci când Sf. Pavel declară preoților din Efes că le-a făcut cunoscut „tot sfatul lui Dumnezeu” (20, 27) devine clar că descoperirea planului divin a culminat în discursul său anterior, din Areopag.

⁹⁰ Vezi SQUIRES, *The Plan of God in Luke-Acts*, p. 72.

⁹¹ *Ibidem*, p. 38-46.

⁹² C. K. BARRETT (*Paul's Speech on the Areopagus*, în M. E. GLASSWELL, E. W. FASHOLE-LUKE (ed.), „New Testament Christianity for Africa and the World”, London: SPCK, 1974, p. 72) susține că, în acest fragment, Luca îi are în minte pe stoici și epicurei, care erau foarte interesați de subiectul despre care vorbea Sf. Pavel.

⁹³ DIO HRISOSTOM, *Or.* 12, 27. 39. 43. 44. 61; SENECA, *Ep.* 41, 1-2; 120, 14; EPICET, *Diss.* 2, 8. 11-12.

⁹⁴ *Agnostos Theos*, p. 18-19. Faptul este recunoscut și de Patriarhul IUSTIN, *op. cit.*, p. 255.

este similară cu ceea ce se găsește în *Oratia Olimpică* a lui Dio Hrisostom, áòá äáñ ïõ ìáèñáí (*Or.* 12, 8). De fapt multe din ideile Sf. Pavel din această cuvântare au paralele în opera lui Dio, datorită faptului că erau tradiții filosofice pe care stoicii le foloseau de regulă pentru a afirma Providența divină⁹⁵. Astfel, Sf. Pavel arată că Dumnezeu este Creatorul (17, 24; cf. *Or.* 12, 29, 37), este Domn al cerului și al pământului (17, 14; cf. *Or.* 12, 27, 34), dă viață (17, 25; cf. *Or.* 12, 74) și suflare (17, 25; cf. *Or.* 12, 30), a făcut toate neamurile dintr-un singur om (17, 26; cf. *Or.* 12, 29), rânduieste vremurile (17, 26; cf. *Or.* 12, 32). Polemica împotriva idolilor (17, 24-25) este o altă componentă a acestei colecții de idei filosofice folosită în sprijinul Providenței. Adresându-se filosofilor, Sf. Pavel utilizează tehnica stoică a împleririi afirmațiilor în favoarea Providenței cu atacuri împotriva idolatriei⁹⁶.

Accentul pe Pronia lui Dumnezeu transpare și din sintaxa cuvântării. Analiza lui Paul Schubert⁹⁷ demonstrează centralitatea lucrărilor lui Dumnezeu în acest discurs. În prima secțiune (17, 24-25) Dumnezeu este arătat ca subiect principal al întregii alocuțiuni, atât prin raportul Său cu omenirea, cât și prin lucrările Sale în istorie⁹⁸. Lucrările lui Dumnezeu sunt în centrul primei jumătăți a celei de-a doua secțiuni (17, 26-27)⁹⁹, iar

⁹⁵ Pentru o analiză amănunțită a acestor paralele vezi D. L. BALCH, *Areopagus Speech: An Appeal to the Stoic Historian Posidonius against Later Stoics and Epicureans*, în D. L. BALCH, E. FERGUSON, W. A. MEEKS (ed.), „Greeks, Romans and Christians: Essays in Honor of Abraham J. Malherbe”, Minneapolis: Fortress Press, 1990, p. 72-79. Pentru afinitățile cuvântării din Areopag cu gândirea stoică, vezi H. CONZELMANN, *The Address of Paul on the Areopagus*, p. 221-224; BARRETT, *Paul's Speech*, p. 72-74.

⁹⁶ Această tehnică este întâlnită și la Dio Hrisostom (*Or.* 12), unde argumentele stoice în favoarea Providenței (12, 27-35) culminează într-o polemică împotriva epicureilor, mai ales pentru închinarea acestora în fața imaginii Plăcerii (12, 36-37); CONZELMANN, *The Address of Paul on the Areopagus*, în L. E. KECK, J. MARTYN (ed.) „Studies in Luke-Acts”, p. 221.

⁹⁷ *Areopagus Speech*, p. 249-252.

⁹⁸ Î è äãřõ guvernează nu doar perechea de verbe la indicativ êáõíéêâé si êãñáðãõâáé, ci și perechea de participii prezent ððáñ÷ùí si ðñïóáãïïáířõ, și cea de participii aorist ï ðïéçóáð si áðõïð äéãřõð.

⁹⁹ În versetul 26, aoristul indicativ áðïéçóáí si participiul aorist ïñéóáð depind de subiectul initial al versetului 24, ï è äãřõ. SCHUBERT (*Areopagus Speech*, p. 260) observă asocierea strânsă a verbului ïñéæu cu termenul tematic áíðêç.

relatia lui Dumnezeu cu omenirea, în centrul celei de-a doua jumătăți a aceleiasi sectiuni¹⁰⁰. În sectiunile a treia și a patra (17, 28-29), desi omenirea („noi”) devine subiectul „exceptia este doar sintactică, și nu de substantă, pentru că versetele 28-29 au la fel de mult de-a face (din punctul de vedere al lui Luca) cu relatia dintre Dumnezeu și oameni, ca și celelalte”¹⁰¹. A cincea sectiune revine sintactic la subiectul principal, î eăřò, iar tematic la lucrările lui Dumnezeu în istorie¹⁰². Astfel, aceste lucrări cuprind întreaga istorie, de la Creatie la Judecată, având în centru pe Omul ales, Iisus¹⁰³.

Deoarece, într-o manieră tipic lucanică, se creează o dezbinare în rândul ascultărilor, episodul din Atena este compus în asa fel încât să sublinieze răspunsul pozitiv al cel puțin unui segment din auditoriul Sf. Pavel (17, 34). Cuvântarea despre Providență a Apostolului are astfel și un aspect apologetic¹⁰⁴, în sensul că apără Evanghelia în fata celor care afirmă că este doar un alt lucru nou (17, 19). Luca îl prezintă aici pe Pavel ca pe un filosof¹⁰⁵ care, în contrast cu dorinta nesătioasă a atenienilor de a auzi lucruri noi (17, 21), proclamă un mesaj care porneste de la traditia filosofiei stoice despre Providență¹⁰⁶.

¹⁰⁰ Őí eăří (v. 27) este obiectul verbelor eăôăeí și eăňñeăí.

¹⁰¹ SCHUBERT, *Areopagus Speech*, p. 250.

¹⁰² Dumnezeu este subiectul a trei verbe principale: El porunceste oamenilor să se pocăiască, a hotărât o zi de judecată și a ales un Om prin care va judeca lumea. Pe lângă acestea, mai sunt trei participii prin care se arată că Dumnezeu trece cu vederea vremurile de nestiință, îi încredintează pe toti și L-a înviat din morti pe Cel pe Care L-a ales.

¹⁰³ SCHUBERT (*Areopagus Speech*, p. 261) notează că „Providenta acoperă în ordine totul, de la Creatie până la Judecată, trecând prin Învierea lui Iisus”. Expunerea detaliată a lucrării și Patimilor lui Iisus lipseste din cuvântarea din Areopag, datorită faptului că a fost făcută deja în cuvântările anterioare; pentru această tehnică literară, vezi FOAKES JACKSON, LAKE, *Beginnings* vol. V, p. 425-426.

¹⁰⁴ Dimensiunea apologetică a activității a Sf. Ap. Pavel este o componentă constantă a tabloului misiunii sale printre neamuri (F Ap 22, 1; 24, 10; 25, 8; 26, 1, 24). HAENCHEN (*Acts*, p. 624, 654), o privește ca pe o trăsătură centrală a acestor capitoare, însă orientată doar spre sfera politică. Pentru functia apologetică a cuvântării din Areopag, vezi O'NEILL, *Theology*, p. 160-171. A. J. MALHERBE (*“Not in a Corner”: Early Christian Apologetic in Acts 26, 26*, în rev. „Second Century” 5 (1985-1986), p. 193-210) arată că Luca îl descrie pe Pavel prezentându-și mesajul „într-o manieră ce aminteste de apologeti” (p. 193).

¹⁰⁵ Pentru aluziile la Socrate în felul în care Luca îl prezintă pe Sf. Pavel, vezi FOAKES JACKSON, LAKE, *Beginnings* vol. IV, p. 212; MALHERBE, *art. cit.*, p. 198, n. 26.

¹⁰⁶ MALHERBE (*art. cit.*, p. 199) observă „o subtilă inversare a rolurilor: filosofii păgâni care îl interoghează pe Apostol nu își respectă traditia legitimă; aceasta este însă promovată de Pavel”.

II.4.6. Cuvântarea Sfântului Pavel în Milet

Sf. Pavel rosteste o cuvântare de despărțire la Milet, către preotii din Efes, la întoarcerea din cea de-a treia călătorie misionară (F. Ap. 20, 18-35). Desi nu este o predică misionară, aceasta oferă o privire retrospectivă asupra activității misionare a Apostolului (20, 18. 21; 25b-27; 31-35). După cum am menționat mai sus, Sf. Pavel caracterizează rezumativ predica sa atât către iudei cât și către păgâni (20, 21) ca o mărturie despre harul lui Dumnezeu (20, 24). El spune efesenilor: „Nu m-am ferit să vă vestesc toată voia lui Dumnezeu” (ἄόάί ὄί ἄῖῃῆῆί ὄῖῃ ἔἄῖῃ, 20, 27). Această afirmație poate fi socotită o expresie concentrată a propovăduirii anterioare a Apostolului Pavel și a celorlalți Apostoli¹⁰⁷, având ca una dintre temele principale planul lui Dumnezeu.

Există câteva explicații pentru proeminenta acestui subiect în cuvântările din Faptele Apostolilor. a) Aceste cuvântări sunt astfel redactate de Luca, încât să reflecte și să răspundă problemelor dezbătute în momentul scrierii acestei opere. Tema Providenței este, după cum s-a văzut, foarte importantă pentru Luca; b) Cele mai clare implicații filosofice ale temei vin de la cei ce cunosteau cel mai bine poziția gânditorilor greci față de Providență, și anume Sf. ătefan, care era elenist, și Sf. Pavel, apostol al neamurilor; c) Prezentarea misiunii creștine printre păgâni ca parte a planului lui Dumnezeu se fundamentează pe afirmația că viața și Patimile lui Iisus s-au derulat conform acestui plan; d) Funcția apologetică a temei Providenței poate fi constatată în aceste cuvântări: vorbitorii își justifică acțiunile și convingerile în fața celor ce li se opun. Această dimensiune este dezvoltată mai mult în cuvântările apologetice ale Sf. Pavel din F. Ap. 22-26.

III. Concluzii

Planul lui Dumnezeu este o temă importantă în opera Sfântului Luca. Autorul vorbește despre controlul lui Dumnezeu asupra evenimentelor de la începutul Evangheliei și până la finalul Faptelor Apostolilor. Rolul

¹⁰⁷ Vezi SCHUBERT, *Areopagus Speech*, p. 260. Dacă „harul lui Dumnezeu” este „o expresie preferată de Pavel” (HAENCHEN, *Acts*, p. 592), „planul lui Dumnezeu” este o expresie pe care Sf. Luca o utilizează în mod caracteristic pentru predica apostolică.

Providentei este evidentiat mai ales în momentele importante ale naratiunii. Tema este însă prezentă în întreaga operă; Luca încearcă să arate că Providenta este coerentă și atotcuprinzătoare, aflându-se în spatele tuturor întâmplărilor consemnate.

Se poate observa o clară dezvoltare literară a temei: primele referiri la Providență se întâlnesc încă din prolog; Evanghelia conține elemente restrânse dar limpezi; primele capitole din Faptele Apostolilor oferă o explicitare mai extinsă a călăuzirii divine; evenimentele din capitolele ulterioare sunt frecvent interpretate în lumina acesteia. Seria de cuvântări misionare din F. Ap. 2-17 cuprinde cea mai completă prezentare a planului lui Dumnezeu, în care se includ Israel, Iisus, Biserica și judecata finală.

Două elemente ale planului divin sunt subliniate în mod deosebit: răstignirea lui Iisus și misiunea păgână. Ambele evenimente puteau fi interpretate ca abateri de la planul divin așa cum era conceput acesta în diverse medii. De aceea, cu grijă, Luca arată că acestea au existat de la început în sfatul lui Dumnezeu.

În câteva episoade este prezentă și dimensiunea filosofică a Proniei. Aceasta se vede cel mai bine în cuvântările în care Sfinții ^atefan și Pavel atacă idolatria folosind o tehnică retorică caracteristică lumii elenistice, în care idolatria era combătută pornind de la afirmarea Providentei divine.

Mihai Săsăujan

Preotul, profesorul si istoricul Teodor Botis (1873-1940). Date bio-bibliografice

Abstract

The following study underlines the personality of the priest Teodor Botis, professor and rector of the Academy of Orthodox theology in Arad, during the period between the two World Wars. The work is structured on some chapters, significant in outlining the chosen theme: biographical data, historiographical contributions, his main concern for the theological education in Arad, some considerations of his contemporaries and the presentation of the last will of the professor of theology from Arad.

La împlinirea a 65 de ani de la trecerea la cele vesnice (14 august 1940), a teologului si istoricului Dr. Teodor Botis, profesor titular, director si rector la scoala teologică superioară arădeană, ne propunem, reliefa personalității sale, pe baza bibliografiei de specialitate, a unor documente din Arhiva Episcopiei Aradului si a unor acte personale păstrate în arhiva familiei Botis¹.

¹ Nepotul de frate al profesorului T.Botis, d-l inginer Petru Botis din Timisoara, a donat, cu bunăvoință, bibliotecii Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, 40 acte si documente din arhiva familiei Botis. Exprimăm, si pe această cale, gratitudinea noastră, d-lui inginer Petru Botis, pentru donatia făcută institutiei noastre universitare.

I. Date biografice²

Teodor Botis s-a născut la 17 noiembrie 1873, în satul Valea Neagră de Cris, jud. Bihor din părintii Gavrilă și Ioana, tărani. La 28 iulie 1901, s-a căsătorit cu cunoscuta poetă, Maria Botis (Ciobanu), din Rosia Montană, cu care a avut trei copii: Aurel (n. 25 iulie 1902 în Rosia montană), Emil (n. 10 februarie 1904, Arad) și Virgil (n. 29 iunie 1906, Arad).

Studii efectuate

A urmat cursurile primare la școala primară din satul natal și la cea a călugărilor minoriti din ^aimleul Silvaniei. Între anii 1887 - 1894 a continuat cursurile secundare liceale la Liceul romano-catolic al Ordinului

² Informații biografice despre profesorul Teodor Botis se găsesc în: Arhiva Episcopiei Aradului (AEA), Fond Academia teologică: *Actele corpului didactic și administrativ de la Academia teologică din Arad*; AEA, *Dosar III - 136 - 1935*; AEA, *Fond Academia teologică, Act nr. 198/1934*; Teodor Botis, *Istoria "coalei normale (Preparandiei) și a Institutului român ortodox din Arad*, Arad, 1922, pp.648-649; articolul *A șazeves aradi teologia es tanitokepzo (Teologia și școala pedagogică din Arad au o sută de ani)* în ziarul „Aradi Kozlony”, 1923, nr.24, p.4; Ion I. Pogana, *Figuri arădene. Dr. Teodor Botis*, în revista „Litera” din Arad (nr.1 din oct. 1938); Andrei Magieru, *Dr. Teodor Botis*, în „Biserica și ^acoala”, 25 august 1940; Nicolae Iorga, *Teodor Botis*, în „Neamul românesc”, an XXXV, 1940, nr.189, din 28 aug. 1940; ^atefan Pascu, *Teodor Botis (1873-1940)*, în „AIINC”, VIII, 1939-1942, București, 1942, pp.539 - 541; Gheorghe Cotosman, *Dr. Teodor Botis*, în „Foaia Diecezană”, 1940, nr.34 - 38, p.4; Gheorghe Cotosman, *Personalitatea profesorului iconom stavrofor dr. Teodor Botis*, în „Revista Institutului Social Banat-Crisana, 1940, nr.33-36/1940, pp.538-546; *Dr. Teodor Botis*, în „Tribuna”, 1940, nr.186, p.6; Mircea Munteanu, *Dr. Teodor Botis, Monografia Familiei Mocioni*, în „Tribuna Tineretului”, 1940, nr.38, p.2; Emil Botis, *Protopopul iconom stavrofor Dr. Teodor Botis*, în „Mitropolia Banatului”, an. XXIII, 1973, nr.10-12, pp.700-711; I. Matei, *O sută de ani de la nasterea cărturarului bihorean Dr. Teodor Botis*, în „Crisana”, 1973, nr.274, p.2; Maria Tomov, *Teodor Botis (1873-1940)*, în „Anuarul ^acolii normale din Arad pe anul școlar 1972/1973”, pp. 241-250; Dumitru Moca, *Preotul profesor dr. Teodor Botis*, în „Altarul Banatului”, an I (40), 1990, nr.7-8, pp.97-101; Ioan Groze, *Dr. Teodor Botis - redescoperirea unei personalități*, în publicația „Unu”, 1992, 24 februarie, p.2; Mircea Păcurariu, *Dictionarul Teologilor Români*, Editura Univers enciclopedic, București, 1996, p.58; *Dr. Teodor Botis 1873-1940*, în Teodor Botis, „Monografia Familiei Mocioni”, Editura Mirton, Timisoara, 2003, pp.5-13; Mihai Săsăujan, *Academia de teologie ortodoxă din Arad în perioada interbelică. Contribuții la istoria învățământului teologic românesc*, Editura Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, Arad, 2004, pp.92-94; *Acte și documente personale din arhiva familiei Botis*.

Premostratens din Oradea (7 ani) și la Liceul de stat din Sibiu (1 an). Datorită sânguintei la învățătură, a fost primit ca bursier în internatul ortodox „Nicolae Jiga” din Oradea. O manifestare de solidaritate cu miscarea memorandistă i-a adus eliminarea, împreună cu alți trei colegi ai săi, din liceul teoretic din Oradea. Acest lucru motivează frecventarea cursurilor clasei a VIII-a (astăzi a XII-a) de gimnaziu la Liceul de stat din Sibiu, unde a luat și bacalaureatul, în iunie 1894.

Cu începerea anului școlar 1894/1895, a fost primit ca bursier în Institutul teologic ortodox român din Arad. Dovedindu-se un tânăr de valoare, episcopul de atunci al Aradului, Ioan Metianu, l-a recomandat, în septembrie 1894, ca prefect de studii (educator) al copiilor Petru și Alexandru în familia mecenatului (mare proprietar) Eugen Mocioni din Căpâlnas (jud. Severin), fratele lui Alexandru Mocioni, făcându-și în paralel, studiile teologice (1894/95 - 1896/97), la Arad. Anii petrecuți de Teodor Botis în biblioteca vastă a familiei Mocioni, familie care a avut un rol deosebit în lupta politică și culturală a românilor din părțile Banatului, în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, au fost foarte rodnice pentru preocupările sale de cercetare documentară, finalizate ulterior cu o monografie amplă pe această temă.

După încheierea studiilor teologice la Institutul teologic din Arad, a urmat, timp de trei ani (1897/1898 - 1899/1900), cursurile de doctorat la Facultatea de teologie ortodoxă a Universității din Cernăuți, trimis ca bursier al Eparhiei Aradului. La 14 iulie 1900, primea titlul de Doctor în Teologie din partea aceleiași prestigioase universități.

Activitatea didactică

Revenit la Arad, a fost numit, la 14/27 aug. 1900, profesor substituit la secția pedagogică a Institutului teologic-pedagogic al Eparhiei Aradului și „prefect de studii” (pedagog) al internatului (alumneul vechi) elevilor normalisti. La 4 iulie 1901, a fost numit profesor titular provizor la ambele secții ale Institutului pedagogic - teologic din Arad, predând, timp de 7 ani, următoarele materii de învățământ: Studiul religiunii, Limba română, Matematică, Geografie, Limba germană, Istoria universală, Istoria patriei, Constituția patriei, Studiul biblic al Testamentului Vechi, Istoria bisericească, Drept canonic, Teologie dogmatică, Pedagogie și Catehetică.

Pe lângă funcția de profesor la Institutul teologic - pedagogic al Eparhiei, între anii 1902-1904 a funcționat și în calitate de catehet al elevilor ortodocși români de la școala superioară de arte și meserii și al ucenicilor industriali și negustori din Arad. În semestrul al 2-lea al anului școlar 1901-1902 a suplinit și catedra de istorie de la școala superioară de fete a eparhiei. În ianuarie 1904 a fost confirmat în postul de profesor de religie pentru elevii ortodocși români de la Liceul regesc, școala reală superioară și școala normală de stat din Arad, iar cu începerea anului școlar 1904-1905 a fost însărcinat și cu catehizarea elevilor și elevelor ortodocși de la școlile comerciale de băieți și fete din Arad.

La 12 februarie 1909, a fost numit profesor titular definitiv la secția teologică a Institutului teologic - pedagogic din Arad. În perioada anilor școlari 1916/1917 -1937/1938 a fost titularul catedrelor de Teologie Dogmatică și Apologetică la același Institut, funcționând ca director al Institutului teologic-pedagogic din Arad (1918 - 1927) și apoi ca rector al Academiei Teologice din Arad (1927 - 1938).

La 1 octombrie 1938 a fost pensionat pentru limită de vârstă (împlinea vârsta de 65 de ani, având peste 35 de ani de serviciu). Locuia la adresa Piața Sf. Sava nr.7/8; Str. Tâmpa 2-4, Arad.

Slujirea pastorală

Paralel cu activitatea didactică a fost și un apreciat slujitor la altarul Bisericii ortodoxe din Arad. A fost hirotonit diacon la 9/22 septembrie 1901, preot la 30 septembrie 1907 și numit protopop la 6 ianuarie 1920.

Funcții încredintate

A fost încredintat cu numeroase funcții, pe care le-a îndeplinit cu onoare: membru activ și consilier onorific în secția bisericească a Consiliului Eparhial Arad; deputat în Adunarea eparhială Arad; membru în Comisia de examinare a candidaților de preoți; primul președinte al asociației profesorilor secundari, secția Arad și membru fondator al asociației „Reuniunea învățătorilor de la școlile populare confesionale ortodoxe române din protopopiatele arădene”; primul președinte și membru pe viață al Asociației pentru literatura română și cultura poporului român („Astra”), secția Arad și în anii 1925-1929, membru în comitetul ei central

din Sibiu; membru al Institutului social „Banat-Crisana”, membru în consiliul municipiului Arad, membru în comitetul societății „Cultul eroilor”, secția Arad, senator în legislatura 1931-1932; redactor al revistei „Biserica și „coala” (1917-1921); colaborator la ziarele „Românul” și „Tribuna” din Arad; participant activ la Adunarea Natională din Alba Iulia din 1 decembrie 1918.

II. Contribuțiile istoriografice ale lui Petru Botis

În rândul lucrărilor publicate de profesorul și istoricul Teodor Botis menționăm: *Cei dintâi ani din trecutul și viața Preparandiei („colii normale) greco-ortodoxe române Arad* (în colaborare cu Avram Sădean), Arad, 1912, 192 p.; *Istoria „coalei normale (Preparandiei) și a Institutului român ortodox din Arad*, Arad, 1922, 744 p. (lucrare premiată de Academia Română cu premiul „Năsturel”); *Monografia familiei Mocioni*, Editura Fundației pentru literatură și artă „Regele Carol II”, București, 1939, 476 p.; *Reorganizarea învățământului teologic (în colaborare)*, Sibiu, 1930, 17 p.; *Triumful Ortodoxiei la Arad*, (în colaborare), Arad, 1930; *Asa zisele „gânduri de ocară” asupra Oastei Domnului*, în „Revista teologică”, nr. 1, 1932; *Anuarele Institutului teologic* (până în anul 1927) și *ale Academiei teologice din Arad* (începând cu anul 1927) în perioada 1918-1938.

În special, cele două monografii substanțiale despre Preparandia și Institutul teologic din Arad și despre familia Mocioni s-au bucurat de aprecieri înalte din partea istoricilor și publicistilor români.

Profesorul „tefan Pascu de la Universitatea din Cluj, aprecia în cuvintele următoare lucrările istorice ale profesorului Teodor Botis: „Preocupările de predilectie ale lui Teodor Botis se pare a fi fost studiile din domeniul istoriei. În acest câmp a dat opere de deosebită valoare. După schita prezentată la 1912 în colaborare cu Avram Sădean, din încredințarea consiliului profesoral, asupra celor dintâi ani din trecutul și viața preparandiei greco-ortodoxe române din Arad, cu ocazia centenarului școlii, Teodor Botis a continuat și dezvoltat singur această schită dând, după zece ani, una dintre cele mai bune monografii apărute în istoriografia română asupra unei școli: „Istoria „coalei Normale și Institutului Teologic român ortodox din Arad” (1923). Vrednicia, priceperea și munca pe care

autorul a dovedit-o cu ocazia alcătuirii acelei monografii (...) a fost răsplătită de Academia Română cu un premiu. (...) El a mai dat literaturii istorice române în domeniul monografiei familiare o operă la înălțimea acelei dată în urmă cu 16 ani. Prin aceste opere Teodor Botis a lăsat amintire nepieritoare în istoriografia transilvană”³.

În anul 1923 era publicat, în *ziarul maghiar „Aradi Kozlony”*, un articol pozitiv despre lucrarea profesorului Teodor Botis: *Istoria „coalei normale (Preparandiei) și a Institutului român ortodox din Arad*, Arad, 1922: „Cartea părintelui dr. Teodor Botis, directorul teologiei și școlii pedagogice din Arad, cu 700 de pagini, îmbogățită cu ilustrații interesante, ne redă istoria înființării școlii pedagogice ortodoxe și a seminarului precum și activitatea lor, timp de o sută de ani. Este o carte de referință, plină de date de cultură și istorice de mare valoare. Această carte minunată este, poate, în acest domeniu, singura carte - muncă de sursă documentară - despre românii din Ardeal (...)”⁴.

N. Georgescu - Tistu publica în anul 1923, în revista „Dacoromania” din Cluj, o recenzie obiectivă la aceeași carte: „Laborioasa monografie asupra unor vechi așezăminte de cultură românească aduce, pe lângă stiri mărunte, care interesează numai un cerc restrâns de specialitate, și pretioase contribuții la cunoașterea zbuciumului nostru din trecut spre lumină și libertate. În chinutele școli din Arad pentru învățătorii și preoții ortodocși români, cu sprijinul atât de îndepărtat, de sovăielnic și de interesat al habsburgilor, cu intrigile coreligionarilor sârbi și cu intoleranța sovină a ungarilor, s-au luptat îndelung dascăli răbdurii, răsplătiți cu ură și cu prigoană. Unii din ei și-au avut un rost deosebit în cultura noastră... Urmărim astfel, cu un egal interes, tot mersul cu multă zăbavă, dar niciodată oprit, al acestor școli, care au început de la modestele cursuri de pregătire din centrele episcopesti, în sec. al XVIII-lea și de la școlile de pe lângă mănăstiri, ca cele de la Morava și de la Partos, unde, din vechime, învățătorii veniți din România preparau pe tineri pentru cariera preotească și învățătorescă. E un vast și util material adunat și coordonat

³ tefan Pascu, *Teodor Botis (1873-1940)*, în „AIINC”, VIII, 1939-1942, București, 1942, pp.539 - 541.

⁴ Articolul *A százeves aradi teológia es tanítóképző (Teologia și școala pedagogică din Arad au o sută de ani)* publicat în *ziarul „Aradi Kozlony”*, 1923, nr.24, p.4.

cu strădanie de dl. Teodor Botis și de Avram Sădean, căruia, după însăși mărturisirea prefetei, e păcat că o moarte prea timpurie i-a luat locul ce i se cuvenea, de coautor”⁵.

Caius Brediceanu, reprezentantul diplomatic al României la Viena, trimitea lui Teodor Botis, la 4 octombrie 1936, o scrisoare, prin care își exprima dorința și satisfacția privind apariția lucrării „Monografia Familiei Mocioni”: „Scumpe amice, aștept cu nerăbdare apariția lucrării tale despre familia Mocsonyi. (...) Peste o lună voi fi iarăși la Lugoj, la dezvelirea bustului tatălui meu. Poate mă opresc și în Arad. Te salută cu drag, al tău vechi prieten, Caius”⁶.

Avocatul Dr. George Dobrin trimitea, la 15 martie 1938, o scrisoare profesorului Botis, prin care își exprima pretuirea în legătură cu manuscrisul Monografiei despre Familia Mocioni: „Mult stimat d-le Rector, amăsurat scrisoarei mele de azi, grăbesc să vă comunic că îmi sustin întru toate părerea mea deja comunicată asupra frumoasei și reusitei Dvoastre lucrări despre familiile Mocsonyi. Dv. meritati și din punct de vedere general, toată lauda și recunoștința, căci ați dat marelui public să cunoască și mai bine trecutul nostru politic cultural...”⁷

Publicistul bănățean Ion Clopotel, directorul revistei „Societatea de mâine” și președintele Sindicatului presei române din Ardeal și Banat, scria la 5 februarie 1934, de asemenea, o scrisoare profesorului Botis, apreciind valoarea Monografiei Familiei Mocioni: „Scumpe Domnule Botis, Cu mare plăcere aflu că ați terminat monografia eminentului cap politic Andrei Mocioni. Chiar și noi, la Sindicat, am fi publicat așa ceva în Biblioteca ziaristică acum înființată; mâine vă va vizita dl. Ilea și vă va preda întâiele două vol. Iar dl. Pavel Bocu va vorbi la Timisoara despre acelasi Andrei Mocioni. În prefata mea *Gazetari și gazete până la Unire* vă amintesc și pe Dv. Întrucât în cercetările dv. atât de migăloase și pretioase ați dat peste însemnări precise asupra gazetăriei de altădată, rog a ni le comunica. Vă vom fi foarte recunoscători. Rog, dacă se poate, să satisfaceți pe dl. Ilea cu abonamentul Academiei. Multe salutări și o caldă strângere de mână, de la al Dv. Ion Clopotel, președinte”⁸.

⁵ Articol publicat în revista „Dacoromania” din Cluj an.III (1923), pp.992-993.

⁶ Scrisoare aflată în arhiva familiei Botis.

⁷ Scrisoare aflată în arhiva familiei Botis.

⁸ Scrisoare aflată în arhiva familiei Botis.

III. Petru Botis - un om providential pentru învățământul teologic arădean

III.1. Sustinerea unui învățământ teologic sub patronajul Bisericii

După unificarea administrativă a Bisericii Ortodoxe Române, una din temele esențiale aflate pe ordinea de zi a lucrărilor Sf. Sinod și a ministerelor de resort din România, a cărei rezolvare se impunea grabnic, a fost aceea a reorganizării învățământului teologic. Necesitatea uniformizării acestui învățământ, foarte diferentiat până atunci, în provinciile românești, era tot mai evidentă. Fiecare din cele patru provincii, ce constituiau noul stat România, a avut un sistem specific de educație și formare a clerului, care a fost perpetuat mult timp și după anul 1918.

Discuțiile pe marginea acestei teme au vizat, majoritatea, tipul de școală teologică, care să rămână în vigoare în întreg spațiul eclezial românesc ortodox. Teologii din vechiul Regat s-au pronunțat, în mod exclusiv, doar pentru existența seminariilor și a facultăților de teologie, eliminând din calcul, academiile de teologie. Accentuând principiul canonic, potrivit căruia școlile teologice din România trebuiau să fie coordonate și supravegheate, în mod exclusiv, de Biserică, ierarhii și profesorii de teologie din Transilvania s-au pronunțat, dimpotrivă, pentru păstrarea principiilor saguniene ale autonomiei bisericești. Cele 11 proiecte de lege, elaborate între anii 1926-1943, n-au putut fi validate prin lege de stat. Confruntarea dintre cele două concepții diferite privitoare la relația dintre Stat și Biserică, existente în Transilvania și în vechiul Regat, a rămas, în cele din urmă, determinantă în această chestiune. Amestecul direct al puterii de stat în organizarea internă a Bisericii a îngreunat, și mai mult, rezolvarea problematicei abordate.

În luna septembrie 1922, directorul Institutului teologic-pedagogic Teodor Botis, împreună cu colegii lui de catedră se pronunțau pentru organizarea unui învățământ teologic solid, sub controlul direct al Bisericii, care să fie oferit tinerilor cu o solidă pregătire culturală laică obținută în cadrul gimnaziilor de stat. Sustineau astfel, menținerea academiilor teologice de 3 sau 4 ani, organizate în cadrul Bisericii. Invocau necesitatea stringentă a pregătirii unui cler ortodox cult, care să ajungă, cel puțin, la

nivelul cultural al clerului minorităților etnice din țară, într-un context politic și istoric nou, în care situația Bisericii Ortodoxe Române se schimbase prin înfăptuirea României Mari, devenind Biserica dominantă. Se aducea în discuție chestiunea minorităților, cu un cler bine pregătit și bine situat din punct de vedere material, asigurat în existența sa, prin averile și fondurile mari de care dispuneau Bisericile eterodoxe. În cazul rămânerii în inferioritate a clerului ortodox, apărea pericolul „pierderii terenului de sub picioare”, pentru că Bisericile minorităților, cu un cler cult și bine organizat și cu un popor avansat în cultură, „prea ușor ar fi putut sparge unitatea sufletească a poporului român, care a făcut România Mare”.

În gândirea directorului Botis și a colegilor săi profesori, preotul nu trebuia să fie doar săvârșitorul Sf. Taine, ci și „conducătorul natural al poporului spre toate”. Trebuia, mai înainte de toate, să-și câștige cultura și cunoștințele generale necesare fiecărui om de cultură. De aceea se impunea frecventarea cursurilor liceale complete cu bacalaureat/examen de maturitate, sau cel puțin 6 clase liceale (pentru parohii mai slabe). Institutele teologice de 3 ani, care trebuiau ridicate în scurt timp, la 4 ani de studii, veneau în întâmpinarea tinerilor cu o pregătire culturală solidă din liceu, oferindu-le, de asemenea, o cultură teologică profundă, preotul devenind, astfel, nu doar un liturghisitor, ci și un apologet desăvârșit. Facultățile de teologie se rezervau pentru clerul superior și pentru profesorii institutelor teologice, pentru protopopi și preoți la orase⁹. Discuțiile lungi au avut darul să justifice, în decursul timpului, necesitatea academiilor de teologie din Ardeal, organizate sub directă protecție a episcopilor locali, care corespundeau mai bine „atât instrucției superioare cât și educației temeinice a viitorilor preoți”¹⁰.

În cadrul Congresului Asociației Clerului „Andrei Așaguna”, ținut în Brașov, în perioada 11-12 noiembrie 1930, rectorii și profesorii celor cinci Academii de teologie din Ardeal au alcătuit un memoriu, care a fost publicat la Sibiu, intitulat „Reorganizarea învățământului teologic. Academiiile de teologie din Ardeal” (Sibiu, 1930, 18 p.), prin care cereau din nou, trecerea învățământului teologic sub conducerea directă a Bisericii¹¹.

⁹ AEA, Dosar III - 97 - 1917, Act nr.2678/1922.

¹⁰ *Reorganizarea învățământului teologic*, în „Legea românească”, 1932, nr.1, p.2.

¹¹ Mircea Păcurariu, *Două sute de ani de învățământ teologic la Sibiu, 1786-1986*, Sibiu, 1987, p.151.

În memoriul lor, profesorii celor cinci academii teologice din Transilvania, luau în dezbateră un scurt istoric al scolilor teologice, statutul academiilor teologice, o comparație între scolile teologice existente, în acel moment, în România, raportul ce se stabilea între acestea și stat, chestiunea finanțării lor, insistând, în final, pentru menținerea tuturor celor cinci academii, pe mai departe, în sistemul de învățământ teologic din țară.

În legătură cu obiecția potrivit căreia proiectul amintit ar duce, prin aplicarea lui, la separarea dintre Biserică și stat, teologii ardeleni arătau că „sunt oameni chiar în rândul clerului, care nu pot concepe ideea de autonomie canonică a Bisericii, ca instituție divină și raportul de reciprocitate între Biserică și stat”¹². Erau vizati unii profesori de teologie de la seminariile și facultățile din țară, care voiau menținerea statutului de dependentă a instituțiilor teologice față de stat.

Accentuând, încă o dată, principiul canonic potrivit căruia scolile teologice din România trebuiau să fie coordonate și supravegheate de Biserică, fiind, alături de Legea pentru organizarea Bisericii, „cei doi pilastri pe care se întemeiază organizația Bisericii Ortodoxe Române, profesorii de teologie din Transilvania se pronuntau pentru „înscrisura în noua lege, a principiilor bune ce s-au dovedit viabile prin experiență”, și nicidecum, prin desființarea lor de dragul unei unificări fortate, „turnând toate după un calapod învechit”¹³.

III.2. Protestul manifestat față de intenția transformării Institutului teologic din Arad în seminar de vocație

La 18 decembrie 1926, consiliul profesoral de la Institutul teologic din Arad, avându-l în frunte pe neobositul Teodor Botis, întocmea un memoriu - protest față de Proiectul de lege pentru reorganizarea învățământului teologic, redactat în luna octombrie 1926, care prevedea transformarea Institutului teologic arădean în seminar de vocație¹⁴. Profesorii de teologie arădeni protestau cu toată tăria împotriva acestei intenții, invocând argumente de natură istorică și practică.

¹² *Ibidem*, p.13.

¹³ *Ibidem*, p.16.

¹⁴ AEA, Dosar III - 200 - 1925, Act nr.293/1926.

^acoala de teologie arădeană fiinta de mai bine de un secol, fiind întemeiată în anul 1822. Încă de la început, a fost bine organizată, având un nivel al învățământului teologic superior celorlaltor scoli similare. În primii patru ani ai existenței sale, a avut cursuri de 2 ani, dar începând cu anul școlar 1826-27, cursurile au fost ridicate de la 2 la 3 ani. Acest lucru era remarcabil. Chiar și în Sibiu, durata cursurilor de teologie a fost ridicată abia peste 20 de ani. În anul 1846, vicarul Andrei ^aaguna a ridicat durata cursurilor seminarului teologic de la 6 luni, cum au existat începând cu anul 1811, la un an, apoi, în anul 1853, de la 1 an la 2 ani și abia în anul 1862-63, de la 2 ani la 3 ani.

Tot așa, în privința *studiilor pregătitoare*. Încă din anul 1852, corpul profesoral hotărâse ca să fie primiți numai tineri absolvenți de 8 clase gimnaziale (licee). Ca urmare a acestui lucru, în anii următori, numărul elevilor a scăzut, dispoziția executându-se, însă, cu toată rigoarea. Acceptarea ulterioară, la cursurile de teologie, și a tinerilor cu mai puțină pregătire, s-a făcut numai datorită lipsei mari de preoți, până la 1918 majoritatea candidaților rămânând, însă, formată din absolvenții de liceu. Admiterea celor cu altă pregătire decât liceul a constituit, permanent, un caz excepțional. În ultimii ani au fost acceptați, la cursurile teologice, și absolvenți de scoli normale (sistemul de 6 clase). Aceasta s-a făcut pentru ca să nu fie privită admiterea normalistilor cu 8 clase și apoi cu 7 clase ca un privilegiu dat celor din urmă. Dacă toate seminariile din Transilvania admiteau, în mod excepțional, pe normalistii cu 8 și 7 clase, profesorii arădeni nu găseau motiv să respingă nici pe cei cu 6 clase, mai ales că acestia din urmă veneau toți din vechiul Regat și erau „elementele cele mai distinse” ale scolilor normale de acolo. Primirea normalistilor era admisă, pe mai departe, doar datorită lipsei mari de candidați la preotie, deci „din interes superior bisericesc”, ca să poată fi ocupate astfel, multe parohii vacante. Primirea lor era considerată ca ceva excepțional, admisă doar pentru scurt timp. Profesorii din Arad își exprimau „ferma nădejde că numărul liceistilor va crește tot mai mult” în anii următori.

Nici în privința *personalului didactic*, școala teologică din Arad nu era inferioară academiilor din Sibiu și Oradea. Pentru fiecare dintre cele 4 catedre de studii teologice și una de filosofie, funcționau profesori cu

doctoratul în teologie. Toti profesorii făceau cursuri corespunzătoare nivelului învățământului superior si toti erau apreciați pentru activitatea lor în spatiul teologic. Atât la scoala teologică arădeană, cât si la celelalte academii din Transilvania se predau aceleasi studii. Nu se predă studiul exegezei Noului Testament după originalul grecesc, dar si la celelalte scoli surori, exegeza Noului Testament se făcea după textul românesc si nu după cel grecesc. ²i profesorii arădeni ceruseră o catedră nouă, între studiile căreia să figureze si limba grecească.

Erau constienti de necesitatea sporirii studiilor teologice la 4 ani, lucru pe care îl ceruseră, deja, mai înainte. Considerau, însă, că era bine să aștepte reorganizarea uniformă a învățământului teologic pentru întreaga Biserică ortodoxă română. Era menționată si preocuparea Congresului national bisericesc al Mitropoliei Transilvaniei, încă înainte de anul 1918, în legătură cu această chestiune. La acea dată, datorită posibilităților materiale restrânse, se proiectase organizarea unei academii centrale la Sibiu, pentru întreaga mitropolie. Congresul national bisericesc instituisse, spre acest scop, o comisie compusă din specialisti, care a si elaborat un proiect de organizare pentru academia centrală. După unirea mitropoliei Transilvaniei cu Biserica românească din vechiul Regat, corpul profesoral arădean propusese reorganizarea scoalei teologice din Arad, în cadrul normelor noi, ce urmau a fi date pentru Biserica întreagă. Așteptau momentul oportun, ca ridicarea la rangul de academie să se facă prin recunoasterea acestui act si din partea statului. Retinerea de la ridicarea Institutului teologic din Arad la rangul de academie, era motivată, asadar, numai de consideratii de ordin si interes general bisericesc. Interesele eparhiei Aradului reclamau, dimpotrivă, mai mult ca oricând, ridicarea scolii arădene la rangul de academie.

În nici una din eparhiile ortodoxe române din Transilvania, învățământul teologic nu putea fi pus pe o treaptă inferioară, si datorită faptului că preotii tuturor cultelor minoritare din Transilvania aveau „cvalificatie academica”.

Mai existau si alte motive speciale care pledau pentru ridicarea scolii teologice arădene la rangul de academie. Eparhia Aradului era a doua ca vechime între cele 5 eparhii încadrate mitropoliei Transilvaniei după reactivarea acesteia, în anul 1864, prin mitropolitul ³aguna, nemaiamintind

faptul că „originea ei datează cel puțin de la începutul veacului al XVII-lea”. Având în vedere această vechime a eparhiei, precum și fiintarea seminarului său timp de peste un secol, o degradare a scolii teologice arădene ar fi fost împotriva spiritului tradițional bisericesc, care îndemna la păstrarea și dezvoltarea instituțiilor românești cu tradiții istorice, iar nu retrogradarea lor.

Parohiile din eparhia Aradului erau parohiile sâtesti cele mai bine situate din punct de vedere material, din toată Biserica Ortodoxă Română. Aproape toate aveau sesiuni parohiale în extensiune de 32 jug. pământ productiv de calitate foarte bună. Prin aceasta au fost și urmau a fi atrasi și pe viitor, la cariera preotească, tineri cu pregătiri superioare, cărora trebuia să li se dea prilejul pregătirii teologice la o școală cu caracter academic. În eparhia Aradului locuiau și tărani cei mai bine înstăriți, aflați pe o treaptă culturală mai înaltă decât în toate celelalte părți ale țării. Trebuințele sufletești ale acestor tărani luminați puteau fi satisfăcute numai de un cler cu cultură teologică superioară.

La granița de vest a țării, unde contactul cu „elementele străine de neam și legea românească și dușmănoase la tot ce este românesc” era foarte intensiv, sectele amenințau populația ortodoxă mai mult decât în oricare altă parte a țării. Lupta contra acestora putea fi dusă numai de un cler cu pregătire teologică superioară, care să poată „ține piept cu emisarii propagandei sectare”. În condițiile transformării scolii teologice din Arad în seminar de vocație, eparhia Aradului, după absolvirea cursanților din anul I și II, urma să rămână, pentru o perioadă de 4 ani, până când urmau să absolve cursanții seminarului de vocație, fără candidați la preotie, aceasta ducând la înmulțirea și mai mare a parohiilor vacante.

Având la bază toate aceste argumente, profesorii arădeni protestau ferm împotriva transformării Institutului lor teologic în seminar de vocație, așa cum prevedea Proiectul de lege alcătuit în luna octombrie 1926, și cereau ridicarea Institutului la rangul de academie teologică cu durata cursurilor de 4 ani.

În luna mai 1929, rectorul Teodor Botis al Academiei Teologice din Arad revenea în paginile publicației eparhiale „Biserica și școala” cu unele *Observări la Proiectul de lege pentru reorganizarea învățământului teologic*, care prevedea, de asemenea, degradarea scolii

teologice arădene la treapta de seminar de vocație¹⁵. În intervenția sa, profesorul Botis lua în discuție hotărârea, prevăzută în noul Proiect, de degradare a seminariilor din Arad și Caransebeș la rangul de seminarii pregătitoare, în Transilvania urmând să rămână doar trei academii: la Sibiu, Cluj și Oradea. „În această privință, punctul său de vedere era din nou foarte categoric. Se întreba în baza căror principii de drept ori dispoziții canonice s-a făcut această selecție și dacă comisia însărcinată cu redactarea proiectului amintit, putuse strânge materialul informativ necesar în acest sens. Nu existase o anchetă prealabilă, care să fi putut duce la concluzii corecte în privința academiilor. Erau invocate trebuințele de ordin sufleteș și cultural, național și economic ale credincioșilor români din cele două eparhii ortodoxe de la frontiera României, expuse atacurilor și tentativelor străine. Autorul arăta că nu era canonic și patriotic „a osândi” cele două eparhii istorice la o stare de inferioritate culturală, deoarece Biserica ortodoxă din Ardeal, nu era atât de bogată în monumente culturale, încât să poată fi dăruite așezămintele, „prin care au trăit sufletește și și-au manifestat dreptul la o viață culturală proprie, fericirii înaintași, care, prin jertfele și martiriul lor, au pregătit marele praznic al învierii neamului românesc”. „Ar fi un sacrilegiu - continua autorul - care ne-ar aduce blestemul lor și osânda meritată a posterității!”

Se lua în discuție, apoi, și dificultatea unor noi investiții financiare în cazul aplicării noului proiect de lege și la Arad. Profesorul Botis solicita, ca la redactarea definitivă a proiectului, organele și corporațiunile responsabile să fie drepte și echitabile față de aceste eparhii, care, în baza canoanelor și a legii de organizare bisericească, erau părți constitutive autonome și egal îndreptățite în Biserica Ortodoxă Română. „Își exprima, în final, convingerea că un proiect de lege fundamentală „nu se pregătește numai prin munca unilaterală a unei comisii adhoc, fără a dispune și săpâni prealabil, materialul informativ și datele statistice necesare și fără a cere avizul corpurilor didactice, a chiriarhilor și a organelor eparhiale și centrale bisericești, precum și opiniunea bărbatilor cu experiență pe terenul învățământului teologic din toate provinciile”¹⁶. Cerea insistent, o revizuire

¹⁵ Teodor Botis, *Observări la Proiectul de lege pentru reorganizarea învățământului teologic*, în „Biserica și „coala”, 1929, nr. 18, p. 2-5.

¹⁶ *Ibidem*, p. 5.

temeinică a proiectului, o apropiere a lui de necesitățile și realitățile date, ca astfel, în forma lui definitivă să aibă consensul tuturor factorilor cu cădere.

În anul 1927, Institutul teologic din Arad a fost ridicat la statutul de Academie teologică, cu patru ani de studii. Atitudinea fermă a centrului eparhial și a profesorilor de teologie din Arad împotriva tendinței manifestate de a coborî institutia teologică arădeană la rang de seminar de vocație, a influențat, desigur, opinia publică și corpurile legiuitoare din România, ridicarea acesteia la statutul de academie cu 4 ani de cursuri, rămânând o constantă a învățământului teologic românesc, până în anul 1948.

III.3. Atitudini potrivnice tendințelor de centralizare bisericească a învățământului teologic

În luna mai 1929, rectorul Dr. Teodor Botis de la Academia Teologică din Arad, revenea cu unele *Observări la Proiectul de lege pentru reorganizarea învățământului teologic*, redactat în luna martie a acelui an, care, din punctul lui de vedere, nu ținea seama de dreptul de autonomie bisericească al eparhiilor, recunoscut prin canoanele Bisericii Ortodoxe Române¹⁷. Criticând lipsa de claritate și precizie, cerințe esențiale pentru o lege organică și fundamentală, rectorul Botis făcea o analiză pertinentă a noilor institutii menționate în Proiectul de lege amintit, responsabile pentru conducerea și controlul învățământului teologic superior: Direcțiunea învățământului teologic, pe lângă care va funcționa un Consiliu permanent din patru membri și un Corp al inspectorilor constituit tot din patru membri.

Consiliul permanent urma să-și dea avizul asupra următoarelor chestiuni: înființarea de noi școli teologice; cercetarea cărților didactice; regulamente școlare; programe analitice; instituirea comisiilor pentru concursul de ocupare a catedrelor vacante de la academii și seminarii; numiri, transferări, definitivări, pensionări din oficiu, gradatii de merit; concedii mai mari de o lună; măsuri disciplinare și trimiterea în judecată a membrilor corpului didactic.

Direcțiunea învățământului teologic urma să elibereze diplomele de absolvire a seminariilor, diplomele de licență ale absolvenților de la

¹⁷ *Ibidem*, p.2-5.

academii, diplomele de capacitate pentru maestrul de muzică bisericească; urma să publice concursurile pentru catedrele vacante la academiile și cele de materii religioase la seminariile. Cererile de înscriere la examenul de concurs ale candidaților urma să le comunice chiriarhului respectiv pentru a-și da avizul.

Corpul inspectorilor urma să inspecteze toate seminariile din punct de vedere didactic, administrativ, disciplinar și educativ¹⁸. Înființarea acestor noi institutii era văzută de rectorul Academiei teologice arădene, Teodor Botis, ca fără rost, atribuțiile acestora fiind „în sfera de activitate și competență a organelor eparhiale și centrale bisericești, a chiriarhilor și a Sf. Sinod”¹⁹, pe care le puteau exercita în baza legii și a statutului ei de organizare din anul 1925.

Botis aducea critici pertinente sistemului de centralizare propus, care „vatămă drepturile și îndatoririle canonice ale episcopilor, stărbeste principiul episcopal, temelia canonică a organizației noastre bisericești, face iluzorică autonomia eparhiilor și trece peste atribuțiile organelor și corporațiilor eparhiale și centrale bisericești, recunoscute prin legea de organizare a Bisericii”²⁰.

III.4. Preocupări susținute pentru formarea duhovnicească și misionară a studenților teologi

În perioada 19-20 aprilie 1935, a fost organizată, la Sibiu, o conferință a profesorilor de teologie din Transilvania. Necesitatea unei astfel de întâlniri era simțită de multă vreme²¹. Ea urma să soluționeze o serie de probleme în legătură cu structura organizatorică a școlilor teologice și cu pregătirea științifică și morală mai temeinică a viitorului cler în cadrul acestora. Era organizată la inițiativa mitropolitului Nicolae Bălan și cu acordul episcopilor Roman Ciorogariu al Orăștii, Nicolae Ivan al Clujului, Grigorie Comsa al Aradului și Vasile Lăzărescu al Caransebesului.

¹⁸ *Ibidem*, p.3

¹⁹ *Ibidem*, p.3

²⁰ *Ibidem*, p.3.

²¹ *Congresul profesorilor de la Academiiile teologice din Ardeal*, în „Telegraful Român”, 1935, nr.18-19, p.3; vezi și art. *Prima conferință a profesorilor de la Academiiile teologice ortodoxe române din Mitropolia Ardealului*, în „Renasterea”, 1935, nr.19, p.1-2.

În cadrul *primei sedinte*, a fost prezentat un singur referat aparținând rectorului Academiei teologice din Arad, Dr. Teodor Botis: „Educatia studentilor în internatele teologice”, în care a expus sistematic, mijloacele potrivite pentru o cât mai aleasă educatie a clericilor în internate (spiritual, capelă, meditatie, exortatie, exercitii spirituale, mărturisire, împărtășire, etc.). În cadrul discutiilor, s-a subliniat necesitatea absolută a internatelor pentru toti studentii teologi. Referatul a fost întregit cu următoarele propuneri: a) consiliile eparhiale să fie severe la alegerea și primirea în internat a studentilor (certificat de la preot și catehet); b) numărul maxim al studentilor într-o academie să fie de 80, ca să se poată face educatie individuală; c) să se introducă uniforma preotească; d) vacantele studentilor să fie riguros controlate; e) profesorii academiilor să ia contact zilnic cu studentii și în afară de orele de curs; f) să fie introdus ziarul personal prin care studentii își puteau controla „gândurile, initiativele și mai ales faptele”; g) să fie asigurate conditiile materiale necesare unei prielnice vietii spirituale în internat²².

Tematica acestei primei conferinte exprimă preocupările profesorilor de la academiile de teologie din Transilvania, în legătură cu organizarea unui învățământ teologic de înaltă tinută academică și în același timp formator de caractere duhovnicesti, pentru asigurarea, în conditii bune, a pastortiei viitorilor preoti în cadrul parohiilor. Este invocată des ideea necesității unui discurs actual, care să fie transmis și să răspundă nevoilor societății românești în schimbare, din perioada interbelică.

Una din temele fundamentale ce a revenit, permanent, în preocupările conducerii Academiei teologice, a fost și implicarea profesorilor și a studentilor arădeni în *lucrarea misionară a Bisericii*. Propunem, în rândurile ce urmează, un text - program al conducerii Academiei arădene, publicat în paginile publicatiei eparhiale arădene „Biserica și „coala”, în anul 1928, cu privire la misiunea dascălilor și a ucenicilor lor în câmpul lucrării misionare a Bisericii:

„Fată cu starea actuală a societății, cu decăderea vietii religioase, care este rolul studentilor și profesorilor, care este contributia practică ce o pot da în propaganda întreprinsă de Sfânta Biserică întru trezirea

²² Vezi și AEA, Dosar III - 455 - 1933, Act nr. 209/1935.

constiintei religioase si a vietii morale? Munca pe care trebuie s-o depună preotul este una dintre cele mai grele, căci un păstor sufletesc niciodată nu poate să-si considere activitatea sa terminată, fiindcă turma sufletelor nu este o turmă muritoare, ci nemuritoare. E nevoie ca păstorii de suflete să fie caractere neclintite în îndeplinirea misiunii lor. Formarea unor astfel de caractere se așteaptă de la Academia noastră teologică. Aceasta este prima si covârșitoarea misiune a profesorilor, acesta este obolul lor pentru intensificarea propagandei religioase: formarea slujitorilor altarului, devotati cu tot sufletul misiunii lor; formarea viitorilor preoti ai parohiilor care să fie adevărați apostoli. Numai când parohul va face din misiunea sa un adevărat apostolat, Biserica va putea opune o adevărată rezistență imoralității din zilele noastre. De la felul pregătirii tinerilor în timpul studiului la teologie, atârnă si sortii de izbândă ai Bisericii în lupta sa cu răul.

Pentru o mai bună pregătire în vederea chemării sale de mâine, studentul teolog trebuie să înceapă încă de pe băncile scoalei să se fortifice în lupta practică, după cum se instruieste în practica si tipicul bisericesc mergând în fiecare zi si luând parte activă la slujba altarului. Arma Bisericii este cea mostenită de la blândul ei Întemeietor, cuvântul. Să se înceapă încă din școală a se predica în fata credinciosilor, nu numai în fata colegilor si a profesorului. Credinciosii vin cu multă bucurie să asculte pe tânărul teolog care predica, fiindcă sufletul omenesc este atras întotdeauna de noutate si-i ispitit de curiozitate. Spre lauda tinerilor nostri din ultimul an de studiu si spre satisfactia noastră a tuturor, cu anul în curs s-a început o rodnică activitate în această directie, având câte trei predici în fiecare sârbătoare: la Muresel, la Spital, la Penitenciar. A cerceta pe bolnavi si pe cei din închisori a fost porunca Mântuitorului dată Apostolilor si iață, tinerii teologi, viitori urmasi ai lor au si început a se conforma misiunii lor. Prin aceasta se atinge un îndoit scop: atât pregătirea lor proprie cât si o contributie cât de mică de ajutor al prea cucernicilor preoti parohi, care i-au primit cu toată dragostea. Un foarte bun mijloc de a crea o atmosferă de religiozitate si pietate este aranjarea de concerte religioase la care să ia parte întreg corpul profesoral cât si studentimea”²³. Se cerea si ajutorul

²³ *Academia teologică în slujba misiunii pastorale*, în „Biserica si școala”, 1928, nr.11-12, p.1-3.

preoților parohi care și cunosteau credincioșii și puteau să-i adune pentru a participa la aceste activități misionare. Profesorii puteau contribui la acest tel misionar și pe calea scrisului, la îmbogățirea literaturii teologice. Exemplul vieții personale era considerat, de asemenea, foarte important.

La 1 octombrie 1930, cu ocazia deschiderii solemne a anului universitar, rectorul Dr. Teodor Botis arăta rolul semnificativ ce revenea *formării duhovnicești* a viitorilor preoți în cadrul Academiei teologice, în perspectiva conturării ortodoxiei românești din acea vreme. Lumea culturală de atunci era considerată a fi „de un intelectualism rafinat și sceptic, într-o atmosferă socială încărcată de curente subversive și de o dușmănie fățisă față de Hristos și de Biserica cea întemeiată de El”²⁴. În contextul unei lumi „de crize și boale sociale, de stăpânire a spiritului negativ și distructiv, de tragedii, de zăpăceală babilonică și de decadentă a moravurilor”, rectorul Botis considera ca pe o necesitate *sine qua non*, existența unei preotimi „capabilă de a judeca din punctele cele mai înalte de privire, întreaga cultură intelectuală a timpului”, putând deveni astfel, „o apărătoare entuziastă și înțeleaptă a religiei naționale, o *ecclesia militans* în înțelesul nobil al cuvântului, o armată învățată și morală a Bisericii, capabilă de a încrucisa spada adevărului etern cu toate armele filosofiei și ale științelor exacte”. Rectorul se pronunța pentru conturarea unei elite morale și intelectuale luptătoare pentru Hristos și împărăția lui, aceasta devenind o problemă de existență pentru ortodoxia românească, pentru neamul românesc.

Sistemul școlar contemporan era criticat foarte dur de cel care conducea destinele Academiei teologice arădene, în acei ani: „În loc să avem generații tot mai viguroase, sistemul nostru școlar de azi ne dă o surescintă îmbibată de un savantlâc demagogic și îngâmfat ce se crede atotștiutor și biruitor în toate domeniile vieții sufletești; o generație lipsită de cultura inimii, de sentimentul răspunderii și a datoriei sfinte, o generație superficială și nervoasă, cu porniri spre disordine și anarhie, o ceată de lărmuitori și vânători de burse și situații sociale nemuncite în baza mediilor și punctelor iesite din ridicola contabilitate a notelor. Azi toată lumea se

²⁴ *Anuarul Academiei teologice ortodoxe române din Arad pe anul școlar 1930 - 31*, Tiparul Tipografiei diecezane, Arad, 1931, p.1-8.

plânge, totii adevărații pedagogi și oameni de bine sunt îngrijorati de roadele slabe ale învățământului nostru public; totii constată cu durere, bilanțul deficitar, pregătirea superficială și insuficientă a generațiilor, ce ni le varsă cu abundență scoalele noastre de toate gradele. Nici nu poate avea alte rezultate școala de azi osândită a-și dezvolta înalta ei misiune într-un mediu social lipsit de o concepție idealistă a vieții și politicianizat în toate mădulările și funcțiile sale, o școală încâșusată de un centralism ce sufocă inițiativele particulare și îndrumată de un birocratism sterp și neputincios, o școală cu programe și regulamente copiate și supraîncărcate de pretențiile și exagerările cărturarilor specialiști - programe neîmpământenite, pe care ambiția politicianilor mereu le schimbă, zăpăcind conștiințele, sporind debandada și pricinuind desperarea părinților și tâmpirea bietilor elevi. Nu poate să dea rezultate multumitoare un sistem de învățământ, ce dă numai instrucție pură, iar îndatoririle referitoare la educație le mărginește la uniforme, la chipiuri cu număr și titlul școlii. Scopul final și suprem al școlii nu e instrucțiunea pură, o înmagazinare de teorii și cunoștințe savante, ci educația, înobilarea personalității și desăvârșirea morală: dezvoltarea chipului lui Dumnezeu în lumina și căldura credinței și a științei adevărate. „Știința fără moralitate e o moară fără apă, o armată fără disciplină, în multe cazuri chiar o primejdie pentru societate, un dezastru, o ruină a sufletului omenesc”²⁵.

În fața unei atare grele răspântii, rectorul Botis considera ferm că se impunea o primenire generală. În viața bisericească trebuia, potrivit gândirii lui, să se inaugureze „o epocă de renaștere sufletească, de interiorizare a credinței drept măritoare și de restaurare a autorității și a disciplinei canonice, o eră de formare a unei conștiințe puternice ortodoxe, capabilă de a rezista curentelor subversive și revolutionare ce tind a ne tulbura seninătatea vieții noastre sufletești, a ne dărâma casa sufletului nostru, - a unei conștiințe ortodoxe sensibile în fața primejdiei de a fi dezmosteniți sufletește prin indiferentism, prozelitism și propagandă sectară, a unei mentalități creștine capabilă de evoluție și progres în spirit evanghelic”²⁶. Tinerii studenți teologi erau asigurați că vor fi crescuți în acea Academie,

²⁵ *Ibidem*

²⁶ *Ibidem*

în vederea programului de viață și de afirmare a Bisericii Ortodoxe Române mai sus menționat.

IV. Personalitatea preotului profesor Teodor Botis în aprecierile contemporanilor săi

Cărțile de vizită identificate în arhiva familiei, denotă legăturile pe care profesorul Teodor Botis le avea cu numeroase personalități culturale și politice din România interbelică, dovadă a stimei reciproce de care se bucura din partea acestora: Eugen Neculcea, ministru plenipotentiar, fost profesor la Universitățile din București și Iași și membru al comisiei financiare și economice a Societății Națiunilor; Mihail Sadoveanu, președinte al Senatului; Victor Vâlcovici, profesor la Universitatea din București; Dr. I. Viora Ciordas; Iosif Vulcan, membru al Academiei Române; Nicolae Rădescu, general adjutant; G. Ionescu Sisesti; Al. T. Stamatiad; Ioan Lupas, profesor universitar și membru al Academiei Române; Valeriu Pop, fost ministru al Justiției; Maria și Parteniu Cosma din Sibiu; General C. Petrovicescu, șef de stat major la Inspectoratul general de armată „C. St. Amza”; Caius Iacob, licențiat în științe și în drept; Antoniu Mocsonyi, mare maestru al Vânătorilor Regale; Voicu Nitescu, fost ministru; Alexandru Rosetti, profesor la Facultatea de Litere din București, Director al Fundației pentru Literatură și Artă Regele Carol II, deputat de București; Nicolae Iorga, președinte al Consiliului de Miniștri; etc.

Vom prezenta, în continuare, considerațiile unor teologi, istorici, publiciști, foști studenți teologi, preoți, oameni politici de stat, contemporani ai săi, cu privire la personalitatea de excepție a preotului și profesorului Teodor Botis, scrise, cele mai multe din ele, la diverse ocazii, la ieșirea în pensie, sau cu prilejul trist al morții sale.

Revista maghiară „Erdelyi Elet” din Arad releva, în anul 1934, calitățile profesorului Botis, spunând că „este în primul rând un om în înțelesul nobil al cuvântului (...) patriot român înflăcărat dar înțelegător și binevoitor față de naționalitățile conlocuitoare. În școala lui propagă iubirea și înțelegerea (...). Este unul dintre oamenii cei mai delicat sufletește. Nu există o instituție culturală sau mișcare de binefacere, care să nu-l aibă în fruntea sa, pe acest domn bătrân vesnic surzător și cu privirea plină de

bunătațe, care atunci este mai fericit, când actiunea a reusit si cei nevoiasi au primit ajutor”²⁷.

La 18 martie 1937, *preotul Nicolae Berea administrator al bisericii ortodoxe române din satul Valea Neagră*, scria o scrisoare profesorului Botis, în care îi aducea multumiri pentru donatia unui clopot pentru biserica nouă din sat, ridicată între anii 1935-1937, în semn de pretuire pe care a manifestat-o față de satul natal, pe care nu l-a uitat: „Mult onorate Domnule Rector, Apropiindu-se Sâmbăta dintâi a marelui post, când creștinii sfintei noastre Biserici prăznuiesc după rânduiala din vechime pe Sf. Mucenic Teodor, al cărui nume îl aveți Înalt Prea Cucernicia Voastră, gândul meu să îndreaptă către Tatăl cel Ceresc, rugându-l să Vă învrednicească să sărbătoriti ziua onomastică cu pace și deplină sănătate, într-un multi ani!

Valea Crisului repede și întreg Bihorul nostru ortodox se mândrește cu Acela care a fost primul Doctor în sf. teologie în dreapta credință și de sub mâna căruia - în interval de aproape 40 ani ca profesor și de 2 decenii ca și rector la vestitul „Institut teologic - pedagogic” din Arad – au ieșit o pleiadă de slujitori ai Domnului și luminători ai poporului. Am avut o mare multumire sufletească când am citit în „Legea Românească” și în „Universul” că ați fost înălțat la gradul de iconom stavrofor, fiindcă stiau că această distincție nu este decât o apreciată și binemeritată încununare a muncii vaste, a operei pe care ați depus-o cu perseverență în ogrorul Domnului și Neamului.

Pentru Biserica nouă din satul natal al Înalt Prea Cucerniciei Voastre ați făcut recent o danie prețioasă, un clopot, care să cheme cu glasul său duios, pe creștini la rugăciune. Pentru acest mare dar - precum și pentru celelalte ce le-ați făcut Bisericii - Vă multumesc - atât în numele meu, cât și în al credincioșilor și voi ruga pe bunul Dumnezeu să vă primească darul Înalt Prea Cucerniciei Voastre și a Veneratei Doamne, în altarul Său cel mai presus de ceruri! Primiti, Vă rog, Domnule Rector, omagiul și grațitudinea smeritei mele persoane, iar Veneratei Doamne transmiteți-i din partea mea sărutări

²⁷ Articolul respectiv apărea în revista menționată, nr.20/1934, p.5; vezi Emil Botis, *Protopopul iconom stavrofor Dr. Teodor Botis*, în „Mitropolia Banatului”, an. XXIII, 1973, nr.10-12, p.710.

de mâini. Cu înaltă consideratiune și distinsă stimă, Pr. N. Berea, adm.par. la Valea Neagră. 18 martie 1937²⁸.

La iesirea la pensie, a profesorului Teodor Botis (1 oct. 1938), publicistul *Ion I. Pogana* evidentia, în mod impresionant, activitatea culturală a acestuia în orasul Arad, tradiția de spiritualitate și românism înflăcărat, pe care a cultivat-o la catedră, valoarea scrisului și a conferințelor sale publice și evlavia slujirii liturgice:

„Unul dintre marii dascăli ai Academiei Teologice din Arad, părintele Dr. Teodor Botis, își părăsește catedra și demnitatea de rector pentru a trece în rândurile pensionarilor, după o rodnică și nenețată activitate în viața culturală a acestui oras.

Cei care cunosc trecutul acestui înalt asezământ de educație spirituală pot să aprecieze personalitatea aceluia care l-a condus în ultimii ani, cu o modestie și înțelepciune cu adevărat patriarhale. Academia Teologică din Arad înseamnă păstrarea unei tradiții de învățătură națională care și-a dat la timp roadele cu prisosință, creând în jurul catedrelor sale o atmosferă de spiritualitate și românism înflăcărat. Această tradiție a cultivat-o cu cinste și osârdie părintele Teodor Botis, dându-i Aradului ceva din măreția lui de altă dată, cu un impresionant capitol în istoria neamului. Rectorul și profesorul Teodor Botis a rămas până astăzi ceea ce a fost o viață întregă: întruchiparea ideală a preotului temător de Dumnezeu și vrednic slujitor al altarului. Generații după generații de tineri și viitori preoți - au primit învățătură de la părintele Teodor Botis, ajuns la o vârstă când i se cuvine răsplată pentru meritele sale.

Dar pe lângă distincția de mare dascăl care înfrumusează cariera pastorală a cucerniciei sale, părintele Teodor Botis a fost unul dintre însemnații publicisti ai Aradului, cu gloria stabilită înainte încă de Unire, făcând parte dintr-o pleiadă de mânuitori ai condeifului care au binemeritat de la patrie. Tot ceea ce a scris părintele Teodor Botis va rămâne drept pildă de onestitate și gândire pentru multă vreme, ori cât va evolua de mult scrisul vremii, pentru că scrisul de pe vremuri a creat o epocă înăltătoare pentru viitorul neamului, înainte de a fi îmbogățit autologia literilor cu pagini de pretentioase elucubratiuni stilistice. Scrisul acesta

²⁸ Scrisoarea preotului Nicolae Berea se află în arhiva familiei Botis.

patriarhal a rodit însutit atunci când a fost asternut pe hârtie; a rodit altfel decât cel de azi, pe care nu-l mai citește și nu si-l mai însușește nimeni.

Părintele Teodor Botis rămâne de asemenea în amintirea noastră cu titlul de conferențiar și adeseori ascultat în tinerețea noastră. După unire, conferințele publice au înlocuit, într-o oarecare măsură, manifestările scrise în viața culturală a Aradului. ^ai aici, părintele Teodor Botis și-a dat cea mai largă contribuție, fie vorbind el însuși, fie că a adus la Arad nenumărați conferențieri. În sfârșit, toată mișcarea spirituală din acest oraș, pe care am ajuns-o și noi, l-a avut întotdeauna drept unul dintre animatorii ei neosteniți. Întotdeauna l-am întâlnit în mijlocul acestor nobile frământări, astfel cum l-au avut studenții Academiei Teologice în mijlocul lor, dar a rămas mereu un mare modest, făcând oricând loc altuia să se afirme, atunci când descoperirea competente mai încercate.

Pe părintele Teodor Botis îl vom mai ține multă vreme minte după felul smerit cum a slujit îmbrăcat cu odăjdii sfinte și în fața altarului. Cu o voce care părea ecou din altă lume și prin atitudini de o prea frumoasă vocație preotească - cucernicia sa a deschis multe inimi împietrite, a mângâiat multe suflete disperate.

Dar părintele Teodor Botis, chiar părăsindu-și misiunea oficială de până acum, va continua să rămâie printre noi aceiași spirit gata de orice contribuție pentru ridicarea nivelului cultural al Aradului și va continua să stea de veghe la afirmarea spiritului național de la granița de Vest a țării, pentru care a luptat o viață întreagă, cu râvnă și desinteres rar întâlnite. Închinându-i aceste rânduri în primul număr al revistei noastre, grupul nostru aduce un binemeritat omagiu unui înaintas al scrisului românesc de pe aceste plaiuri”²⁹.

În același context al ieșirii în pensie, după 40 de ani de activitate, *Mihail Wieder* scria un articol emoționant despre profesorul Botis: „După 20 de ani de rectorat și 35 de ani de profesorat pr. Botis se retrage la pensie. L-am cunoscut acum 2 ani, atunci când eram în căutarea înfierbântată să aflu chipul, imaginea idealului meu. ^atiam, simteam că Românul autentic reprezintă bunătatea, blândetea și înțelepciunea. Simțământul acesta a fost apriori, a venit din lumi, din pantheonul acela,

²⁹ Articol publicat în revista „Litera” din Arad, nr.1 din oct. 1938;

unde sunt adunate comorile sufletesti ale fiecărui popor; si aveam nevoie, necesitatea sufltească de-o constatare empirică.

Dintre cei alesi, de acest neam blând, chipul si sufletul căroră îți povestesc de vremurile revărsării Duhului Sfânt cu belsug pe pământ, face parte pr. Botis. Aceasta o simți imediat ce te apropii de el. Pr. Botis are în el ceva patriarhal, întruchipează o înțelepciune biblică legendară; idealul dorit si căutat de toti căroră li-e sete de-o viață superioară. O inteligentă sclipitoare, bun, amabil, prezenta lui te luminează si te împacă cu divinitatea. Te afli în atmosfera unui mare dascăl român în a căruia persoană ti-ai găsit pe neasteptate un părinte, un tată bun.

Mii de preoti, intelectuali, conducători ai țării de astăzi au primit lumina învătăturii, lumina spirituală din sufletul, din spiritul lui. ^ai pr. Botis a putut să dea si a avut de unde, Dumnezeu l-a dăruit din belsug cu toate calitățile destinate creștinilor alesi... Pr. Botis e mare creștin român; e mare nationalist. Aceasta o simți când si sufletul tău are ceva de împărtășit cu acest sentiment sfânt. E nationalist, constructiv, nationalist pozitiv; mai multe fapte decât vorbe. Nationalismul se face prin viață, prin fapte mărete. Românul trebuie să fie pildă tuturor faptelor mărete. Are de unde să le scoată căci sunt născute în inima lui. ^ai pr. Botis e convins de aceasta, cum e convins fiecare având comun cu sufletul acestui popor. Pr. Botis e exemplu acestor fapte. Cine-a vizitat odată Academia Teologică din Arad, cine a văzut curățenia si rânduiala exemplară ce domnește în acest edificiu de unde iese lumina evanghelică, acela s-a convins de dorul sfânt ce arde în această inimă mare spre ridicarea si a pune la locul cuvenit, cinstea si gloria românească.

Acest mare dascăl, pr. Botis, rectorul Academiei Teologice din Arad se retrage acum la pensie, după o rodnică activitate depusă în slujba credinței si natiunii timp de patru decenii. Pleacă, se retrage oficial, dar rămâne între noi. Lumina lui va lumina încă la multi. Bătrâni de acestia ne trebuie, ca să fie pildă, călăuză în toată viața noastră. Ei si-au făcut datoria față de noi; acum noi trebuie să ne facem datoria față de ei. Trebuie să le urmăm opera lor, trebuie să-i tinem cu cinste, să ne închinăm lor ca în fata sfintilor, trebuie să urmăm sfaturile lor, trebuie să ne luminăm din lumina gândirii lor. Numai asa vom găsi mângâierea de plecarea lui de pe câmpii activității de până acum. Numai asa îl vom avea si mai departe

între noi. Îl vom avea încă multi ani. Îi dorim asta! Iar pr. rector dr. Botis va putea privi acum înapoi cu bucuria sufletească, care-i va mângâia bătrânețea. Fie voia Celui de sus să aibă viață lungă și sănătatea până la adânci bătrânețe”³⁰.

Cuvântarea rostită de *episcopul Andrei Magieru* la înmormântarea profesorului Botis, evidenciază calitatea umană de excepție a celui care fusese preotul și teologul Teodor Botis: „(...) Care este imaginea de sinteză a vieții lui Teodor Botis? Este blândetea, acest dar dumnezeesc de a-ti ști păstra totdeauna echilibrul sufletesc și a nu te lăsa niciodată pradă vâpaei năpraznice ce porneste dinlăuntru și revârsându-se în afară, mătură ca uraganul, toate în calea sa, dar în același timp consumă și pe cel stăpânit de această putere năvalnică. Blândetea este virtutea îngerească ce supune totdeauna forța impulsivă a sufletului la picioarele tronului dumnezeesc. Este o împăcare cu soarta, și ca atare, o garanție a păcii în lume și a prieteniei dintre oameni.

Sunt așa de putini oameni blânzi în această lume a răzvrătirii!

Dumnezeu, care l-a înzestrat pe Teodor Botis cu virtutea blândetei, l-a predestinat să fie educator de suflete. Educatorul, fără să vrea, educă mai ales prin pilda vieții sale. Arta de a educa nu se cuprinde, de obicei, în ceea ce se rosteste, ci în ceea ce se face. Aici blândetea este la locul ei. Blândetea de educator a lui Teodor Botis am putea-o asemăna mai curând, cu unda stăruitoare de apă ce se prelinge încet, fără de a răscoli adâncul, spre tintă; sau cu adierea de zefir, ce stâmpără zăduful, fără de a dezlântui viforul. În viața lui Teodor Botis blândetea crease o armonie, ce atrăgea și cucerea. Blândetea sufletească a lui Teodor Botis era o mostenire adusă din acel cadru de armonie al naturii, cu codrii tăcuți, ce leagănă răbdarea. Cine cunoaște satul natal al lui Teodor Botis își poate da seama de unde era ruptă frumusețea firii sale. Din acel climat de țărani harnici, cinstiți și temători de Dumnezeu, ai Bihariei, Teodor Botis era o întrupare a blândetei pilduitoare.

Dascălul sufletesc are parte de o nemurire în ucenicii săi. Puzderia de raze rupte din suflet, spre a aprinde lumini și a călăuzi gândirea și simțirea elevilor, este o dăruire de viață, ce nu moare ci se perpetuează în

³⁰ Articol publicat la 19 sept. 1938, în ziarul „tirea”, cu titlul: *Pleacă dar rămâne...*

suflete. Pe o rază de lumină sufletul blând al lui Teodor Botis se întoarce în lumea armoniei și a păcii, iar mormântul lui, alături de cel al altor dascăli ai scoalei plină de vrednicie, rămâne între noi, vestind împlinirea unui apostolat în vremuri grele, spre cinstea posterității”³¹.

La 18 august 1940, aflând vestea morții profesorului Botis, *episcopul Nicolae Popoviciu al Orăzii* se adresa soției celui decedat: „Stimată Doamnă, Adânc îndurerat de pierderea prea timpurie a scumpului Dvoastre sot și al nostru iubit prieten, Vă rog să primiți expresiunea caldă a sincerelor mele condoleante. Bunul Dumnezeu să-l odihnească cu cei dragi ai Săi, iar pe cei rămași în urmă să Vă mângâie. Cu arhieresti binecuvântări, Nicolae, Episcopul Orăzii”³².

Istoricul Nicolae Iorga, scria, de asemenea, cuvinte alese la adresa personalității profesorului Botis: „În momentul când se întind ghearele asupra granitei noastre apusene, se anunță moartea profesorului arădean Teodor Botis. Sotul unei poete de mare talent, Maria Ciobanu, era unul dintre acei profesori a căror tradiție din nenorocire se pierde, odată cu o întreagă cultură, pe care o sugrumă și o îneacă brutalitățile astăzi triumfătoare.

Istoric al unor asezăminte culturale, clădite supt stăpânirea străină, cu o nespusă greutate, el era legat cu tot sufletul său de dânsese, în sensul acelei catedre - amvon, a cărei dispariție se va ajunge a se regreta de o generație, care tot mai puțin a arătat că are nevoie de dânsa. Era „dascălul ardelean” de pe vremuri, așa cum s-a format și a trăit de la ^aincai încoace, avînd grije de suflete ca un preot și conducerea de oaste ca un adevărat luptător. Nici o ^acoală normală superioară și nici un examen de capacitate la capătul unor cursuri universitare voit neînsufletite nu va putea înlocui acest tip admirabil.”³³

Profesorul Atanase Popa din Cluj, scria la 19 aug. 1940: „(...) Pentru noi și în general pentru mine a fost cel mai bun tată (...) cel mai bun ocrotitor și sprijinitor. ^ai-a făcut mai mult decât datoria, a dat tării fii

³¹ Andrei Magieru, episcop, *Dr. Teodor Botis*, în „Biserica și ^acoala”, 25 august 1940;

³² Scrisoarea de condoleante aflată în arhiva familiei Botis.

³³ Articolul lui Nicolae Iorga era publicat în publicatia „Neamul Românesc”, an. XXXV, nr. 189, 28 august 1940.

distinsi si de valoare, iar nenumăratilor preoti si învățători precum si societății românești, cea mai luminoasă pildă (...)³⁴.

În paginile *ziarului „Timpul”* din București, erau scrise următoarele cuvinte: „Moartea sa a întristat întreaga lume intelectuală si bisericească a Aradului în care regretatul profesor si preot s-a bucurat de unanime simpatii si de o dragoste netărmurită. (...) Amintirea bunății sufletului său si a deosebitelor daruri sufletești cu care a fost înzestrat va dăinuși pentru totdeauna în sufletele multor generatii de preoti si învățători, căroră le-a fost profesor, îndrumător si părinte sufletesc”³⁵.

Trecerea la cele vesnice a profesorului Botis a fost marcată si de *comunitatea evreilor din Arad*. Presedintele Scharfstein Iacob al Comunității Evreilor din Arad, arăta că populația evreiască a pierdut, prin decesul profesorului Teodor Botis, „un adevărat prieten si binevoitor al evreimii”³⁶.

Despre calitatea de profesor a lui Teodor Botis, *protopopul Gheorghe Cotosman* scria următoarele: „Orele de curs ale profesorului Botis erau pentru noi, ucenicii lui, mai mult clipe de desfătare si revelatie sufletească decât momente de încordare intelectuală. Nu exista problemă teologică, morală sau filosofică, căreia spiritul cu perspective largi si metoda pedagogică savantă a profesorului Botis să nu primească pe buzele lui cea mai fericită si plauzibilă deslegare. Cald, convingător, patetic, impresionant, verbul lui sensibiliza problemele spirituale, plasticiza notiunile cele mai abstracte, făcându-le accesibile si mintilor mai puțin elastice si greu dispuse la asemenea exercitii pornite spre culmile ametoare ale idealului. La orele lui vedeam aeeva cerul coborându-se pe pământ si pe Dumnezeu petrecând alături de noi, oamenii.

(...) Personalitatea complexă a profesorului Botis, si-a câștigat atâtea titluri de nemuritoare recunostință din partea Bisericii si a neamului, a cărui înviere el a dorit-o si a pregătit-o prin luminile pe care le-a asezat pe câmpiile si colinele Transilvaniei si a Banatului. Biserica ortodoxă cu drept

³⁴ Act aflat în arhiva familiei.

³⁵ Articolul „A murit dr. Teodor Botis, primul rector al Academiei Teologice din Arad”, era publicat în ziarul „Timpul”, 18 aug.1940.

³⁶ scrisoarea de condoleante – 15 aug.1940; vezi Emil Botis, *Protopopul iconom stavrofor Dr. Teodor Botis*, în „Mitropolia Banatului”, an. XXIII, 1973, nr.10-12, p.710.

cuvânt îl numără printre alesii ei, iar România întregită printre ctitorii ei. Ca unul care am avut deosebita cinste a fi mai mult ca alții în nemijlocita lui apropiere, timp de aproape trei ani, în calitate de secretar al Academiei teologice din Arad, și care în fața lui treceam drept „tainic al stăpânului”, cunosc poate mai mult decât mulți dintre fostii lui ucenici, sufletul nobil, inima bună de părinte adevărat, preocupările idealiste și activitatea multilaterală a profesorului Botis, care în răstimpul celor patru decenii de activitate publică s-a găsit totdeauna în centrul mișcărilor culturale și naționale de la granița de Vest a țării”³⁷.

Același autor evidențiază calitățile de pedagog ale profesorului Botis și în „Revista Institutului Social Banat-Crisana”: „Cald, convingător, patetic, impresionant, verbul lui sensibiliza problemele spirituale, plasticiza notiunile cele mai abstracte, făcându-le accesibile (...). Ca profesor, părintele Botis ardea ca o lumină aprinsă... ca rector cimentea pe plan moral ceea ce zidea în orele de curs. Pedagog neîntrecut părintele Botis era preocupat de actuala problemă a pregătirii morale și sociale...”³⁸.

La împlinirea unui an de la moartea profesorului Teodor Botis, la 12 aug. 1941, era publicat articolul „Portretele ziarului nostru: Dr. Teodor Botis” în *ziarul arădean „Credința”*: „Prin trecerea la cele eterne a distinsului dascăl român, care timp îndelungat a condus vechea școală românească de la Arad, cu cinste și multă pricepere, cu dragoste adevărată de părinte și prin maniere alese, corpul profesoral al acestui vestit institut de înaltă cultură sufletească și cu o foarte veche tradiție aici la Arad, a pierdut nu numai un coleg distins, dar și un om de știință, care a făcut cinste locului pe care l-a detinut. Dr. Teodor Botis a fost deopotrivă iubit nu numai de colegii săi, dar și de toți studenții și elevii pe care i-a educat și cărora a căutat tot timpul să le sâdească în suflete dragostea de neam, patrie și biserică. Se cuvine să ne aducem aminte cu smerenie de vrednicul profesor, fost rector al Academiei teologice locale și să-i cinștim creștineste memoria lui de om de cultură și de o delicatetă sufletească rară.

Care dintre fostii săi elevi și studenți nu-și vor reaminti cu multă plăcere de chipul ascet al blândului rector dr. Teodor Botis și de cuvintele

³⁷ Gheorghe Cotosman, *Dr. Teodor Botis*, în „Foaia Diecezană”, 1940, nr.34 - 38, p.4.

³⁸ Idem, *Personalitatea profesorului iconom stavrofor dr. Teodor Botis*, în „Revista Institutului Social Banat-Crisana, 1940, nr.33-36/1940, pp.538-546.

sale mereu binevoitoare si totdeauna izvorâte dintr-o inimă caldă pe care ti le adresa. ^ai cine nu își va aminti de acel accent dulce „Dragă Domnule”, pe care dr.-ul Botis îl spunea celor ce-l înconjurau. ^ai cui nu i se va trezi în inimă regretul că a dispărut acest harnic bărbat si de elită al Aradului. Bun predicator, distins orator si pedagog desăvârșit, autor al unei lucrări de mare valoare, este ceea ce sumar si modest putem încrusta trecător aci despre merituosul dispărut, care a lăsat unanime regrete nu numai printre membrii familiei sale, ci si printre cunoscutii si prietenii săi numerosi. Cu prilejul unui an de la moartea sa prea timpurie îi aducem acest postum omagiu pe care îl merită si care i se cuvine să-i fie recunoscut.

Generatiile care au trecut prin institutul condus de regretatul dr. Teodor Botis îl deplâng cu multă părere de rău si îi apreciază calitățile cu toată cinstea si dragostea de fii sufletesti adevărați. ^ai multi preoti si învățători au putut lua lumină din lumina pe care distinsul dispărut a revărsat-o tot timpul dăscăliei sale vrednice si plină de rezultate creștinești si românești”.

V. Ultima dorință a preotului profesor Teodor Botis

Ultima dorință a profesorului Botis, asternută pe hârtie, la 25 martie 1940, cu sase luni înainte de moarte, exprimă, încă odată, personalitatea sa plină de religiozitate, de smerenie si de dăruire pe altarul Bisericii si al neamului românesc: „Din gratia lui Dumnezeu aflându-mă în anul al 67 din vieata mea pământească si simtind tot mai mult greutatea zilelor si slăbire prin boale si dureri a fortelor mele vitale, credinta mea creștină îmi îndreaptă neîncetat gândurile la cele de pe urmă ale omului.

Nu fac testament, neavând avere pe care să o împart urmasilor mei.

Ce le pot lăsa e un nume bun si cinstit pe care să-l păstreze si să-l lase si ei ca mostenire scumpă de la părintii lor, urmasilor lor. Profesiunea mea de învățător al doctrinei creștine si slugitor timp de 38 de ani la altarul culturei nationale mi-a asigurat modestul trai de toate zilele, fără de pretentii si lux si mi-a dat posibilitatea de a înzestra cu abnegatiune si jertfe, pe fiii mei iubiti cu o educatiune îngrijită si profesiuni, în posesiunea cărora s-au putut încadra ca membri folositori si activi în marea noastră familie românească. (...)

Prohodul să fie scurt să nu obosească asistenta, să fie oficiat prin un singur preot si un diacon, si anume prin unul din iubiti mei elevi. (...) Să

nu se tină nici un discurs, nici cununi să nu se pună pe cosciug, decât din partea familiei. Bani destinați spre acest scop să fie donati Fondului milelor, administrat de Sfânta Episcopie a Aradului. (...)

Implorând grația lui Dumnezeu asupra urmașilor mei și cerând iertare de la toți căroră le-am gresit și iertând și eu pe cei ce mi-au gresit mie, multumesc Atotputernicului pentru toate darurile de care m-a învrednicit în nemărginita sa iubire de oameni în viața pământească și cu dragoste și smerenie îl rog să primească sufletul meu și să mă ierte. Arad, la 25 martie 1940. Dr. Teodor Botis”³⁹.

Cele câteva date bio-bibliografice în legătură cu preotul profesor Teodor Botis sunt expresii concludente ale contribuțiilor sale, alături de ceilalți colegi profesori ai săi, la viața bisericească, culturală și misionară a eparhiei Aradului. Prin activitatea sa științifică, didactică și de îndrumare spirituală a studenților teologi, dascălul cărturar Botis, cu un doctorat strălucit la Facultatea de teologie ortodoxă a Universității din Cernăuți, a reușit să impună un înalt nivel științific Academiei teologice din Arad, oferindu-i un loc de frunte în rândul celorlalți școli teologice din Transilvania și din întreaga Românie. Aprecierile contemporanilor săi dovedesc, de asemenea, în chip elocvent, stima și prețuirea de care se bucura preotul profesor Teodor Botis în lumea culturală românească.

³⁹ Act aflat în arhiva familiei Botis.

Nicolae Răzvan Stan

Asceza – cale spre îndumnezeire

Abstract

The quality of being a Christian implies a conformation between our lives and the life of the Saviour Jesus Christ. The process of fulfilling good and giving ourselves to Christ is being accomplished through asceticism. The christian asceticism is defined as the totality of our strives and efforts, fulfilled with the help of Divine Grace, having the purpose of uniting with Christ and making this union perfect. Without the grace of the holly Sacraments the asceticism is reduced to a simple individual effort without any spiritual meaning. The authenticity of asceticism is defined by the following characteristics: a. it's accessible to all believers; b. it doesn't despise the body; c. it's been accomplished with right thoughts; d. it opens the way to true happiness for the human-being; d. besides the fight for giving up the sin and patients, it also implies the effort of gaining virtues.

A fi crestin înseamnă a urma întru totul pe Mântuitorul Iisus Hristos, a ne conforma gândurile, simtămintele, cuvintele, faptele etc. – întreaga capacitate de manifestare a fiintei noastre – cu ceea ce Hristos a trăit si împlinit în viata Sa pământească.

Sf. Grigorie de Nyssa, în lucrarea *Despre desăvârșire*¹, după ce arată că denumirea de creștin vine de la însuși numele lui Hristos, ne îndeamnă pe toți să ne arătăm vrednici de această titulatură, fiecare trebuind să-și sape în firea sa lăuntrică frumusețea sfințeniei lui Hristos. Adunând toate numele date de Sf. Ap. Pavel Mântuitorului Hristos (puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu, pace, lumină neapropiată, sfințenie, răscumpărare, arhierie, Paști, jertfă de ispășire, oglindă a slavei și icoană a ipostasei, făcător al veacurilor, mâncare și băutură duhovnicească, piatră, apă etc.²), el spune că desăvârșirea creștină constă în înfrumusețarea chipului vieții noastre cu aceste numiri: „În firea lăuntrică a creștinului adevărat trebuie să se găsească săpate acele însusiri frumoase pe care le-am înțeles când a fost vorba de numele «Hristos»... unele din ele prin îndeplinirea lor întocmai de către noi, iar celelalte prin cinstirea lor, căci numai astfel poate să fie întreg omul lui Dumnezeu, neciuntindu-și întru nimic întregimea sa prin răutate”³. Cu alte cuvinte, fiecare creștin trebuie să se ostenească să devină tot mai asemenea lui Hristos, să trăiască viața lui Hristos: „Cine zice că petrece întru El dator este, precum Acela a umblat, și el așa să umble” (I In. 2, 6).

În spiritualitatea ortodoxă, modul amplu prin care creștinul lucrează „cu frică și cu cutremur” la propria mântuire (Filip. 2, 12), exercitiul permanent al nevointelor duhovnicești împlinite din dragoste față de Hristos este cunoscut sub numele de *asceză*.

1. Notiunea de asceză creștină

Cuvântul *asceză* vine de la grecescul *ἀσκήσις*, care desemna totalitatea exercitiilor, eforturilor, tendințelor depuse în vederea împlinirii unui anumit scop⁴, în cazul atletului câștigarea întrecerii, iar în alte cazuri

¹ Titlul complet este: *Despre desăvârșire și cum se cuvine să fie creștinul, Către monahul Olimpiu* (PG 46, col. 251-286).

² Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre desăvârșire*, în *Scrieri*, partea a doua, PSB 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, Buc. 1998, p. 456.

³ *Ibidem*, p. 458.

⁴ Mattes, *Ascétisme*, en „Dictionnaire encyclopédique de la Théologie Catholique”, tome II, Paris, 1900, p. 43; E. H. Vollet, *Ascète, ascétisme*, en „La grande encyclopédie”, tome quatrième, Paris, f.a., p. 63.

perfectionarea vointei, inteligentei etc.⁵ În creștinism el a căpătat o cu totul altă semnificație, și anume aceea de luptă, străduință, nevoită duhovnicească pe care celbotezat o depune ca răspuns la iubirea lui Dumnezeu.

În limba română întâlnim termenul *nevoită*, care definește aceeași realitatea duhovnicească precum și cel de asceză, cu precizarea că el scoate în evidență zbaterea interioară pe care credinciosul o trăiește în lupta de deschidere și împlinire a voinței lui Dumnezeu: „A face ceea ce nu vrei să faci, ceea ce nu-ți convine, ceea ce te violentează, ceea ce contrariază ființa ta interioară. A ieși din voia ta supusă patimilor, a face contrariul a ceea ce dorești, a te supune la o caznă, la o mică tortură, *a-ti tăia voia...* Fă nevoită. E o reală violentare a naturii omenesti slăbite de păcat, a trupului și nu numai a trupului”⁶.

Pentru limba rusă, corespondentul cuvântului asceză este *podvig*, derivat al verbului *po-dvizatsia* care înseamnă „a se mișca înainte”, „a înainta”, termen ce accentuează caracterul dinamic al vieții spirituale⁷.

În forma sa inițială, cuvântul asceză se găsește în Noul Testament o singură dată, folosit de Sf. Ap. Pavel când se adresează procuratorului roman Felix: „,și întru aceasta mă străduiesc/nevoiesc (*ἀσκήω*) și eu ca să am totdeauna înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor un cuget neîntinat” (F. A. 24, 16). Dar, din punct de vedere al semnificației duhovnicești pe care respectivul termen o are, găsim în Sfânta Scriptură o serie de texte: „Nu știți voi că acei care alergă în stadion, toți alergă, dar numai unul ia premiul? Alergați așa ca să-l luați” (I Cor. 9, 24) etc. Miezul pe care aceste pasaje biblice îl ascund vom încerca să-l descoperim pe parcursul studiului nostru.

⁵ Pr. Prof. Dr. Sorin Cosma, *Ascetica*, Ed. Marineasa, Timisoara, 2003, p. 9.

⁶ Dr. Antonie Plămădeală, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, pp. 48-49. „Românii... spun *nevoită*. Ce înseamnă nevoită? Nevoita înseamnă a face un lucru pe care nu vrei să-l faci. Dar cuvântul *nevoită* nu exprimă în acest caz o situație negativă, ci una pozitivă. Acest *ne-* adăugat la voință, desi s-ar părea că ne dă o negație, de fapt el exprimă ceva pozitiv, și anume toată această activitate a vieții duhovnicești, pe care omul o face nu cu voință proprie, ci cu voia altuia, adică tăindu-și voia proprie” (Părintele Petroniu, *Redescoperirea Ortodoxiei*, la Pr. Dr. Constantin Coman, „Ortodoxia sub presiunea istoriei”, Buc. 1995, p. 212).

⁷ Jean-Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*, trad. Marinela Bojin, Ed. Sofia, Buc. 2001, p. 10.

În literatura patristică notiunea de asceză este introdusă începând cu Clement Alexandrinul și Origen⁸. Sistemul ascetic propus de Clement este „practic și uluitor de citadin”⁹. Lucrările sale: *Care bogat se va mântui?*, *Pedagogul*, *Stromatele* sunt adevărate manuale de morală. Pentru el asceza se desfășoară în trei faze: a. *exercitiu de deprindere a cumpătării*; b. *dobândirea treptată a simplității*; c. *unirea cu Dumnezeu prin gnoză*¹⁰, iar ascet se poate numi doar acela care este conștient de faptele pe care le împlineste: „Poseziunea științifică a binelui este temeinică și neschimbătoare, pentru că este știință a lucrurilor dumnezeiești și omenesti. Niciodată ignoranta nu ajunge gnoza și nici binele nu se prefacă în rău”¹¹. Scopul experienței ascetice este de a participa chiar de pe pământ la viața harică a lui Dumnezeu, de a se face conștient de *theosis*, pentru că numai trecând prin curăție omul poate să se îndumnezeiască¹²: „Pe cei care au ajuns «curăți cu inima» (Mt. 5, 8) îi așteaptă, în apropiere de Domnul, restabilirea în contemplația cea vesnică. Primesc numele de dumnezei (Ps. 81, 6) și vor fi împreună-sezători pe scaune cu ceilalți dumnezei... În aceasta constă desăvârșirea sufletului gnostic, care depășește orice curăție și slujire ca să fie împreună cu Domnul (I Tes. 4, 17), unde este rânduit să fie în apropierea Lui”¹³.

La Origen ascetismul este prezentat ca „exercitiu salutar pentru toți creștinii, indiferent de stadiul spiritual”, ascetul atingând maturitatea în momentul în care dobândește controlul total asupra patimilor¹⁴. În drumul acesta de nevoită, creștinul este ajutat de Dumnezeu care îl întărește mereu, făcându-i din ce în ce mai clară imaginea bunurilor nădăjduite, pentru ca în final să ajungă să se bucure de cele dumnezeiești¹⁵.

⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, Ed. IBMBOR, Buc. 1992, p. 7.

⁹ Pr. John A. McGuckin, *Ascetismul creștin și „coala din Alexandria*, în vol. „Semnele Împărăției. Antologie de studii biblice și patristice”, vol. I, trad. Marian Rădulescu, Ed. Marineasa, Timisoara, 2003, p. 203.

¹⁰ *Ibidem*, p. 204.

¹¹ Clement Alexandrinul, *Stromatele*, VII, 11, 70.5-6, în *Scrieri*, partea a doua, PSB 5, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Buc. 1982, p. 520.

¹² Pr. John A. McGuckin, *op. cit.*, p. 206.

¹³ Clement Alexandrinul, *op. cit.*, VII, 10, 56.5-6 – 57.2, p. 511.

¹⁴ Pr. John A. McGuckin, *op. cit.*, pp. 207-208.

¹⁵ Origen, *Peri Arhon (Despre Principii)*, Cartea a doua, Despre făgăduințe, 3, în *Scrieri alese*, partea a treia, PSB 8, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, Buc. 1982., pp. 180-181.

O comparație a ascetului cu luptătorul din arenă găsim la Sf. Nil Ascetul: „De aceea zice proverbul către cel ce gătește pe luptător: «Scoate-i haina, căci a trecut la rând» (Prov. 27, 13). Până ce era afară de locul de luptă, i se potriveau bine hainele celor care nu luptă, acoperindu-i bărbăția luptătoare cu învelisul vesmintelor. Dar odată ce a trecut la luptă «scoate-i haina». Pentru că trebuie să se lupte gol, mai bine zis nu numai gol, ci și uns. Căci prin dezbrăcare luptătorul nu mai are de ce să fie prins de către potrivnic; iar prin ungerea cu untdelemn, chiar dacă ar fi prins vreodată, i-ar aluneca din mâini. Untdelemnul îl scapă din prinsoare. De aceea potrivnicii caută să arunce cu târână unul în celălalt, ca, înăsprind prin praf alunecusul untdelemnului, să se poată face ușor de apucat la prinsoare. Ceea ce este praful acolo, aceea sunt lucrurile pământesti în lupta noastră; și ceea ce este acolo untdelemnul, aceea este aici lipsa de griji. ^ai precum acolo cel uns se desface cu ușurință din prinsoare, dar dacă ar lua pe el praf, cu anevoie ar scăpa din mâna potrivnicului, tot așa aici, cel ce nu se îngrijeste de nimic, anevoie poate fi prins de diavol, dar dacă e plin de griji și își înăsprește lunecusul lipsei de griji a minții prin praful grijilor, cu anevoie va scăpa din mâna aceluia”¹⁶.

Aceeași idee este prezentă și la Sf. Vasile cel Mare. După ce face o descriere a exercițiilor de pregătire pentru luptă, a eforturilor întrecerii și a rezultatului obținut¹⁷, Sf. Vasile ne îndeamnă să primim nevointa duhovnicească, căci dacă aceia își puneau viața în pericol pentru niste lucruri oarecum ridicole, cu atât mai mult noi, cărora ne stau înaintea premiile și cununile vieții vesnice: „Să slujim trupului numai în cele necesare; sufletului, însă, să-i dăm ce-i mai bun, spre a-l slobozi, cu ajutorul

¹⁶ Sf. Nil Ascetul, *Cuvânt ascetic*, 66, în Filocalia 1, editia a II-a, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, Buc. 1992, pp. 247-248.

¹⁷ „Atletii se supun la nenumărate oboseli, ca să-și mărească prin fel de fel de mijloace puterea lor trupestă: transpiră tare din pricina greutateilor exercițiilor gimnastice, capătă multe răni în locurile de exerciții, tin dietă, nu cea mai plăcută, ci cea hotărâtă de instructorii lor, și încă și alte osteneli. . . încât viața dusă de ei înainte de întreceri este un exercițiu în vederea întrecerilor. După toate aceste pregătiri, se dezbracă pentru a intra în stadion; aici suferă totul și-și pun viața în primejdie, ca să primească o coroană de măslin sau de telină sau de altă plantă de acest fel și ca să fie strigați de crainici învingători” (Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a XXII-a, Către tineri*, 6, în Scrieri, partea întâia, PSB 17, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Buc. 1986, p. 576).

filosofiei, ca dintr-o închisoare, de legătura cu patimile trupului, ca să facem în acelasi timp si trupul stăpân peste patimi... să stăpânim si să înfrânăm trupul, cum înfrânăm pornirile furioase ale unui animal, iar turburările pricinuite în suflet de trup să le domolim, atingându-le cu ratiunea ca si cu un bici. Să nu disprețuim ratiunea dând frâu liber plăcerii, ca ratiunea să fie târâtă cum este târât un vizitiu de niste cai greu de stăpânit¹⁸. Asceza nu se reduce doar la o componentă a constitutiei fiintiale a omului, ci trebuie ca întreaga fiintă să participe la aceasta. De aceea Sf. Vasile vorbeste de o asceză a celor cinci simturilor umane, toate trebuind să fie incluse în lupta duhovnicească: *văzul* – prin renuntarea la imaginile si situatiile păcătoase; *auzul* – prin neprimirea cântecelor si cuvintelor pierzătoare; *mirosul* – prin neîntrebuintarea parfumurilor; *pipăitul si gustul* – prin înlăturarea plăcerilor ce ar veni de pe urma acestora¹⁹.

Pentru Sf. Maxim Mărturisitorul asceza apare ca o *luptă împotriva robiei adusă de lucrurile lumii* pentru a putea fi redescoperită iubirea față de semeni si de Dumnezeu. Chiar dacă, prin firea lor, lucrurile materiale sunt bune, prin întrebuintarea egoistă tin pe om într-o închistare distrugătoare, tocmai de aceea prin asceză crestinul poate să treacă dincolo de lume, ca scară a valorilor, si chiar de sine, pentru a veni în întâmpinarea semenului si a lui Dumnezeu²⁰, descoperind adevărata valoare. Asceza se fundamentează pe iubire si luptă ca să o dezvolte pe aceasta cât mai mult, iar nevointa din al cărei continut lipseste iubirea este „străină de Dumnezeu”²¹. În acest sens, Părintele Pavel Florenski spune că asceza dă nastere unei personalități frumoase²², unui om care prin manifestarea sa exterioară descoperă armonia ontologică pe care harul divin i-a imprimat-o.

¹⁸ *Ibidem*, 7, p. 577, 579.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cuvânt ascetic*, 6-7, în Filocalia 2, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Buc. 1999, pp. 27-28.

²¹ *Ibidem*, 36, p. 43.

²² Pavel Florenski, *Salt of the Earth: Or a Narrative on the Life of the Elder of Gethsemane Skete Hieromonk Abba Isidore*, trans. Richard Betts, Frăția Sfântul Herman din Alaska, Platina, 1987, p. 11.

2. Asceza, lupta duhovnicească împreună cu Hristos și spre Hristos

Asceza este un atribut indispensabil al vieții creștinului²³, fiecare trebuind să devină în mod activ un luptător, un nevoitor²⁴, iar privind Biserica după modul de manifestare se poate spune că ea are în componentă și o latură ascetică²⁵. Nu poți participa la viața Bisericii dacă nu te nevoiești în lupta împotriva patimilor, sau în cea de dobândire a virtuților, dacă nu poți în aplicare toată puterea ființei tale pentru a-ți manifesta și tu, la rândul tău, iubirea față de Hristos, care permanent ne învăluie cu iubirea Sa. În acest context, mitropolitul Hierotheos spune că asceza este o necesitate care asigură normalitatea vieții umane: „Accentul pus pe asceza persoanei nu înseamnă ceva aparte pentru viața noastră, ci o necesitate. Fără această orientare apar numeroase pericole și mari probleme”²⁶.

a. Sinergismul omului cu Dumnezeu în lucrarea ascetică

Sfânta Scriptură ne spune că toate faptele bune, pe care omul este uneori tentat să și le atribuie în mod exclusiv, nu sunt altceva decât roade ale conlucrării cu harul pe care Dumnezeu îl pune în sufletul nevoitorului: „Căci Dumnezeu este Cel ce lucrează în voi și ca să voiti și ca să săvârșiti, după a Lui bunăvoință” (Filip. 2, 13). Fără ajutorul lui Dumnezeu creștinul nu poate împlini nici cea mai mică virtute, ba nici nu poate gândi posibilitatea realizării unei asemenea dorințe: “Cine ar putea, întreb, să suporte fără nici o laudă a oamenilor sprijinit numai de puterile sale, asprimea singurătatii și hrana zilnică cu pâine uscată, multumindu-se doar cu atâtă? Cine, fără mângâierea Domnului, ar putea să rabde neîntrerupta sete de apă, să

²³ Alexander Elchaninov, *The Diary of a Russian Priest*, p. 188, apud P.S. Kallistos de Diokleia, „Calea ascetilor: negativă sau afirmativă?”, trad. Constantin Făcetan, *Altarul Banatului*, nr. 4-6/1998, p. 126.

²⁴ *Viata ascetică*, Interviu cu Părintele Serafim Rose realizat de Părintele John Ocaña, trad. Valentin Moga, în „Porunca Iubirii”, vol. 5-6/2003, p. 45). „Nu este creștin care să nu trebuiască să fie un ascet” (Arhim. Sofronie, *Fericirea de a cunoaște calea*, Ed. Pelerinul, Iași, 1997, p. 54).

²⁵ Biserica este „prin ea însăși ascetică” (*Asceza, disciplina sufletului și a trupului*, Interviu realizat cu Părintele Teofil: http://biserica.org/Publicatii/1996/NoX/04_index.html).

²⁶ Hierotheos, Mitropolit de Nafaktos, *Persoana în tradiția ortodoxă*, trad. Prof. Paul Bălan, Ed. Bunavestire, Bacău, 2002, p. 96.

răpească ochilor omenesti acel dulce și desfătător somn de dimineată și să îngrădească prin regulă permanentă, mărginind la patru ore, toată odihna sa de noapte? Cine, fără harul lui Dumnezeu, ar fi în stare să se achite de obligatia cititului neîncetat, a muncii neîntrerupte, neavând nici un interes pentru foloasele prezente? Acestea toate nu pot fi nici dorite de noi mereu fără însuflarea dumnezeiască, și nici înfăptuite fără ajutorul ei... n-ajungem la ceea ce ne-am propus, dacă nu ne-a fost dată de mila Domnului puterea înfăptuirii”²⁷. Sau cum spune Sf. Ap. Pavel: „Nu că de la noi însine suntem destoinici să cugetăm ceva ca de la noi însine, ci destoinicia noastră este de la Dumnezeu” (II Cor. 3, 5). Prin Hristos primim toată puterea de exercitare în lupta ascetică, biruinta noastră nefiind altceva decât biruinta Lui manifestată în noi: „i Dumnezeu poate să înmulțească tot harul la voi, ca, având totdeauna toată îndestularea în toate, să prisositi spre tot lucrul bun” (II Cor. 9, 8).

În *Cuvântul ascetic* al Sf. Maxim Mărturisitorul, prezentat sub forma unui dialog între un frate și un bătrân, la întrebarea ucenicului referitoare la cine poate împlini poruncile divine și cine poate imita pe Domnul, bătrânul răspunde că numai cei care s-au dăruit total Domnului, căci numai acestia „primesc puterea să-L imite pe El și să îplinească toate poruncile Lui”²⁸, lucru mărturisit mai înainte de Mântuitorul Hristos: „Iată v-am dat puterea să călcați peste serpi și peste scorpii, și peste toată puterea vrăjmasului, și nimic nu vă va vătăma” (Lc. 10, 19).

Primejdiile vieții duhovnicești sunt foarte multe. De unul singur omul nici nu le poate distinge și nici nu le poate elimina. Ca să rămână întreg, el trebuie să ceară ajutorul Mântuitorului Hristos. În Pateric găsim o întâmplare revelatoare în acest sens. Mărturiseste avva Ilie că un oarecare bătrân nu a putut să scape de diavoli până ce nu a cerut ajutorul Mântuitorului Hristos: „Un bătrân a rămas într-o capiste și au venit dracii, zicându-i lui: du-te din locul nostru! Iar bătrânul a zis: voi nu aveți loc. ^ai au început dracii să-i risipească cu totul smicelele lui de finic. Iar bătrânul sta adunându-le pe ele. Mai pe urmă dracul apucându-l de mână, îl trăgea

²⁷ Sf. Ioan Casian, *Convorbiri Duhovnicești*, XIII.6.2-3, în *Scrieri alese*, PSB 57, trad. Prof. Vasile Cojocaru și Prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, Buc. 1990, pp. 533-534.

²⁸ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cuvânt ascetic*, 3, pp. 25-26.

afară. Dar ajungând bătrânul la usă, cu cealaltă mână tineă usa strigând: Iisuse, ajută-mi! ^{a1} i îndată a fugit dracul. ^{a1} i bătrânul a început a plânge. Iar Domnul a zis lui: de ce plângi? ^{a1} i a răspuns bătrânul: fiindcă dracii îndrăznesc să apuce pe om si să-l necăjească. ^{a1} i i-a zis lui: tu te-ai lenevit; căci când M-ai căutat, ai văzut cum M-am arătat tie!”²⁹.

Din această relatare se poate desprinde si constatarea că Dumnezeu nu fortează libertatea omului, nu o subjugă. El asteaptă ca mai întâi omul să strige, să-si deschidă usile sufletului pentru a primi pe Hristos: „Iată, stau la usă si bat; de va auzi cineva glasul Meu si va deschide usa, voi intra la el si voi cina cu el si el cu Mine” (Apoc. 3, 20). Mântuitorul Hristos nu vine neinvitat. Stă, asteaptă, mai revine, dar niciodată nu fortează. Sf. Maxim Mărturisitorul spune că Duhul naste „aplecarea voii” numai prin vointa omului, si o îndumnezeieste numai în măsura în care această dorință persistă³⁰. Iar Clement Alexandrinul, ca de altfel toti Sfintii Părinti, spune că mântuirea este conditionată în sens strict de vointa omului: „Cel care are să se mântuiască nu se va mântui fără voia lui, că nu este obiect neînsufletit, ci, mai mult decât orice, este înzestrat cu vointa liberă si din propria lui vointă se grăbește spre mântuire”³¹.

După învățătura ortodoxă, *sinergia* (ὁμόϊνᾶᾷβά) desemnează actiunea de deschidere a omului față de actiunea harului dumnezeiesc si conlucrarea cu acesta în mod liber si constient³². Despre necesitatea harului si lucrării omului în procesul ascetic vorbeste foarte clar Sf. Ioan Gură de Aur: „Căci nici un folos nu vine din lucrarea omului, fără înrăurirea de sus. Dar nici înrăurirea de sus nu vine peste cel ce nu o primește în

²⁹ *Patericul*, Pentru avva Ilie, 7, Episcopia Ortodoxă Română Alba-Iulia, 1993, p. 85.

³⁰ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 6, în Filocalia 3, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Buc. 1999, p. 51.

³¹ Clement Alexandrinul, *Stromatele*, VII, 7, 42.4. „Când cineva este drept, nu din constrângere sau de frică sau pentru nădejdea ce o are, ci din libera sa voie, atunci calea pe care merge se numeste cale împărătească (Num. 20, 17) si pe această cale merge neamul cel împărătesc (I Pt. 2, 9); celelalte căi sunt alunecoase, te abat de la drumul cel drept si sunt pline de gropi” (*Ibidem*, VII, 12, 73.5, p. 522).

³² Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dictionar de Teologie Ortodoxă A-Z*, editia a II-a, Ed. IBMBOR, Buc. 1994, p. 350; Idem, *Sinergia în Teologia Ortodoxă*, Ortodoxia, nr. 1/ 1956, p. 29.

chip liber. De amândouă avem trebuință: și de lucrarea dumnezeiască și de cea omenească³³. Sau cum zice Arhim. Sofronie: „Atâta vreme cât lucrarea harului nu vine să pecetluiască aceste eforturi ascetice, ele rămân o lucrare omenească, prin urmare stricăcioasă³⁴, neaducând nici un folos³⁵.”

f. Ioan Casian spune că începutul vieții pentru curăție este făcut prin recunoașterea dependentei de Dumnezeu: „un semn sigur al apropierii de puritate este acela ca să nu se aștepte cineva de la început că o dobândește numai prin propria sa muncă. Dacă fiecare înțelege adevărul acestui verset: *«De n-ar zidi Domnul casa, în zadar s-ar osteni cei ce o zidesc»*, urmează ca el să nu se mândrească cu meritele curăției sale, înțelegând că ea nu se dobândește prin sârguinta sa, ci prin milostivirea Domnului, și nici să nu se pornească cu asprime împotriva altora, știind că puterea omenească nu însemnează nimic, dacă n-a ajutat-o puterea dumnezeiască³⁶.”

Chemarea spre sinergie este făcută de Dumnezeu. El vine și se ascunde în noi, ne îndeamnă în mod tainic să împlinim binele, ca și cum aceste porniri ar veni de la noi. Dumnezeu este Cel care pune în noi începutul gândurilor și al faptelor bune și tot El ne ajută să le împlinim³⁷. Sf. Nicolae Cabasila spune că de la Dumnezeu porneste lucrarea, noi venind doar cu bunăvoință. El este cel care împlineste binele, din partea noastră oferindu-se numai dorința spre sinergia cu Dumnezeu și neîmpotrivirea. Hristos sădese viața duhovnicească în sufletele noastre și tot El o face să crească în cei care doresc acest lucru³⁸.

³³ La Sf. Petru Damaschin, *Învățăături Duhovnicești*, în Filocalia 5, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Buc. 1976, p. 141.

³⁴ Arhim. Sofronie, *op. cit.*, p. 53.

³⁵ „...înțelepții Elinilor nu aveau cum trebuie ceea ce credeau că au dobândit prin înfrânare, deoarece mintea lor nu stătea sub înrăurirea înțelepciunii netrecătoare și adevărate. Dar ardoarea venită în inimă de la Preasfântul Duh este întreagă numai pace. Apoi ea nu slăbește nicidecum și cheamă toate părțile sufletului la dorul după Dumnezeu” (Sf. Diadoch al Foticeei, *Cuvânt ascetic*, 74, Filocalia 1, p. 425).

³⁶ Sf. Ioan Casian, *op. cit.*, XII.15.3, p. 528.

³⁷ *Ibidem*, XIII.3.5, p. 532.

³⁸ Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, I, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, Buc. 2001, pp. 28-29.

Lucrarea lui Dumnezeu, prin care ne trezește sufletul, este de o mare delicatete și noblete spirituală. El nu ne fortează, nu ne terorizează, ci doar ne încălzește, ne mângâie în modul cel mai discret pentru ca nu cumva să ne pună libertatea în umbră: „Libertatea poate să refuze chemarea harului și colaborarea cu harul, cu Dumnezeu. Mântuirea personală este o problemă de deplină libertate a omului. Dumnezeu cheamă pe toți la mântuire, dar se mântuiesc numai aceia care răspund chemării Sale pentru comuniune cu El”³⁹.

O imagine clară a modului în care Dumnezeu ne cheamă la Sine este dată de *Parabola fiului risipitor* (Lc. 15, 11-32). Tatăl nu-i vorbește de fată cu prietenii pe care fiul îi avea, pentru ca nu cumva să-l jignească și discrediteze înaintea acestora, ci intră în interiorul inimii sale și de acolo strigă la el. Iar fiul *își vine în sine* (vers. 17), vine la masa deosebirii valorilor pentru a vorbi cu Tatăl. De aceea, orice revenire în sine este o lucrare a Tatălui, o adiere sensibilă pe care harul o produce în inima omului, sinergia ascetică prezentându-se sub această formă ca întrepătrunderea chemării făcute de Dumnezeu și răspunsul omului⁴⁰, îmbinarea puterii divine cu lucrarea omului⁴¹, inițiativa începerii unei astfel de lucrări avându-o tot timpul Dumnezeu⁴². În concepția Sfinților Părinți orice om este un fiu risipitor care este chemat să se întoarcă la viața adevărată, cea întru Dumnezeu, și să persevereze în ea.

Dar Dumnezeu nu se rezumă doar la inițiativă, ci permanent ne ajută să creștem duhovnicește: „Lăsați-I Lui toată grija voastră, căci El are grijă de voi” (I Pt. 5, 7)⁴³. Fără prezenta și lucrarea harului, nu s-ar putea ajunge la sfințenie (Cf. I Cor. 12, 7-11), tot efortul ascetic ar fi în zadar:

³⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Mântuirea în și prin Biserică*, Mitropolia Olteniei, nr. 7-8/1983, p. 473.

⁴⁰ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Sinergia în Teologia Ortodoxă*, p. 30.

⁴¹ *Ibidem*, p. 31.

⁴² Georges Florovsky, *For His Mercy endureth for ever...*, SVTQ 1955/56, p. 3.

⁴³ “îi nu numai că sufletul nostru merge spre El, dar tot El ne-arată și drumul, ca unul care ne este și lăcas de petrecere aici pe pământ, dar, în același timp, și tintă a călătoriei noastre prin lume. Noi suntem mădularele, El ni-e capul. De trebuie să luptăm, și El luptă împreună cu noi (ὁδὴ αὐτῶν ἡ ἀσπασία); de ne luăm la întrecere, El ne stă arbitru (Ἰσχυρὸς ὁ θεός); de câstigăm, El ni se face cunună (ὁ δὲ ἕως οὐρανοῦ ὁ κατασκήνωσας ἐν ἡμῖν) (Sf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, I, p. 27).

„Sufletul si întreaga natura omului sunt sfintite nu prin puterea faptelor, ci prin puterea harului”⁴⁴. Semnificative, în acest context, sunt si cuvintele mitropolitului Antonie Plămădeală, care spune că adevăratul credincios stie că singur nu poate nimic, iar când este ajutat de harul dumnezeiesc nu mai stie cât anume poate⁴⁵. Harul deschide perspective nebănuite, dă putere si întărește pe om în virtute: „Toate le pot întru Hristos, Cel care mă întărește” (Filip. 4, 13). Harul este cel care ne transfigurează si ne face duhovnicești⁴⁶.

La Părintele Stăniloae întâlnim ideea potrivit căreia sinergia apare sub forma acceptării nasterii, creșterii si manifestării lui Hristos în noi, cu tot ce presupune această acceptare: lucrare de deschidere, dorință, conformare si participare. Omul este constient că singur nu poate face ca lucrul său să devină durabil, să fie folositor. De aceea se deschide Mântuitorului Hristos, care îi desăvârșeste întreaga lucrare: „La realizarea faptelor bune, la dobândirea virtutilor contribuim si noi, dar forta principală care lucrează, îndemnându-ne si usurându-ne pe noi în lucrare, este Hristos. Fapta bună, statornică, este un mod de manifestare al fortei lui Hristos si omul virtuos este o față a lui Hristos, o față străbătută dinăuntru de fata lui Hristos”⁴⁷.

Un rol important în sinergismul ascetic îl are si Duhul Sfânt. Părintele Stăniloae spune că Duhul Sfânt, neavând o fire umană proprie în care să fie întrupat, poate foarte usor „a Se infuza ca ipostas în ipostasele noastre”. El se ascunde în noi si ne reprezintă în dialogul cu Hristos, care având o fire umană proprie, rămâne tot timpul un ipostas deosebit de noi⁴⁸. Vedem cum *Dumnezeu nu ne lasă singuri chiar în întâlnirea pe care o avem cu El*.

Prin Duhul omul își depășește intimitatea mărginirii sale, experimentând intimitatea duhovnicească a adevărului si iubirii

⁴⁴ Georges Florovsky, *On The Prize of High Calling*, The Journal of the Fellowship of S. Alban and S. Sergius, no 11, march 1931, p. 36.

⁴⁵ Dr. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 81.

⁴⁶ L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris, 1951, p. 70; Idem, *Le Chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962, pp. 166-167.

⁴⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Condițiile mântuirii*, Studii Teologice, nr. 5-6/1951, p. 250.

⁴⁸ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, editia a doua, Ed. IBMBOR, Buc. 1997, p. 203.

dumnezeiesti: „Duhul vine în ajutorul slăbiciunii noastre, căci noi nu stim să ne rugăm cum trebuie, ci Însusi Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite” (Rom. 8, 26).

Teologul Fritjof Tito Colliander, mergând pe linia Sfinților Părinți, compară viața ascetului cu cea a lucrătorului pământului. Acesta din urmă a primit totul de la Dumnezeu: solul, sământa, căldura soarelui, ploaia etc., el nevenind decât cu munca. Tot timpul trebuie să depună efort în îngrijirea recoltei: de la însămânțare până la recoltat. Însă rodul este dat tot prin bunăvoința lui Dumnezeu care a făcut să crească, a păzit plantatia, a dat sănătate și putere de muncă agricultorului⁴⁹. Tot așa și ascetul, chiar dacă își dă toată silința și își consumă toată puterea în lupta duhovnicească, trebuie să aștepte izbânda și rodul de la Dumnezeu, care în toate este biruitor: „A nu se bizui pe sine însusi este pentru cei mai multi un obstacol greu de trecut chiar de la început. El trebuie depășit, căci altminteri noi nu avem nici o nădejde de mers mai departe. Căci cum poate cineva să primească vreun sfat și vreun ajutor când se crede atotștiutor și atotputernic și nu-i sunt de trebuință îndrumări și povețe? Prin acest zid de îngâmfare nu pătrunde nici o rază de lumină”⁵⁰. Același lucru îl mărturiseste și Sf. Ap. Pavel: „Orice ati face, lucrați din toată inima, ca pentru Domnul și nu ca pentru oameni, bine știind că de la Domnul veți primi răsplata mostenirii; căci Domnului Hristos slujiti” (Col. 3, 23-24).

În decursul timpului, problema conlucrării cu Dumnezeu a fost tratată în mod diferit. Unii teologi au văzut imposibilă această sinergie, alții vorbesc doar de lucrarea omului, iar unii doar de cea a lui Dumnezeu. În teologia ortodoxă, însă, sinergia este o „notiune centrală a soteriologiei”⁵¹. Ea presupune conlucrarea dintre om și Dumnezeu pe întreg procesul de desăvârșire (îndreptare, sfântire, îndumnezeire)⁵². Dumnezeu apare ca

⁴⁹ Fritjof Tito Colliander, *Calea ascetilor*, trad. Laura Bădulescu, Ed. Scara, Buc. 2002, p. 9.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 7-8.

⁵¹ Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziiale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 200.

⁵² *Ibidem*; Ierom. Nicodim Sachelarie, *Asceza creștină în primele veacuri și Regulele monahale ale Cuviosului Pahomie*, Craiova, 1942, p. 6, 16-17.

Părintele iubitor care își așteaptă copiii să urce la El. Fără acest ajutor omul are tendința de a merge în altă parte. De aceea, potrivit învățaturii despre sinergie, mântuirea nu se realizează fără fapte, dar nu este nici rezultatul exclusiv al acestora, ci ea se dobândește „în decursul faptelor”, prin ele Hristos străbătând mai deplin în om⁵³, autorul principal al faptelor fiind chiar Dumnezeu⁵⁴: „Iar Dumnezeuul păcii, Cel ce, prin sângele unui testament vesnic, a sculat din morți pe Păstorul cel mare al oilor, pe Domnul nostru Iisus, să vă întărească în orice lucru bun, ca să faceți voia Lui, și să lucreze în noi ceea ce este bine plăcut în fata Lui, prin Iisus Hristos” (Evr. 13, 20-21).

b. Asceza – manifestare exterioară a harului primit prin Sfintele Taine. Legătura dintre asceză și Sfintele Taine

a. Sf. Diadoh al Foticeii spune că harul Botezului aduce omului două bunuri: unul care înnoiește *chipul* și spală toate păcatele, altul care sădese în noi puterea și dorința de a participa la realizarea *asemănării*. Asceza introduce creștinul în „atelierul harului dumnezeiesc”, care zugrăvește în culorile sfințeniei *asemănarea*, înălțând *chipul* „din strălucire în strălucire” spre o asemănare cât mai completă⁵⁵. Prin urmare, începutul luptei duhovnicești se pune prin Botez, iar viața ascetică ulterioară nu este altceva decât o conlucrare cu harul primit prin această Sfântă Taină. Acest adevăr îl găsim mărturisit și în Slujba Sfântului Botez, în rugăciunea a treia de după Sfânta Evanghelie, rostită în taină de preot, în care Mântuitorul Hristos este rugat să păzească pe noul botezat: „să rămână *ostas nebiruit* (s.n.) împotriva celor ce poartă în zadar dușmănie asupra lui și asupra noastră”⁵⁶.

Prin Botez credinciosul primește zestrea duhovnicească pe care este chemat să o fructifice prin asceză⁵⁷. Omul este scos din “sfera existenței adamice” și așezat în “sfera existenței lui Hristos”⁵⁸. Botezul imprimă omului responsabilitatea îndumnezeirii, introducându-l în acest proces.

⁵³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Condițiile mântuirii*, p. 256.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Sf. Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, 89, în Filocalia 1, pp. 438-439.

⁵⁶ *Molitfelnic*, ediția a cincea, Ed. IBMBOR, Buc. 1992, p. 41.

⁵⁷ Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului, *Studii de Teologie Morală*, Sibiu, 1969, p. 286.

⁵⁸ *Ibidem*.

Cristelnita baptismală este adevărata Scară a lui Iacov care deschide perspectiva întâlnirii cu Dumnezeu. Botezul ne uneste cu Hristos și ne face ai lui Hristos. În apa Botezului omul se întâlnește cu Hristos, se “enipostaziază în El” și primește sfințenia Duhului care este prezentă în Hristos⁵⁹. Acceptarea Botezului înseamnă acceptarea lui Hristos în viața noastră, conformarea vieții noastre cu cea a lui Hristos.

Moartea și învierea lui Hristos, la care participăm prin Botez, ne dau puterea să murim față de păcat și să înviem în virtute, la viața cea adevărată: “Îngropati fiind împreună cu El prin botez, cu El ati și înviați... Iar pe voi care erati morți, în fărădelegile și în netăierea împrejur a trupului vostru, v-a făcut vii, împreună cu Sine, iertându-ne toate gresealele” (Col. 2, 12-13). Sau cum zice tot Sf. Ap. Pavel în altă parte: “Au nu stiti că toti căți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții; căci dacă am fost altoiti pe El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai învierii Lui, cunoscând aceasta, că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai fi robi ai păcatului” (Rom. 6, 3-6).

În Botez moare omul cel vechi, al păcatului, și înviază omul cel nou, al virtutii și iubirii. Din acest punct de vedere se poate spune că Botezul este un eveniment pascal⁶⁰. Dar și omul cel nou trebuie să continue moartea față de păcat și față de sine, să actualizeze dimensiunea pascală, pentru a trăi numai pentru Dumnezeu. Asceza permanentizează moartea începută prin Botez, credinciosul prezentându-se înaintea lui Dumnezeu ca jertfă vie și constientă: “Să vă înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu” (Rom. 12, 1).

Sf. Nicolae Cabasila spune că viața în Hristos nu poate fi începută decât numai atunci când am murit păcatului⁶¹, cu alte cuvinte decât numai

⁵⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, editia a doua, Ed. IBMBOR, Buc. 1997, p. 28,

⁶⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Gh. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, Ed. IBMBOR, Buc. 1978, p. 183; Idem, *Mântuirea în și prin Biserica*, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 7-8/1983, pp. 468-469.

⁶¹ Sf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, I, p. 24.

după ce am primit Botezul, nevointele ascetice ulterioare prezentându-se ca o dezvoltare “organică a sâmburelui de viață supranaturală pus în noi prin Botez”⁶². Asceza mentine viu harul Botezului, mărturisind și în mod practic lepădarea de satan, făcută înaintea afundării.

Botezul face ca harul să fie din nou accesibil omului⁶³. Persoana este renăscută la o nouă viață, la viața cea întru Hristos, cea plină de “virtualitățile pnevmatizării”⁶⁴, activitatea ascetică ulterioară nefiind altceva decât o mărturisire a deschiderii permanente față de harul Botezului și o înaintare sinceră spre concretizarea acestor virtualități, putându-se spune în acest sens că viața virtuoasă a creștinului este un Botez continuat⁶⁵. Harul nu trebuie lăsat nevalorificat. Mântuirea nu se dobândește prin simplul act al Botezului, ci prin conlucrarea cu Mântuitorul Hristos cu care ne-am unit prin Botez. Părintele Stăniloae spune că, într-adevăr, Botezul este un mare dar făcut de Dumnezeu omului, însă acest dar presupune și o mare datorie prin care el trebuie să fie onorat. Nerăspunzând harului Botezului, desconsiderăm pe Dumnezeu care a arătat față de noi o așa de mare milostivire⁶⁶.

Sfîntenia este dobîndită de cei care cultivă și dezvoltă darurile primite la Botez. Prin faptul că, imediat după Botez, Mântuitorul Hristos este dus în pustie și, ispitit fiind de diavol, respinge cele trei tentații (a secularizării, a puterii egoiste și totalitare, a gloriei narcisiste) cu care acesta încearcă să-L amăgească, ni se arată și nouă că harul Botezului trebuie folosit spre biruirea patimilor egoiste și dobîndirea virtutilor⁶⁷. Chipul divin din om reînnoit de Hristos trebuie înfrumusetat de fiecare în mod permanent prin virtuți⁶⁸.

Prin nevointele duhovnicești noi ne deschidem tot mai mult lui Hristos. Străduinta pentru bine reprezintă o muncă de conformare a constitutiei

⁶² Fr. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi al Grundprinzip der Aszetik. Aufbau des religiösen Lebens aus dem Corpus Christi*, M. Paderborn, 1938, p. 159.

⁶³ Prof. I. Bria, *Harul Botezului în viața duhovnicească creștină*, în *Glasul Bisericii*, nr. 11-12/1960, p. 935.

⁶⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 29.

⁶⁵ Nicolae Mladin, *op. cit.*, p. 293.

⁶⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 33.

⁶⁷ Î.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Vocatia creștină pentru sfîntenie*, în *Candela Moldovei*, nr. 1-2/2002, pp. 4-5.

⁶⁸ Prof. I. Bria, *op. cit.*, p. 943.

noastre ontologice cu disponibilitatea și iubirea lui Hristos. Viata duhovnicească de după Botez se prezintă ca un mod de creștere în Hristos. Dacă după Botez suntem “prunci în Hristos” (I Cor. 3, 1), pe parcursul luptei noastre ascetice trebuie să tindem să ajungem “la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos” (Efes. 4, 13)⁶⁹.

Dar concomitent cu această creștere a noastră în Hristos se produce și o creștere a lui Hristos în noi, în măsură în care noi creștem în virtute.

b. Legate de Botez sunt și cele două Taine: cea a *Mirungerii* și cea a *Euharistiei*. Acestea trei sunt cunoscute sub numele de *Taine ale inițierii*, deoarece prin ele omul se unește în mod deplin cu Hristos și devine membru viu al Bisericii: “Botezul este cel care ne dă însăși ființa și trăirea noastră întru Hristos, căci până nu primesc această Taină oamenii sunt morți și plini de stricăciune și abia prin ea păsesc la viață. La rândul ei, Ungerea cu Sfântul Mir desăvârșeste pe noul născut la viața Duhului, întărindu-i puterile de care are nevoie aici pe pământ. Iar dumnezeiasca Împărtășanie susține această viață, păstrând-o într-o stare înfloritoare. Și aceasta, pentru că Pâinea vieții de veci este cea care susține puterile sufletului și-l întrează de-a lungul călătoriei lui”⁷⁰.

Legătura dintre aceste trei Taine este atât de strânsă încât Biserica a rânduit ca ele să fie săvârșite, celui care dorește să adere la Hristos, în același timp. În rugăciunea de dinaintea ungerii cu Sfântul Mir este arătată în mod clar această legătură, căci Dumnezeu, Care a binevoit a naște din nou și a-i ierta toate păcatele persoanei care a primit Botezul, este rugat ca în continuare să Se arate lucrător în noul creștin și să-i dăruiască “pecetea darului Sfântului și întru tot puternicului și închinatului” Duh (prin Mirungere) și împărtășirea cu Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos (prin Euharistie), păzindu-l în toată vremea vieții sale în sfîntenia dobândită⁷¹. Numai primindu-le pe acestea credinciosul poate să se

⁶⁹ Cf. Nicolae Mladin, *op. cit.*, p. 297. Idem, “*Hristos – Viata noastră*” sau *Asceza și Mistica Paulină*, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 137.

⁷⁰ Sf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, I, p. 30; “Botezul, Confirmarea (Mirungerea n.n.) și Euharistia ca hrană, semnifică încorporarea plenară a omului în trupul lui Hristos. Botezul îl curăță de păcat prin afundarea în sângele și moartea lui Hristos răstignit; Confirmarea ne împărtășește suflul vieții celei noi, Duhul Sfânt; Comuniunea euharistică fortifică și conservă această viață și unifică membrele între ele în Trupul mistic. Aceste trei Taine constituie, deci, inițierea creștină, consacrarea creștinului” (Odon Casel, *Le mystère du Culte dans le*

angajeze în lupta ascetică, să conlucreze cu Hristos care a intrat în sine prin aceste Taine. Numai așa poate să dobândească întărirea în credința ortodoxă, izbăvirea de tot lucrul rău, frică cea spre mântuire, curăția, dreptatea, în tot lucrul arătându-se plăcut lui Dumnezeu⁷². Fără această primire orice nevointă este lipsită de rodul duhovnicesc.

Dar Taina Euharistiei nu este doar un punct de plecare spre viața ascetică, ea este și un scop spre care aceasta tinde și se orientează. De aceea am preferat să o tratăm la sfârșit.

Revenind la Taina Mirungerii putem spune că prin ea noul ostas al Bisericii lui Hristos primește „Pecetea darului Sfântului Duh”⁷³, ungera Duhului care-l face părtaş preotiei universale. ^ai ca orice preot al lui Hristos el trebuie să se prezinte în mod permanent ca jertfă vie: „Căci spre aceasta ati fost chemați, că și Hristos a pătimit pentru voi, lăsându-vă pildă, ca să pășiți pe urmele Lui” (I Petru 2, 21). Sf. Teodor Studitul spune că prin Mirungere omul devine propriul preot al mântuirii sale⁷⁴, fiecare putându-se preocupa în mod responsabil de mântuirea sa.

Preotia împăratească sau universală, dobândită de toți creștinii prin Taina Mirungerii, nu se confundă cu cea harică, cu ierarhia bisericească. Dacă prin Preotia harică (prin clerul bisericesc) se actualizează Jertfa și Învierea lui Hristos și se săvârșesc Tainele și slujbele prin care harul dumnezeiesc se revarsă, prin preotia împăratească laicii, poporul lui Dumnezeu, participă la viața harică, aducând totodată și jertfa vieții lor, ofranda nevointelor duhovnicesci. Însă această aducere nu este completă dacă persoană în cauză nu se prezintă ca un împărat peste patimile sale și ca un propovăduitor al adevărilor dumnezeiești, împlinindu-și astfel cele trei misiuni duhovnicesci cu care a fost uns prin Taina Mirungerii (jertfitor, împărat, învățător)⁷⁵. Referitor la acestea Sf. Macarie Egipteanul spune: “După cum, pe vremea profetilor (untdelemnul) ungerii era mai de pret

christianisme. Richesse du mystère du Christ, trad. Dom J. Hild et A. Liefooghe, Les Editions de Cerf, Paris, 1964, p. 45).

⁷¹ *Molitfelnic*, pp. 37-38.

⁷² *Ibidem*, p. 38.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Orat. adv. iconom.*, cap. V, apud Paul Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, trad. Gabriela Moldoveanu, Ed. Christiana, Buc. 1995, p. 115.

⁷⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, pp. 106-109.

decât orice lucru, pentru că servea la ungerea împăraților și a profetilor, tot așa acum, (ungerea are o însemnătate aparte); unși fiind cei duhovnicești cu ungere cerească, ei devin Hristosi după har, împărați și preoți ai tainelor cerești”⁷⁶.

Mirungerea continuă trezirea din somnul morții, dobândită prin Botez, prin dăruirea puterii de mișcare duhovnicească⁷⁷. Hristos cu care ne-am unit prin Botez începe să Se arate, prin Mirungere, și în comportamentul nostru. Crestinul devine “chip activ” și “locas viu” al lui Hristos⁷⁸, iar voința îi este așezată pe cel mai apropiat nivel de împlinire a binelui⁷⁹. Duhul Sfânt, Care și-a imprimat pecetea pe cel miruns, rămâne în continuare alături de el, întărindu-l spre tot lucrul bun: “Iar Cel ce ne întărește pe noi împreună cu voi, în Hristos, și ne-a uns pe noi este Dumnezeu, Care ne-a și pecetluit pe noi și a dat arvuna Duhului, în inimile noastre” (II Cor. 1, 21-22). De la Duhul Sfânt primim armele duhovnicești, în acest fel putând să ne angajăm cu succes în lupta nevointelor ascetice.

Ungerea cu Sfântul Mir se face la toate mădulele trupului⁸⁰ pentru ca întreg omul să fie înzestrat cu puterea de a se pune în slujba lui Dumnezeu⁸¹. Persoana umană trebuie să se angajeze în lupta ascetică în integritatea constitutiei sale. Nu este lăsat într-o parte nici sufletul și nici trupul, ci ambele trebuie să participe la sfințenia pe care Sfântul Duh o

⁷⁶ Sf. Macarie Egipteanul, *Cele cincizeci de omilii duhovnicești*, XVII, 1, în Scrieri, PSB 34, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornilescu, Ed. IBMBOR, Buc. 1992, p. 178.

⁷⁷ Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 111.

⁷⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 47.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 50.

⁸⁰ Fără să însemne că sufletul nu se împărtășește de efectele acestei Taine, deoarece se unge ceea ce este văzut, căci ce este nevăzut nu are cum să fie atins, ca prin ceea ce este văzut (trup) să se introducă și în ce este nevăzut (suflet) harul dumnezeiesc, deoarece la acest act nu participă doar trupul, ci și sufletul cu care este unit și care-l face viu, capabil să perceapă revărsarea dumnezeiască: “Prin Mirungere, Duhul Sfânt pătrunde și Se imprimă în aceste mădule și organe și în puterile sufletesti care stau la temelia lor și persistă în ele ca o bună mireasmă, ca și Mirul. El Se întipărește ca o pecete nu numai în exteriorul acestor mădule, ci și în interiorul lor, dând omului un chip unitar duhovnicesc. Astfel cuvântul «pecete» are pe lângă sensul de întărire și pe acela de întipărire” (Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 54).

⁸¹ Christos Yannaras, *Libertatea Moralei*, trad. Mihai Contuniari, Ed. Anastasia, Buc. 2004, p. 147.

revarsă asupra lor, pentru ca în amândouă să se arate nestrîcătă pecetea cea duhovnicească⁸².

c. Dar nu tot timpul creștinul reușește să păstreze neîntinat Botezul și să pună în practică în mod deplin puterea primită prin Mirungere, existând și situații în care el „dă gres în asceza sa, în asceza libertății sale”⁸³. De aceea Mântuitorul Hristos a așezat în Biserică și posibilitatea de ridicare pentru cei care au căzut, de curăție de păcatul săvârșit și de întoarcere la Dumnezeu, lucru ce se realizează tot prin asceză, cea a lacrimilor și a pocăinței: „Apropiati-vă de Dumnezeu și Se va apropia și El de voi. Curățiți-vă mâinile, păcătoșilor, și sfintiti-vă inimile, voi cei îndoielnici. Pătrundeți-vă de durere. Întristați-vă și vă jeliți. Râsul întoarcă-se în plîns și bucuria voastră în întristare. Smeriți-vă înaintea Domnului și El vă va înălța” (Iacov 4, 8-10).

Forma aceasta a ascezei, concretizată prin părerea de rău, prin *ridicarea chiar și în cazul necăderii*, devine pentru creștin o trăire permanentă, deoarece el nu se crede niciodată vrednic de harul lui Dumnezeu, ci mereu se zbate, mereu îl caută și îl cheamă chiar dacă acesta este prezent în el. Sf. Teofan Zăvorâtul spune în acest sens: „Această luptă duhovnicească nu trebuie niciodată întreruptă, ci luată neîncetat de la capăt. Dacă ai căzut, nu-ți pierde nădejdea, ridică-te de îndată, cu hotărârea de a nu mai cădea.”⁸⁴

⁸² *Molitfelnic*, p. 40. “Mai întâi ai fost unși pe frunte, ca să fii sloboziti de rusinea pe care primul om călător de poruncă o purta pretutindeni și ca să priviți ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului (II Cor. 3, 18). Apoi ai fost unși la urechi, ca să dobândiți auz în stare să asculte tainele dumnezeiești; despre astfel de urechi zicea Isaia: «Domnul mi-a adăugat mie urechi ca să aud» (Isaia 50, 5), iar Domnul Iisus în Evanghelie zice: «Cel care are urechi de auzit, să audă» (Matei 11, 15). Apoi ai fost unși la nări, ca să spuneti după ce ati primit dumnezeiescul Mir: «Printre cei ce se mântuiesc suntem lui Dumnezeu buna mireasmă a lui Hristos» (II Cor. 2, 15). După aceasta pe piept, ca să puteți sta împotriva uneltirilor diavolului, îmbrăcând platosa dreptății (Efes. 6, 11, 14). Căci după cum Hristos, după Botez și după pogorârea Sfântului Duh, S-a dus și S-a luptat cu potrivnicul, tot așa și voi, după ce ati fost botezați și ati fost unși cu Sfântul Mir, îmbrăcați fiind cu toată armura Sfântului Duh, stați împotriva puterii celei potrivnice și o biruiți zicând: «Toate le pot în Hristos, Care mă întărește» (Filipeni 4, 13)” (Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze Mistagogice*, III, 4, în vol. “Cateheze”, trad. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Buc. 2003, pp. 352-353).

⁸³ *Ibidem*, p. 150.

⁸⁴ La Pr. Boris Bobrinskoy, *Rugăciunea și viața lăuntrică în tradiția ortodoxă*, în vol. „Fericita întristare”, trad. Maria și Adrian Alexandrescu, Ed. IBMBOR, Buc. 1997, p. 56.

Pocăinta reasează pe creștin în urcusul duhovnicesc către Dumnezeu⁸⁵. Plânsul îl coboară la starea în care păcatul la adus, în punctul minus în care fărâdelegea l-a închis, pentru ca prin pocăintă să-si curete tarina sufletului său și, pe treptele lacrimilor sale, să se ridice la Dumnezeu. Pocăinta ne ajută să retusăm, să îndreptăm viața noastră anterioară, în vederea unei mai sincere conlucrări cu Dumnezeu⁸⁶. Tot timpul putem să o luăm de la început, căci ea înlătură starea disperată de despărțire de Dumnezeu pe care păcatul urmărește să o impună.

În spiritualitatea ortodoxă ea cuprinde două etape: cea a plânsului sau a căinței manifestate față de păcatele săvârșite, și cea a primirii dezlegării de acestea prin Taina Spovedaniei. Una o implică pe alta și amândouă se găsesc într-o inter-corelație reciprocă, deoarece harul iertării se obține numai în urma unei tânguiri amarnice, iar dacă această tânguire nu este fructificată prin Spovedanie toată nevointa și plânsul pentru păcatele făcute sunt în zadar, căci omul nu capătă iertarea rămânând în autonomia proprie, ci, din contră, mai multă vină își adună. În acest sens, pocăinta apare ca o „nastere din nou” (*αἰάαἰίζοέο*) prin care se sterg păcatele personale, ca o „baie bună” (*εἰῶδὸçñ ἀάάέιῶ*), „baie care curăță de păcate” (*εἰῶδὸçñ ἀιάνῶέάῶ*), ca un „lavracum mistic”⁸⁷.

Sf. Ioan Scărarul, punând în comparație Botezul cu Pocăinta, spune că aceasta din urmă este mai mare, deoarece ea poate fi actualizată ori de câte ori cădem în păcat: „Desi cuvântul e îndrăznet, izvorul lacrimilor după botez e mai mare decât botezul. Deoarece acela ne curătește de păcatele noastre de mai înainte. Iar acesta, de cele de după aceea. ^ai, primindu-l pe acela totuși ca copii, ne-am întinat după aceea; prin acesta însă l-am curățit și pe acela. Dacă acesta nu s-ar fi dăruit de Dumnezeu oamenilor din iubire de oameni, cu adevărat rari ar fi cei ce se mântuiesc”⁸⁸.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 57.

⁸⁶ „Pocăinta adevărată este cea care creează, nu cea care distruge omul, cea care înlocuiește păcatul cu virtutea, nu cea care distruge păcatul și pe om, pur și simplu! Rostul pocăinței nu este de a-l desființa pe om în existența sa pământească și nici de a-l îmbolnăvi, de a-l schilodi, de a nu-l mai face apt pentru viață” (Dr. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 84).

⁸⁷ Myrrha Lot-Borodine, *Taina „darului lacrimilor” în răsăritul creștin*, în vol. „Fericita întristare”, p. 168.

⁸⁸ Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcus*, VII, 8, în Filocalia 9, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Buc. 1980, p. 166.

La finalul cuvântului despre plâns, Sf. Ioan Scărarul subliniază importanța acestuia prin următoarele cuvinte: „Nu vom fi învinuți, o, prieteni, la iesirea sufletului, că nu am săvârșit minuni, nici că n-am teologhisit, nici că n-am fost văzători, dar vom da negresit socoteală lui Dumnezeu că n-am plâns”⁸⁹.

Un alt mare merit al pocăinței este și cel al extinderii ascezei și la nivelul gândurilor. Pe lângă forma sa exterioară, de tănguire, mai există și cea internă, de analiză și de convertire, prin care omul testează calitatea tentatilor sufletesti. Pocăinta nu se complăce cu starea de indiferență pe care creștinul poate să o adopte în situațiile de atac, ci îl trezește, îl îndeamnă, îl obligă să meargă înaintea duhovnicului pentru a face o spovedanie completă, nu numai a faptelor și a intențiilor, ci și a gândurilor celor mai neînsemnate care ne bântuie sufletul. De aceea Sfinții Părinți recomandă că oricât de neînsemnat ar fi gândul el trebuie adus înaintea lui Dumnezeu spre judecată.

d. O altă Taină care oferă forța de exercitare duhovnicească este *Căsătoria*. Harul ei sfînteste unirea dintre bărbat și femeie, îndatorându-i cu menirea de a prelungi întâlnirea cu Dumnezeu din Biserică și în propria lor familie, „mica biserică” (Sf. Ioan Gură de Aur). Lupta duhovnicească de mentinere a sfințeniei Căsătoriei se concretizează prin înfrânare și ferire de desfrâu. Cu bună învoire (I Corinteni 7, 3-5)⁹⁰, soții pot să se înfrâneze o anumită perioadă, căci în unirea lor lucrează harul dumnezeiesc. Ei sunt asceti atât prin jertfa vieții pe care o aduc lui Dumnezeu, cât și

⁸⁹ *Ibidem*, VII, 73, p. 185.

⁹⁰ Sf. Ioan Gură de Aur se opune abstinentei care se ține fără acordul ambilor soți, considerându-o periculoasă pentru viața familiei: „*Să nu vă lipsiți unul de altul, decât cu bună învoială*». Ce vrea să spună de aceasta? Să nu se înfrâneze soția fără voia sotului, nici sotul fără voia soției. Adesea, de aici pornesc adulterele, desfrânarea, certurile din casă. Dacă sunt bărbați care, având femeie, merg la desfrânate, cu atât mai mult o vor face dacă-i lipsiți de această usurare [...]. Dacă, de pildă, avem un bărbat și o femeie, și femeia se înfrânează fără voia sotului. Ce se va întâmpla dacă acela se va deda desfrânării, sau cel puțin se va întrista sau se va tulbura încercat de flacăra poftelor, sau se va porni cu ceartă, provocând mii de neazuri femeii sale? Ce câștig va avea femeia din post și înfrânare, dacă legătura iubirii va fi stricată? Nici unul. Câte vorbe urâte, câte scandaluri, câte lupte se vor isca, fără nici o învoială!” (Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la I Corinteni*, XIX, 1, apud Jean-Claude Larchet, *Etica procreației în învățătura Sfinților Părinți*, trad. Marinela Bojin, Ed. Sofia, Buc. 2003, pp. 90-91).

prin responsabilitatea pe care o împlinesc unul față de altul, sau față de copii. În timpul slujbei Cununii, cei doi sunt încununati pentru a se arăta că ei trebuie să devină biruitori ai atacurilor și ispitelor pătimitoare care se abat asupra lor și a familiei. La sfârșit, în timpul întreitei ocoliri, se cântă și troparul Sfinților Mucenici tocmai pentru a se accentua și latura ascetică a Căsătoriei, pentru a se arăta că în desfășurarea ei mai există și momente de jertfă. Sotii trebuie să poarte împreună crucea familiei și să rămână neadormiți și nedespărțiți în lupta duhovnicească, să păstreze, cu ajutorul lui Dumnezeu, nunta cinstită și patul neîntinat, petrecându-și viața fără prihană⁹¹.

Persoanele care întretin relații sexuale, dar care nu sunt căsătorite, nu pot să realizeze nici o înfrânare. Întreruperea momentană pe care relațiile lor o cunosc nu este altceva decât o încercare de refacere a oboselii pe care unul o produce celuilalt, a nimicirii pe care și-o doresc reciproc. Sf. Grigorie de Nyssa spune că cumpătarea sotilor, în ceea ce privește relațiile sexuale, este necesară pentru ca omul să nu devină „cu totul numai trup și sânge”⁹².

Prin înfrânare creștinul nu se ridică numai deasupra patimii desfrânării, ci ajunge să-și manifeste față de partener o iubire lipsită de cel mai mic egoism⁹³. Tendința instinctuală a sexualității este îndreptată spre cea a iubirii jertfelnice, desăvârșind atracția *eros*-ului, pe care o are unul față de altul, într-o raportare *agapică* a amândurora față de Dumnezeu⁹⁴. Ascetismul sexual contorizează energia ființei umane și o pune în slujba virtuții, transformând energia sexuală în energie spirituală⁹⁵. Înfrânarea sporește iubirea, iar partenerul nu mai este văzut ca un instrument al multiplelor satisfaceri, ci ca un subiect de dialog, un însoțitor și ajutor în împlinirea virtuții.

⁹¹ *Molitfelnic*, p. 88.

⁹² Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, VIII, apud Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 483.

⁹³ Pr. Marc-Antoine Costa de Beauregard, *Teologia sexualității: heterosexualitatea și homosexualitatea din perspectiva creștină*, trad. Gabriela Moldoveanu, Ed. Christiana, Buc. 2004, p. 56.

⁹⁴ William Basil Zion, *Eros și transfigurare. Sexualitate și Căsătorie*, trad. Ioan Ovidiu Bobăilă, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2001, p. 265.

⁹⁵ Pr. Prof. Dr. Sorin Cosma, *op. cit.*, p. 612; Pr. Prof. Dr. John Breck, *Darul sacru al vieții*, trad. P.S. Dr. Irineu Pop Bistriceanu, Episcop Vicar, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2001, p. 118.

Alături de asceza conjugală realizată prin: înfrânare, ajutor reciproc, rugăciune etc. trebuie tratată și asceza monahală⁹⁶. De multe ori oamenii sunt tentați să creadă că doar călugării pot dobândi sfințenia vieții. Alții înclină balanța aprecierii mai mult pentru cel căsătorit, deoarece, cred ei, acesta este ispitit mai mult, realizează lucruri mult mai însemnate. Lăsând la o parte orice înclinație subiectivă, spiritualitatea ortodoxă arată că ambele stări (cea de căsătorie și cea monahală) au aceleași posibilități de participare la comuniunea cu Dumnezeu. În viața Bisericii nu s-a făcut niciodată o distincție calitativă între viața duhovnicească a unui mirean sau a unui călugăr. Amândoi pot să ajungă la aceleași progrese. Cele două drumuri duc la aceeași destinație, fiecare angajându-se pe cel pe care-l crede mai potrivit pentru el⁹⁷. Cuvintele Sf. Ioan Gură de Aur sunt categorice în acest sens: „Te înseli amarnic de crezi că unele sunt datorile omului din lume și altele ale monahului. Diferența dintre ei e doar aceea că unii se însoară și alții nu, încolo au în comun toate răspunderile”⁹⁸.

Fată de asceza mireanului de rând, asceza monahală mai presupune și ascultarea necondiționată față de stareț, sărăcia de bună voie și fecioria (castitatea) permanentă, acestea fiind, de fapt, cele trei voturi pe care orice credincios le depune la intrarea în monahism. Rânduiala tunderii monahale accentuează faptul că aderarea la un astfel de mod de viață se face în totală luciditate și libertate. Dialogul dintre cel care săvârșeste această slujbă și cel care aspiră la călugărie nu este altceva decât mărturisirea de predare înaintea Mântuitorului Hristos. Mereu el este întrebat dacă nu cumva s-a răzgândit, mereu este pus să-și arate dorința acestei alegeri: „Iată, fiule, Mântuitorul Hristos în chip nevăzut stă aici de față. Vezi, că nimeni pe tine nu te silește a veni la acest chip. Vezi, că tu de bună voie voiesti logodirea marelui și îngerescului chip”⁹⁹. Odată

⁹⁶ Nu trebuie uitat că în timpurile mai vechi, în Biserica de Răsărit, tundera în monahism, înmormântarea, sfințirea bisericii etc. au fost considerate Sfinte Taine și asezate pe aceeași treaptă cu celelalte (John Meyendorff, *Teologia Bizantină*, trad. Pr. Conf. Dr. Alexandru I. Stan, Ed. IBMBOR, Buc. 1996, p. 256).

⁹⁷ Dr. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 19.

⁹⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *Adv. appugn. vitae monasticae*, t. III, 15, PG 47, 372, apud Dr. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 14.

⁹⁹ *Molitfelnic*, p. 515. Pentru mai multe detalii vezi: Dr. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, pp. 34-48.

săvârșit acest ceremonial el devine monah, „nevoitor la toată înfrânarea”¹⁰⁰, nemaiputând să se întoarcă la viața de dinainte niciodată. Intrarea în monahism reprezintă un pact încheiat pe toată viața. Canonistii echivalează iesirea din monahism cu apostazia¹⁰¹.

e. Pe lângă aceste cazuri, în care asceza se împlinesc după un anumit grad de dificultate pe care noi îl alegem, mai există și o nevoită duhovnicească în fața căreia creștinul este pus: cea a bolilor, a necazurilor, a suferințelor etc., la care el nu aderă, dar căreia trebuie să-i facă față, să se arate ostas nebiruit în lupta de manifestare a iubirii față de Dumnezeu, să reușească să împlinescă și în astfel de situații critice o predare sinceră a vieții sale, fără cârtire, înaintea lui Dumnezeu: „Pe lângă ostenele de bunăvoie ale pocăinței noastre, trebuie să suferim și ostenele, necazurile, ispitele fără voie care vin peste noi fără alegerea noastră. Într-adevăr, încercările de bunăvoie, mai ușoare, sunt preferate încercărilor fără voie, mai anevoioase, cum spune marele Grigorie al Tesalonicului: «Omul virtuos se desăvârșește prin suferirea necazurilor de voie și fără voie... Dar fără răbdarea celor ce vin fără voie, nici faptele noastre cu voia nu vor dobândi binecuvântarea dumnezeiască»”¹⁰².

O mare importanță în astfel de cazuri are *Taina Sfântului Maslu*. Biserica învață că pe lângă aspectul pedagogic pe care îl au bolile și situațiile de chin, de cruce duhovnicească pusă de Dumnezeu în viața fiecărui om, mai există și cazul când unele suferințe vin ca urmare a unor fărâdelegi săvârșite, ca plată a păcatului făcut: „Iată a poftit nedreptatea, a zămislit silnicia și a născut nelegiuirea. Groapă a săpat și a adâncit-o și va cădea în groapa pe care a făcut-o. Să se întoarcă nedreptatea lui pe capul lui și pe creștetul lui silnicia lui să se coboare” (Ps. 7, 14-16).

Din această pricină, creștinul vine să primească harul Sfântului Maslu pentru ca, dobândind vindecarea sufletească, să poată da și

¹⁰⁰ *Molitfelnic*, p. 506.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 35. „Cele ce ti se întâmplă să le primești ca bune, știind că nimic nu se face fără Dumnezeu” (*Învățătură a celor doisprezece apostoli*, III, 30, în vol. „Scrierile Părinților Apostolici”, trad. Pr. Dr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Buc. 1995, p. 28).

¹⁰² *Exomologhitarion*, p. 279, apud Elia Citterio, *Nicodim Aghioritul. Personalitatea – opera – învățătura ascetică și mistică*, trad. Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 198.

chinurilor trupesti dimensiunea duhovnicească: „Cine a suferit cu trupul a isprăvit cu păcatul” (I Petru 4,1). Până la urmă, scopul Sfântului Maslu este să vindece boala sufletească, să scoată din om energia cea rea care s-a extins și în organul bolnav. În rugăciunile rostite asupra bolnavului se pune accentul pe starea de păcătosenie în care el se află și se cere ca să fie vindecată mai întâi această boală și după aceea cea trupestă: „Primindu-l cu iubirea Ta de oameni și iertându-i orice a gresit cu cuvântul, cu lucrul, sau cu gândul, spală-l și-l curățește pe el de tot păcatul... să nu mai fie el batjocură diavolului”¹⁰³; „Dăruiește-l pe dânsul sănătos și întreg Bisericii Tale, ca să fie bineplăcut tie și să facă voia Ta”¹⁰⁴.

Căpătând această vindecare, această curățire, omul poate, prin răbdarea cu care îndură boală, să realizeze o importantă nevointă: „Dacă ne bucură boala, să nu ne mâhnim, ca și cum pentru boala și hrana trupului nu putem să cântăm cu glas. Toate acestea se făceau de noi, spre surprerea poftelor. Căci și postul și culcare pe jos pentru dezmierdări ni s-au legiuit nouă. Deci, dacă boala pe acestea le-a stricat de prisos este cuvântul. Căci aceasta este *nevointa cea mare* (s.n.): a răbda în boli și laude de multumire a înălta lui Dumnezeu”¹⁰⁵.

Sf. Simeon Matafrastul seamănă răbdarea manifestată în necazuri cu cea a martirilor înaintea chinurilor, și precum aceia au primit de la Hristos cununile biruintei, așa și acestia: „Precum mucenicii, pătimind multe chinuri și arătând răbdare până la moarte, s-au făcut vrednici de cununi și de slavă, și cu cât au suferit mai multe și mai grele dureri, au dobândit mai multă slavă și îndrăznire către Dumnezeu, la fel și sufletele predate feluritelor necazuri, fie văzute și venite de la oameni, fie nevăzute și venite prin gândurile necuvenite sau născute de boli trupesti, dacă le poartă cu răbdare până la sfârșit, dobândesc aceleasi cununi ca și mucenicii și aceiasi îndrăznire ca și ei. Căci precum aceia au răbdat mucenicia chinurilor prin oameni, așa acestia prin duhurile răutății care au lucrat și în aceia. ^ai pe cât răbdă și acestia mai mult necazurile de la cei potrivnici, pe atât își câștigă de la Dumnezeu mai multă slavă nu numai pentru viitor,

¹⁰³ *Molitfelnic*, p. 135.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 138.

¹⁰⁵ *Patericul*, Pentru Maica Singlitichia, 8, p. 226.

ci si aici, învrednicindu-se de mângâierea Duhului celui bun”¹⁰⁶. Iar avva Pimen spune că cel care rabdă boală cu multumire se află pe aceeași treaptă a desăvârșirii cu cel care are pacea lăuntrică si cu cel care slujeste cu cuget curat¹⁰⁷.

f. Dar calea duhovnicească nu poate fi urmată fără existența unui *povățuitor*. Tot timpul omul este tentat să împlinească doar ce este mai ușor, ce este mai comod pentru el, ignorând uneori ce este mai important. Iar când patimile sunt prezente în sufletul său, nu poate deosebi cu exactitate binele de rău (Cf. II Tim. 4, 3-4). Judecata lui este bolnavă, neavând puterea de a face alegerea potrivită. Sf. Vasile cel Mare spune că cel mai greu pentru om este să se cunoască pe sine însuși, să-și recunoască propria păcătoșenie. Repede vede păcatul semenului, în timp ce pe sine se consideră fără greșală¹⁰⁸. De aceea este necesară prezența unui îndrumător. Sf. Ioan Scărarul mărturiseste acest adevăr într-un mod foarte sugestiv: „Toti cei ce voim să iesim din Egipt si să fugim de faraon (să iesim din robia patimilor n.n.), avem negresit si noi nevoie de un Moise (Ies. 15) oarecum, ca un mijlocitor către Dumnezeu si după Dumnezeu, care stând pentru noi la mijloc cu făptuirea si cu vederea (contemplarea), să întindă mâinile spre Dumnezeu, ca să trecem, povățuiti de el, marea păcatelor si să punem pe fugă pe Amalic, căpetenia patimilor. *S-au înșelat deci cei ce s-au încrezut în ei însisi si au socotit că n-au nevoie de nici un povățuitor* (s.n.)”¹⁰⁹.

În Pilde se spune că poporul fără cârmuitor cade, izbăvirea constând în multimea sftenicilor (11, 14). Iar Ecclesiastul deplânge pe cel singur, căci dacă se întâmplă să cadă nu are cine să-l ridice (4, 10). Avva Antonie aminteste de niste monahi care, nevoindu-se fără a întreba părintii duhovnici, s-au îmbolnăvit si si-au iesit din minti¹¹⁰. Prin urmare, pentru a nu face din asceză pricină de cădere, este necesar ca în permanentă să

¹⁰⁶ Sf. Simeon Metafrastul, *Parafrază la Sfântul Macarie Egipteanul*, 131, în Filocalia 5, pp. 372-373.

¹⁰⁷ *Patericul*, Pentru Avva Pimen, 29, p. 170. Pentru alte detalii privind dimensiunea duhovnicească a bolii vezi: Jean-Claude Larchet, *Teologia bolii*, trad. Pr. Prof. Vasile Mihoc, Ed. „Oastea Domnului”, Sibiu, 1997, pp. 77-78.

¹⁰⁸ Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, 9, 6, PSB 17, p. 178.

¹⁰⁹ Sf. Ioan Scărarul, *op. cit.*, I, 13, p. 48.

¹¹⁰ *Patericul*, Pentru avva Antonie, 39, p. 14.

se păstreze legătura cu duhovnicul și să se respecte cuvântul acestuia: „De este cu putință, câți pași face călugărul, sau câte picături bea în chilia sa, trebuie cu îndrăzneală să le vestească bătrânilor, ca nu cumva să gresească întru dânsle”¹¹¹.

Acest povățuitor este *preotul duhovnic*. Ducând o viață creștinească exemplară și având o pregătire teologică aleasă, prin *Taina Hirotoniei* persoana în cauză primește harul care îi conferă responsabilitatea de a învăța, sfinti și conduce pe calea mântuirii credincioșii încredințați lui. Sf. Ioan Gură de Aur spune că Preotia trebuie să fie dată numai acelor bărbați care „întrec cu mult pe toți ceilalți oameni, în virtutea sufletului”¹¹². Potrivit Rugăciunii care se citește în timpul Herucului, primitorul Preotiei trebuie ca dinainte de a se apropia de aceasta Sfântă Taină să lepede de la sine poftele și desfătărilor trupesti, pentru ca vrednicia să fie pe măsura chemării sale¹¹³.

După Sf. Maxim Mărturisitorul, cel care este trimis să propovăduiască Evanghelia este dator să se conformeze cuvintelor Mântuitorului Hristos, asemenea Sfintilor Apostoli și ucenicilor Domnului care au fost trimisi să propovăduiască Evanghelia în toată lumea: „Ucenic trimis la propovăduirea Evangheliei este, pe cât se vede, cel ce dovedeste prin purtări (moduri) o desăvârșită înstrăinare de lumea aceasta prin lipsa de aramă, de toiag și printr-o singură cămasă. El a tăiat de la sine iubirea de arginți, iutimea sau rezemarea pe vreo stăpânire. El poartă o vietuire înțeleaptă, nemestesugită (neartificială), simplă și liberă de orice duplicitate, ca pe o singură cămasă. El nu primește în cutele sufletului nici un semn de mortalitate simbolizată de încălțăminte, trebuind să fie vestitor al păcii și propovăduitor al stării ce nu se mai teme de războiul patimilor și nu se mai retrage din fata morții trupului. Aceasta pentru ca cei ce privesc cu înțelepciune la el să-și poată face din identitatea neschimbată a vieții lui, prin virtute, o icoană despre petrecerea și statornicia preafrumoasă a îngerilor în jurul lui Dumnezeu”¹¹⁴.

¹¹¹ *Ibidem*, 40, p. 14.

¹¹² Sf. Ioan Gură de Aur, *Tratatul despre Preotie*, II, 2, în vol. „Despre Preotie”, trad. D. Fecișoru, Ed. IBMBOR, Buc. 1998, p. 47.

¹¹³ *Liturghier*, Ed. IBMBOR, Buc. 1995, p. 138.

¹¹⁴ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PSB 80, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Buc. 1983, pp. 312-313.

Statutul de slujitor al lui Dumnezeu, de colaborator al lui Dumnezeu la mântuirea semenilor (I Cor. 3, 6), îl obligă pe preot să conlucreze cu harul primit prin Hirotonie și să se ostenească mai mult decât toți credinciosii parohiei sale în exercitiul ascezei: „Dar prin harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt; și harul Lui care este în mine n-a fost în zadar, ci m-am ostenit mai mult decât ei toți. Dar nu eu, ci harul lui Dumnezeu care este în mine” (I Cor. 15, 10). El trebuie să ajungă la o *deprindere în virtute*, căci numai astfel poate fi liber să înainteze către Dumnezeu¹¹⁵ și poate să îi îndrume și pe alții spre aceasta. Viata lui nu are voie să se prezinte decât ca o *pildă a cuvântului, purtării, dragostei, credinței și curăției* (Cf. I Tim. 4, 12). Fără aceste calități nu poate imprima în credinciosii seriozitatea și hotărârea de a urma pe Hristos. Se prezintă ca un străin care vorbește de niste lucruri despre care nu are nici o idee. Sf. Evagrie Ponticul spune că mai întâi trebuie să se facă preotul casă a lui Dumnezeu, și numai după ce l-a primit pe El înlăuntrul său poate să îndemne și pe alții să pună temelie unui astfel de locas¹¹⁶.

Duhovnicul curat este cu adevărat omul lui Dumnezeu (Efes. 3, 7), „vas de cinste, sfințit, de bună trebuință stăpânului, potrivit pentru tot lucrul bun” (II Tim. 2, 21). El este *înaintemergătorul tuturor în virtute*, suferind cu fiecare credincios în parte durerile nasterii, ca toți să primească nasterea în Hristos (Gal. 4, 19). Un asemenea părinte trebuie urmat și ascultat cu toată atenția fiului iubitor. Sfinții Calist și Ignatie Xanthopol spun că alegerea părintelui duhovnicesc reprezintă prima fază a vieții de asceză. El este „deschizătorul drumului” spre sfințenie, iar ucenicul trebuie să-l iubească ca pe părintele său cel adevărat și să asculte ca de Însuși Hristos. Cel care nu-și ghidează nevointa după sfaturile duhovnicului: „seamănă foarte multe cu osteneală și cu sudoare, lucrând ca în vis, dar nu seceră cu adevărat decât foarte puțin. Iar unii culeg în loc de grâu neghină”¹¹⁷.

¹¹⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota 158, *Ambigua*, p. 138.

¹¹⁶ Sf. Evagrie Ponticul, *Scolii la Psalmi*, 83, 4 a, apud Ierom. Gabriel Bunge, *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, trad. diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, pp. 31-32.

¹¹⁷ Calist și Ignatie Xanthopol, *Metoda sau Cele 100 de capete*, 14, în Filocalia 8, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Buc. 2002, pp. 33-34.

g. Dar asceza nu se închide în sine. Cel ce face asceză de dragul ascezei este condamnat de Biserică. Nevointa se săvârsește cu ajutorul lui Dumnezeu, scopul împlinindu-se numai în măsura în care creștinul trăiește în sine *viata lui Hristos*. Iar starea aceasta se realizează prin *Taina Sfintei Euharistii*. Toată asceza nu este altceva decât o pregătire în vederea primirii Trupului și Sângelui Mântuitorului Hristos, o posibilitate de a ne manifesta dorința după Hristos.

Euharistia presupune starea de curăție, numai cel liber de păcat putând să se apropie de aceasta. Dar niciodată omul nu poate să atingă această curăție în mod deplin. Însă el nu renunță, se nevoiește, își dă silința că doar poate se va milostivi și de el Mântuitorul Hristos: „Pentru ca *să nu rămân singur* (s.n.), fără de Tine, Dăătorule de viață, suflarea mea, viața mea, bucuria mea, mântuirea lumii, pentru aceasta m-am apropiat de Tine, precum vezi, cu lacrimi și cu sufletul umilit. Mă rog să iau izbăvire de greselile mele și să mă împărtășesc fără de osândă cu Tainele Tale cele dătătoare de viață și fără de prihană, ca să rămâi precum ai zis, cu mine, cel de trei ori ticălos, ca să nu mă răpească cu viclesug înșelătorul, aflându-mă depărtat de harul Tău”¹¹⁸.

Prin rugăciunile rostite înainte și după primirea Euharistiei, creștinul cere ajutorul lui Dumnezeu să-l curețe de păcatele și de greselile ce le-a făcut. Chiar dacă a împlinit toată virtutea, s-a exersat în toată nevointa, el știe că încă nu a făcut destul și cere permanent lui Dumnezeu să intervină: „Cine mă va ridica pe mine, cel ce am căzut în atâtea păcate rele? Doamne, Dumnezeul meu, spre Tine nădăjduiesc”¹¹⁹.

Înainte de împărtășire cerem ca Dumnezeu să ne izbăvească sufletul de „relele ce au crescut într-însul și de agonisirile lui cele cumplite”¹²⁰, pentru ca primirea Sfintelor Taine să nu ne fie „spre osândă, nici spre adăugirea păcatelor, ci spre curățire și sfintire și spre dobândirea vieții și împărăției ce va să fie, spre zid și ajutor, spre izgonirea celor potrivnici și spre stergerea greselilor”¹²¹.

Odată primit, Hristos este rugat ca în continuare să ne curețe. Creștinul devine conștient de neputința sa, și se încredințează în totalitate

¹¹⁸ *Liturgier*, p. 314.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 310.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 311.

¹²¹ *Ibidem*.

Mântuitorului Hristos. Avându-L în sine vorbește cu El ca cu Persoana cea mai apropiată, cu *alter Ego*-ul său, mult mai intim decât sinea proprie, și cunoscând că Hristos îi stie străfundurile sufletului mult mai bine decât și le stie el, Îl roagă să Se adâncească în ungherele cele de taină ale ființei sale pentru ca și acelea să primească harul curățitor: „Curătește-mi sufletul; sfinteste-mi gândurile și oasele; numărul deplin al celor cinci simțuri îl luminează; peste tot mă pătrunde cu frica Ta; pururea mă acoperă și mă apără și mă păzește de tot lucrul și cuvântul pierzător de suflete; curătește-mă, spală-mă și mă îndreptează; înțelepțește-mă și mă luminează; arată-mă locas numai al Duhului Tău și să nu mai fiu sălas păcatului, ci tie, casă, prin primirea împărtășirii. Ca de foc să fugă de mine tot lucrul rău; toată patima”¹²².

Prin Euharistie trupul nostru devine trup al lui Hristos, iar Trupul și Sângele Lui, trup și sânge al nostru. El se prezintă, împreună cu noi, ca subiect al firii noastre și nu se rusinează de comuniunea cu noi¹²³. Calitățile Trupului și Sângelui Său: viața, adevărul, sfintirea, puterea etc. sunt transmise și celui care se împărtășește. De aceea, după aceasta, creștinul nu trebuie să rămână indiferent față de Hristos care se află în el, ci să conlucreze cu El, să se străduiască să-L mențină cât mai mult în sine, lucru manifestat și în exterior, prin împlinirea virtuților. Euharistia nu întrerupe lucrarea ascetică, ci o dezvoltă, ea dându-se spre: „luminarea ochilor inimii... împăcarea sufletestilor... puteri, spre credință neînfruntată, spre dragoste nefărnărică, spre desăvârșirea înțelepciunii, spre paza poruncilor...”¹²⁴. Creștinul trebuie să se străduiască să-și orânduiască întreaga viață potrivit sfintenției de care s-a învrednicit prin Euharistie¹²⁵.

Sf. Nicolae Cabasila spune că Taina Sfintei Împărtășanii satisface toate necesitățile duhovnicești ale creștinului. Prin ea credinciosul dobândește viața cea adevărată, deoarece se împărtășește cu Însuși Mântuitorul Hristos, Care este Izvorul vieții. Euharistia este cea care ne înduhovnicește întreaga ființă, dându-ne și puterea de-a aduce adevărată

¹²² *Ibidem*, p. 322.

¹²³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, p. 62.

¹²⁴ *Liturghier*, p. 320.

¹²⁵ Arhim. Plaside Deseille, *Ce este Ortodoxia? Cateheze pentru adulți*, trad. Liviu Marcel Ungurean, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, pp. 120-121.

închinare și slujire lui Dumnezeu. Fără aceasta noi rămânem morți, neputându-ne folosi de nevointa ascetică¹²⁶. Sf. Ignatie Teoforul spune că aceasta este “leac al nemuririi” și “doctorie” duhovnicească, iar cei care o primesc nu mai mor, ci trăiesc vesnic în și cu Hristos¹²⁷.

h. Asceza nu poate fi despărțită de cadrul Bisericii, nu este o „ambitie personală”¹²⁸. Ea se naste, se dezvoltă și aduce roade numai în măsura în care creștinul primește harul Sfințelor Taine. Toate nevointele, toate luptele și renunțările noastre sunt numai mijloace, scopul este harul, este Hristos¹²⁹. Iar pe Hristos îl găsim numai în cadrul Bisericii, Trupul Său tainic, ale cărui mădulare vrednice ne străduim să fim: „Prin Taine, libertatea personală a omului se întâlnește cu iubirea lui Dumnezeu. Asceza personală, sau dimpotrivă eșecul personal – păcatul – sunt înlocuite cu harul lui Dumnezeu: harisma vieții celei adevărate. Omul aduce Bisericii libera-i voință, deci efortul lui zilnic – chiar dacă sortit eșecului – de a se desprinde de sclavia individualității autonome, de a exista «conform naturii» și «conform adevărului», în comuniune și relație cu Dumnezeu și cu semenii. ³î găsește în Tainele Bisericii harul care înlocuiește propriul lui efort nesigur, împlinirea totală a vointei sale personale”¹³⁰.

În Ortodoxie asceza a fost văzută tot timpul ca o componentă a vieții eclesiale. Credinciosul nu este lăsat să împlinească virtutea pe care o crede el. Mereu este sfătuit de Biserică și chemat să respecte rânduiala pe care aceasta o recomandă. Numai Biserica poate să arate care asceză este adevărată: „Vă laud că în toate vă aduceți aminte de mine și tineti predaniile cum vi le-am dat” (I Cor. 11, 2), iar fără binecuvântarea ei creștinul nu împlineste nimic¹³¹.

¹²⁶ Sf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, IV, pp. 120-121.

¹²⁷ Sf. Ignatie Teoforul, *Epistole*, Către Efeseni, cap. XX, în vol. “Scrierile Părinților Apostolici”, p. 197.

¹²⁸ Dr. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 177.

¹²⁹ „Desăvârșirea noastră nu se realizează decât în Dumnezeu și este darul Duhului Sfânt. Asceza, ca atare, nu devine niciodată pentru noi un scop în sine; ea nu este decât un mijloc; este manifestarea libertății noastre pe calea spre dobândirea acestui dar” (Arhim. Sofronie, *op. cit.*, pp. 52-53).

¹³⁰ Christos Yannaras, *op. cit.*, pp. 141-142.

¹³¹ „Există convingerea, la monahi, că tot ceea ce fac sub binecuvântare, fac cu permisiunea lui Dumnezeu și nu numai atât, ci chiar sub protecția lui Dumnezeu. Prin binecuvântare Dumnezeu își asumă responsabilitatea a ceea ce întreprinzi” (Dr. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 178).

Legătura dintre asceză și Sfintele Taine este neîntreruptă, fiecare presupunând-o pe cealaltă în mod permanent. Pe lângă încărcătura harică cu care îmbracă pe creștin, Sfintele Taine mai apar și ca noi începuturi puse în vederea conlucrării cu Hristos. Prin fiecare El vine și se sălășluiește în noi, așezându-ne într-o anumită stare de sfințenie, înaintarea în aceasta realizându-se prin reprimirea Tainelor care se repetă, cât și prin nevointa ascetică, ca o cinstire și reaprindere a harului Tainelor ce nu se repetă: „În Biserica primară, Botezul era precedat de asceză și urmat de o viață ascetică, de efortul omului de a păstra și împlini poruncile lui Hristos... Tainele nu pot fi concepute separat de asceză, fiindcă altminteri ar însemna o osândire, dar nici asceza nu poate fi concepută fără Taine, fiindcă aceasta ar fi o idee antropocentristă despre desăvârșire”¹³².

Sfintele Taine îmbogățesc pe credincios cu puterea harului, îi dau tăria duhovnicească și-l înzestreză cu armele virtuții, dar dobândirea sfințeniei este condiționată de măsura conlucrării fiecăruia cu harul dobândit, de intensitatea implicării în viața ascetică¹³³. Ele nu înlocuiesc efortul personal, ci îl cer, îi dau finalitate. Harul primit se află în stadiul de sământă, de rodul duhovnicesc bucurându-se doar aceia care s-au pus în întregime la dispoziția acestuia și s-au arătat colaboratori ai lui¹³⁴.

3. Câteva caracteristici ale ascezei autentice

Din cele prezentate până aici s-a putut observa că asceza creștină presupune *conlucrarea cu Dumnezeu și participarea la viața Bisericii*, concretizată prin primirea harului Sfințelor Taine. Pe lângă aceste două caracteristici se vor mai scoate în evidență și altele, tocmai pentru a se arăta că, prin forma, continutul și scopul său, asceza creștină se deosebește în mod radical de celelalte modalități de înfrânare trupească sau exaltare sufletească.

În literatura duhovnicească este cunoscut că pe lângă *osteneală folositoare* există și o *nevointă nefolositoare*, care nu-și atinge scopul¹³⁵.

¹³² Hierotheos, Mitropolit de Nafpaktos, *op. cit.*, pp. 145-146.

¹³³ Sf. Macarie Egipteanul, *op. cit.*, XXVII, 11, p. 218.

¹³⁴ Arhim. Plaside Deseille, *op. cit.*, p. 75.

¹³⁵ Antonie Plămădeală, *Cuvinte Duhovnesti*, Sibiu, 2000, p. 244.

³i pentru a nu cădea în latura inutilului, credem că este necesară trasarea unor coordonate care să încadreze asceza autentică.

a. Accesibilitatea ascezei. *Asceza este accesibilă tuturor credinciosilor* indiferent de statutul social, sex, vârstă etc. Ea nu se reduce doar la cei inițiați. Mântuitorul Hristos cheamă toată lumea la mântuire (I Tim. 2, 4), ca fiecare să accepte crucea renunțării și a luptei duhovnicești în viața sa. Marii Părinți au arătat că nici locul, nici timpul și nici modul de viață nu conditionează asceza, ci numai voința personală a celui implicat: „Dacă în locul unde este cineva se va strădui să facă vreun bine și nu va putea, să nu socotească că în alt loc va putea să-l facă”¹³⁶.

Aceeași idee este prezentă și la Sf. Petru Damaschin care arată că mântuirea este condiționată doar de voința umană. Totul trebuie întreprins potrivit scopului dumnezeiesc, ci nu ca o desconsiderare a trupului: „Orice om, dacă vrea să se mântuiască, nimeni nu-l poate împiedica, nici vremea, nici locul, nici îndeletnicirea. *Numai să nu se folosească de un lucru pe care vrea să-l facă, împotriva firii lui* (s.n.), și să-și îndrepte orice cugetare cu dreptă socoteală, după scopul dumnezeiesc”¹³⁷.

Sf. Ioan Gură de Aur spune că în Sfânta Scriptură nu se află nici un text care să facă diferență între monahi și laici, iar cei care încearcă să traseze drumuri duhovnicești diferite, pentru fiecare în parte, greșesc grav¹³⁸. Iar Sf. Nicodim Aghioritul spune că rugăciunea neîncetată

¹³⁶ *Patericul*, Cuvinte folosite ale sfinților bătrâni celor fără de nume, 21, p. 406; “Să nu spunem că nu ne putem schimba viața, punând scuza țara în care ne-am născut, creșterea ce-am primit-o sau păcatele strămoșilor. Că dacă vrem să fim cu luare-aminte asupra noastră însine, nimic din acestea nu ne va fi piedică. Avraam a avut tată necredincios, dar nu i-a mostenit necredința; împăratul Iezechia a avut de tată pe Ahaz, și totuși a ajuns prietenul lui Dumnezeu; Iosif în mijlocul Egiptului de pe vremea aceea și-a împletit în jurul frunții cununile castității; cei trei tineri, în mijlocul Babilonului și în casa în care se întindea mese sibaritice (mese cu mâncăruri alese n.n.), au arătat înaltă filozofie; Moise în Egipt și Pavel în întreaga lume; dar pentru nici unul din ei scuzele de care vorbeam n-au fost o piedică în calea virtuții” (Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, VIII, 5, în Scrieri, partea a treia, PSB 23, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Buc. 1994, p. 108).

¹³⁷ Sf. Petru Damaschin, *op. cit.*, p. 39.

¹³⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *Adv. apugn. vitae monasticae*, I, III, 15, PG 47, 472, apud Dr. Antonie Plămădeală, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, p. 298.

(rugăciunea în cea mai înaltă treaptă a ei) este o datorie generală pentru toți creștinii, indiferent dacă sunt clerici, monahi, sau laici: „Să nu socotească cineva, frații mei creștini, că numai cei sfintiti și călugări sunt datori să se roage neîncetat și totdeauna, și nu și mireni. Nu, nu. Toți creștinii îndeobște sunt datori să se afle totdeauna în rugăciune”¹³⁹.

b. Asceza nu este o luptă împotriva trupului. Sfinții Părinți au subliniat faptul că *mântuirea nu se obține prin renunțarea la trup, ci în trup*, prin faptele săvârșite. În procesul de înduhovnicire, trupul nu este despărțit de suflet, ci amândouă participă la comuniunea cu Dumnezeu: „Însetat-a de Tine sufletul meu, suspinat-a după Tine trupul meu” (Ps. 62, 2); ambele se împărtășesc de aceeași sfințenie a harului dumnezeiesc¹⁴⁰. *Asceza nu încearcă să elimine trupul*, ci otrava păcătoasă care duce la corupție și moarte vesnică¹⁴¹, care robeste atât trupul, cât și sufletul¹⁴². În acest sens, avva Pimen zice că: „Noi nu ne-am învățat să fim omorători de trupuri, ci de patimi”¹⁴³. Iar Sf. Grigorie Palama spune că bucuria duhovnicească pe care Duhul o aduce în trup, nu este afectată de contactul cu acesta, ba mai mult îl transfigurează și îl ajută să se ridice împreună cu sufletul la bucuria Duhului Sfânt¹⁴⁴.

În decursul timpului, Biserica a condamnat înfrânarea săvârșită din silă față de trup sau față de lumea materială. Acest lucru se desprinde în mod clar din *Canoanele Apostolice*: „Dacă vreun episcop ori diacon, sau orice alt membru al clerului se opreste de la căsătorie ori de la carne și vin, nu pentru nevoită (*askesis*), ci din silă față de aceste lucruri, neluând seama că Dumnezeu a făcut «toate bune foarte și frumoase» (Geneza 1, 31) și «a făcut pe om bărbat și femeie» (Geneza 1, 27), hulind astfel creatia, să fie canonisit ori depus și alungat din Biserică. Asemeni să se facă și mireanului”¹⁴⁵. Se înțelege că aceeași a fost poziția Bisericii și în alte situații similare.

¹³⁹ Sf. Nicodim Aghioritul, *Viata Sfântului Grigorie, al Salonicului*, în Filocalia 8, p. 513.

¹⁴⁰ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cuvânt ascetic*, 30, p. 39.

¹⁴¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, p. 9.

¹⁴² Nicolae Mladin, „*Hristos – Viata noastră*” sau *Asceza și Mistica Paulină*, p. 141.

¹⁴³ *Patericul*, Pentru avva Pimen, 183, p. 190.

¹⁴⁴ Pr. Boris Bobrinskoy, *op. cit.*, p. 49.

¹⁴⁵ Canonul Apostolic 51.

Din atitudinea pe care o are față de trup, asceza poate lua două forme: *naturală* și *nenaturală*. Cea naturală corespunde ascezei autentice și se caracterizează prin reducerea nevoilor fizice ale omului, fără să mutilizeze trupul sau să-l distrugă în vreun fel. Iar cea nenaturală impune trupului o suferință fără rost: „A purta haine ieftine și grosolane e o formă de asceză naturală, dar e nefiresc să porți centuri cu tinte de fier ce străpung carnea. Dormitul pe pământ gol e o formă de asceză naturală, pe când dormitul pe un pat de cuie e nefiresc. A-ti duce traiul într-o colibă sau pesteră, în loc de o casă confortabilă, e o formă de asceză, dar e nefiresc să te legi cu lanțuri de o stâncă sau să stai permanent în vârful unui stâlp. Oprirea de la căsătorie și activitate sexuală e o asceză naturală; castrarea este nefirească. A hotărî să mănânci numai legume, fără carne, și să bei numai apă, și nu vin, e o asceză naturală; dar e nefiresc să faci în mod voit ca hrana și băutura să-ti provoace silă”¹⁴⁶.

c. Dreapta socoteală în asceză. Biserica a arătat că nu există o măsură generală pentru toate persoanele, fiecare înfrânându-se după capacitatea sa. De aceea sunt și multe forme de asceză, pentru ca orice om să întrețină ce-i este accesibil. Este normal ca o persoană care muncește în condiții grele să nu poată să țină post negru, sau cel bolnav, care ține regim, să nu poată să postească, însă ambii, și alții asemenea lor, pot să se roage sau să împlinescă alte virtuți.

Sfintii Părinți spun că măsura ascezei este dată și de măsura desăvârșirii. Cu cât omul este mai înaintat în cele duhovnicești, cu atât mai mult poate să se exercite în împlinirea virtuții. Dar tot timpul trebuie să ne nevoim cu măsură. Maica Singlitichia spune că asceza care este lipsită de dreapta socoteală este de la diavol: „De la vrăjmasul este nevointa întinsă. Că ucenicii lui fac aceasta. Deci, cum voi deosebi nevointa cea dumnezeiască și împărătească, de cea tirănească și diavolească? Arătat este, că din măsura cea potrivită. Toată vremea ta să-ti fie o regulă a postului. Să nu postești patru, sau cinci zile și în cealaltă să dezlegi cu multime de mâncări. Că pretutindeni, trecerea măsurii este făcătoare de stricăciune”¹⁴⁷.

¹⁴⁶ P.S. Kallistos de Diokleia, *op. cit.*, p. 122.

¹⁴⁷ *Patericul*, Pentru Maica Singlitichia, 15, p. 227.

Este adevărat că omul trebuie să se nevoiască tot mai mult, căci: „lucrurile cele bune cu osteneală se câștigă și cu suferință se împlinesc”¹⁴⁸, dar niciodată nu trebuie să se ajungă la situația în care asceza devine pricină de distrugere a trupului și de îmbolnăvirea a sufletului. *Asceza autentică nu duce la moarte*. În cuvintele rostite de Avva Dorotei către Paladie – „(Precum trupul n.n.) mă omoară, (asa și eu n.n.) îl omor”¹⁴⁹ – trebuie să vedem atât smerenia bătrânului, cât și lupta sa cu gândurile și ispitele. Avva Dorotei nu se condamnă la o sinucidere lentă, ci dorește să scape de partea pătimitoare din sine. El nu-și omoară trupul, ci patimile și tendințele păcătoase la care trupul este îndemnat. Vedem, tot în *Lavsaiicon*, cum Evagrie, cel care ajunsese să-și reducă măsura hranei sub limitele supraviețuirii, atunci când a observat că s-a îmbolnăvit de stomac, a început să mănânce legume gătite tocmai pentru a nu cădea în păcatul desconsiderării trupului¹⁵⁰.

Trebuie reținut faptul că în limbajul ascetic termenul „trup” nu desemnează corpul, organismul uman, ci păcatul și patimile, care, de altfel, sunt prezente nu numai în trup, ci și în suflet¹⁵¹. Pentru avva Antonie trupul are trei mișcări: una normală și necesară; alta care depășește necesitatea, ducând la exces și îngrășare; cea de-a treia, care vine de la diavoli¹⁵². Împotriva ultimelor două forme de mișcare luptă asceza, nu față de cea dintâi.

Omul este dator să se îngrijească de trupul său. Sf. Ap. Pavel spune că „nimeni vreodată nu și-a urât trupul său, ci fiecare îl hrănește și îl încălzește” (Efes. 5, 29). De aceea, în asceza ortodoxă, nu se face abstracție de partea biologică. Omul poate să se abțină o anumită perioadă de la întrebuințarea bunurilor materiale care întrețin viața, dar nu îi este permis să renunțe total la ele. Nevointele trupesti nu pot atinge niciodată treapta absolută¹⁵³. Potrivit spiritualității răsăritene, asceza nu este o luptă

¹⁴⁸ Dr. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 42.

¹⁴⁹ Paladie, *Istoria Lausiacă (Lavsaiicon)*. *Scurte biografii de pustnici*, 2, Despre Dorotei, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Buc. 1993, p. 18.

¹⁵⁰ *Ibidem*, 38, Despre Evagrie, pp. 86-87.

¹⁵¹ Jean-Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*, p. 359.

¹⁵² *Patericul*, Pentru avva Antonie, 24, pp. 11-12.

¹⁵³ Columba Stewart, *Cassian Monahul. Învățătura ascetico-mistică*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr și Cristian Pop, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 90.

de exterminare a biologicului din om, ci o disciplinare a lui¹⁵⁴. Chiar trăind în trup, omul poate sluji pe Dumnezeu nu după trup, după dorintele instinctuale ale organismului, ci după suflet, în modul adevărat¹⁵⁵.

Prin ducerea la extrem a înfrânării se poate cădea în păcatul desconsiderării trupului¹⁵⁶. De aceea este necesar ca întreaga asceză să se împlinească după o anumită măsură, în sensul că nu trebuie să se cadă nici în latură indiferentismului, dar nici în cea a fanatismului ascetic¹⁵⁷. În teologie excesul este considerat un păcat, dreapta socoteală fiind cea care dă calitatea ascezei: „Precum trupul îngreunat de multimea mâncărilor face mintea molâie și greoaie, tot așa când e slăbit de prea multă înfrânare face partea contemplativă a sufletului, posomorâtă și neibitoare de cunostință. Deci mâncărurile trebuie să se potrivească cu starea sufletului. Când trupul e sănătos, trebuie să fie nevoit atât cât trebuie, iar când e slăbit să fie îngrijit, dar cu măsură. Căci cel ce se nevoieste nu trebuie să-și slăbească trupul decât atâta cât trebuie să-și înlesnească lupta, ca prin ostenele trupului și sufletul să se curătească după cuviință”¹⁵⁸.

Pentru aceasta Sf. Antonie cel Mare nu-și îndeamnă ucenicii să se nevoiască peste măsură: „Era cineva, ce vâna prin pustie dobitoace sălbatice și a văzut pe avva Antonie glumind cu frații și s-a smintit. Iar bătrânul vrând să-l încredințeze pe el, că trebuie câte puțin să se pogoare fratilor, i-a zis lui: pune săgeata în arcul tău și întinde. ^ai a făcut așa. ^ai a zis lui: întinde iarăși. ^ai a întins. ^ai iarăși i-a zis: întinde. ^ai a zis lui vânătorul: de îl voi întinde peste măsură, se frânge arcul. Zis-a lui bătrânul: așa și la

¹⁵⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 63.

¹⁵⁵ Columba Stewart, *op. cit.*, p. 92.

¹⁵⁶ „Sunt unii care și-au topit trupurile lor cu nevointa și pentru că nu au avut dreapta socoteală, departe de Dumnezeu s-au făcut” (*Patericul*, Pentru avva Antonie, 10, pp. 8-9).

¹⁵⁷ „Cel ce se străduieste să aibă astfel de roade nu va mânca în chip nerational, sau fără motiv și când nu o cere trupul, carne, nici nu va bea vin, nici nu va convietui cu o constiință rea, a sus-o iarăși acelasi Pavel, zicând: «Orice om se luptă, se înfrânează de la toate», reținându-se când trupul este sănătos de la ceea ce îl îngrasă, dar când e bolnav sau neputincios sau aflat în dureri și împrejurări grele, folosindu-se de mâncare sau de băuturi ca de niste leacuri spre vindecarea durerilor. ^ai se va retine de la cele păgubitoare sufletului, de la mânie, pismă, slavă desartă, descurajare, de la defăimare și bănuieli nerationale, multumind pentru toate în Domnul” (Paladie, *op. cit.*, p. 15).

¹⁵⁸ Sf. Diadoch al Foticeei, *Cuvânt ascetic*, 45, Filocalia 1, pp. 408-409.

lucrul lui Dumnezeu, dacă peste măsură vom întinde cu frații, degrabă se rup. Deci trebuie câte puțin și câteodată a ne pogori fratilor”¹⁵⁹.

d. Asceza și fericirea. Multi oameni cred că prin suprimarea plăcerii asceza s-ar împotrivi fericirii. Acest lucru este fals, deoarece plăcerea nu are aceeași semnificație cu fericirea. Prin plăcere se înțelege coborârea omului la nivelul simțurilor și încercarea satisfacerii celor mai animalice dorințe. Pentru Freud plăcerea hedonistă este fundamentală, reprezentând scopul vieții¹⁶⁰. Dar, trăită în acest mod, existența sfârșește în suferință, deznădejde și moarte¹⁶¹.

Sf. Maxim Mărturisitorul spune că prin creație omul n-a fost făcut nici pentru a simți plăcerea și nici pentru a suferi. În momentul când a început să caute plăcerea prin simțuri (tăiít) a cunoscut în mod inevitabil suferința (üäýıç) și a căzut în moarte¹⁶². Prin urmare, asceza reasează omul în starea de normalitate, oferindu-i în schimbul plăcerilor trecătoare fericirea vesnică: „Iar sfârșitul chinurilor, al ostenețelor, al tulburării, al rusinii, al temerilor, al deznădejdilor ce obisnuiesc să vină peste cei ce și-au ales nevoita, sfârșitul tuturor acestor mâhniri este o bucurie cerească, o desfătare nespūsă, o slavă negrăită de veselie neîncetată”¹⁶³.

Cu toate că necesită un comportament de maximă seriozitate și responsabilitate, asceza nu lipsește pe nevoitori de bucurie nici în viața aceasta trecătoare, deoarece omul care este unit cu Hristos, Bucuria desăvârșită, nu are cum să nu ia parte la frumusețile duhovnicești pe care Mântuitorul i le așează în suflet: „Că Tu ești dorirea cea adevărată și veselia cea nespūsă a celor ce Te iubesc, Hristoase...”¹⁶⁴. Bucuria

¹⁵⁹ *Patericul*, Pentru avva Antonie, 15, p. 9.

¹⁶⁰ Roland Brunner, *Psihanaliză și societate postmodernă*, trad. Luciana Penteliuc-Cotosan, Ed. Amarcord, Timisoara, 2000, p. 7.

¹⁶¹ Georgios I. Mantzaridis, *Globalizare și Universalitate. Himeră și adevăr*, trad. Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, Ed. Bizantină, Buc. 2002, p. 106.

¹⁶² John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, trad. Pr. Prof. Nicolai Buga, Ed. IBMBOR, Buc. 1997, p. 150.

¹⁶³ Sf. Ioan Carpațiul, *Cuvânt ascetic*, Filocalia 4, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Buc. 2000, p. 153.

¹⁶⁴ *Liturghier*, p. 321.

adevărată este produsă de bunurile dumnezeiești, care sunt vesnice și ne fac și pe noi să depășim limitele timpului¹⁶⁵.

În spiritualitatea ortodoxă asceza presupune în mod permanent bucuria. Nevoitorii, pustnicii, credincioșii care se înfrânează sunt veseli¹⁶⁶. Fata lor este luminoasă și zâmbitoare, niciodată încruntată sau întunecată.

Folosindu-ne de imaginea creată de Schulze, potrivit căreia cătărătorul care ajunge în vârful unui munte și are tot felul de julturi și răni, este obosit și transpirat, nu mai simte nici o plăcere, dar în schimb se bucură în mod inimaginabil de reușită¹⁶⁷, putem spune că în mare parte bucuria ascetică se aseamănă cu a cătărătorului respectiv, cu precizarea că pe când acela se bucură doar în momentul atingerii cotei propuse, ascetul este fericit permanent. El se bucură și când începe urcusul duhovnicesc, și în timpul de maxim efort, pentru că în final această fericire să-i devină stabilă. Asceza înseamnă o introducere și o adâncire în bucuria Domnului (Cf. Mat. 25, 21).

e. Aspectul negativ și cel pozitiv al ascezei. O altă părere contrară spiritualității ortodoxe este cea care reduce asceza doar la un *sens negativ*¹⁶⁸. Potrivit acestei concepții, asceza nu ar fi decât o luptă duhovnicească dusă împotriva fondului păcătos din om și a ispitelor care încearcă să nască și să dezvolte păcatul în noi. În realitate, însă, pe lângă această latură negativă de renunțare la păcat, patimă și la orice tentatie pătimasă, mai întâlnim și un *sens pozitiv*, concretizat prin fortificarea firii în virtute¹⁶⁹. Curățirii de patimi îi urmează lupta de sădire și de creștere în virtute, deprinderile vicioase fiind înlocuite cu cele virtuose¹⁷⁰. Arhim. Plaside Deseille spune că termenul *apatheia* este tradus în mod eronat prin “nepățimire”, deoarece asceza creștină nu urmărește anularea

¹⁶⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *nota 1*, la Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, p. 294.

¹⁶⁶ Dr. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 122.

¹⁶⁷ Konrad Lorenz, *Cele opt păcate capitale ale omului civilizat*, trad. Vasile V. Poenaru, Ed. Humanitas, Buc. 1996, p. 48.

¹⁶⁸ P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Paris, 1931, t. I, pp. 165-167.

¹⁶⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, p. 9.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 11.

pornirilor naturale ale omului (ca stoicii), ci orientarea si transfigurarea lor prin har în porniri duhovnicesti¹⁷¹.

Golită de demonii patimilor, locuinta sufletului este umplută cu îngerii virtutilor¹⁷². În acest sens, Sf. Ap. Pavel spune: „Să vă dezbrăcați de vietuirea voastră de mai înainte, de omul cel vechi, care se strică prin poftele amăgitoare, si să vă înnoiti în duhul mintii voastre, si să vă îmbrăcați în omul cel nou, cel după Dumnezeu, zidit întru dreptate si în sfințenia adevărului” (Efes. 4, 22-24), sau: “Căci harul mântuitor al lui Dumnezeu s-a arătat tuturor oamenilor, învățându-ne pe noi să lepădăm fărădelegea si poftele lumesti si, în veacul de acum, să trăim cu înțelepciune, cu dreptate si cu cucernicie” (Tit 2, 11-12).

Sf. Maxim Mărturisitorul spune că mai întâi actiunea ascetică se manifestă prin „omorârea vointei din păcat sau a păcatului din (prin) vointă”, iar mai pe urmă dobândește „învierea vointei în (prin) virtute sau a virtutii în (prin) vointă”¹⁷³. Nevoitorul interiorizează în sine moartea si învierea Mântuitorului Hristos, pentru ca puterea cu care Hristos a sfârșamat portile iadului să-i fie transmisă si lui spre a putea depăși conditia mortii sufletesti si a îndepărta tentatiile păcătoase din întreaga lui ființă si a se face părtaşul învierii întru virtute: „Cel ce vrea să se mântuiască să omoare nu numai păcatul pentru vointă, ci si vointa însasi pentru păcat (fată de păcat) si să învie nu numai vointa pentru virtute, ci si însasi virtutea pentru vointă... întreaga vointă omorâtă să fie despărțită de întregul păcat omorât, încât să nu-l mai simtă, si întreaga vointă înviată să simtă întreaga virtute înviată printr-o unire nedespărțită”¹⁷⁴. Scoasă din robia patimilor, vointa se conduce după sensul virtutii, ca o împlinire si crestere normală a persoanei¹⁷⁵.

După avva Antonie, osteneala care nu duce la virtute este în zadar: „Cel ce bate bucata de fier, întâi socoteste cu mintea ce va să facă: secere, cutit, sau topor? Asa si noi trebuie să socotim, care faptă bună uneltem, ca să nu ne ostenim în desert”¹⁷⁶. Înfrânarea trebuie săvârșită în vederea dobândirii virtutii¹⁷⁷. Evagrie compară pe ascetul căruia îi lipseste îndelunga-răbdare si iubirea cu fecioarele nebune care, cu toate că aveau candelile, nu aveau uleiul necesar ca să le tină pe acestea aprinse, să le facă folositoare¹⁷⁸.

Într-un manuscris de la Sinai (nr. 448) este relatată o întâmplare care are același mesaj. Se spune că la avva Mina a venit odată un frate și l-a rugat să-l ducă la avva Macarie. Ajunși la avva Macarie, fratele îi spune acestuia că de aproximativ treizeci de ani nu a mai mâncat carne, dar totuși nu a scăpat de această ispită, așteptând oarecum răspuns de ce încă mai are această tendință. Dar avva Macarie îi spune că această nevoită rămâne neroditoare dacă nu este împletită cu asceza minții și cu iubirea semenilor: „Fiule – răspunde avva Macarie –, nu-mi spune că ai petrecut treizeci de ani fără a gusta carne, ci te rog, spune-mi mie adevărul: câte zile ai petrecut fără a spune vreun cuvânt de rău despre fratele tău, și fără a-ti judeca aproapele, și fără a lăsa să-ti iasă din gură o vorbă desartă?”¹⁷⁹. Iar Paladie spune că nici mâncarea și nici înfrânarea nu se prezintă ca un mare lucru duhovnicesc, ci numai „credința prelungită prin iubire în fapte (Gal. 5, 6)”¹⁸⁰. În acest sens, Sf. Grigorie de Nyssa

¹⁷¹ Arhim. Plaside Deseille, *op. cit.*, p. 59.

¹⁷² Myrrha Lot-Borodine, *op. cit.*, p. 146.

¹⁷³ Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, 59, p. 296.

¹⁷⁴ *Ibidem*, pp. 296-297.

¹⁷⁵ Viktor Frankl, *The Will to Meaning*, New York, 1969, p. 120.

¹⁷⁶ *Patericul*, Pentru avva Antonie, 37, p. 14.

¹⁷⁷ „Mila, răbdarea, dragostea și celelalte virtuți... în care există binele principal, nu trebuie păzite pentru posturi, ci posturile pentru ele. Trebuie să ne străduim ca, pe calea posturilor, să dobândim acele virtuți, care sunt într-adevăr bune, iar nu să le practicăm în scopul posturilor. Pentru aceasta asadar este folositoare înfrânarea aspră a trupului, pentru aceasta trebuie folosit leacul foamei, ca prin ele să putem ajunge la acea dragoste, în care există binele vesnic și neschimbat, în afara oricăror hotare ale vremii” (Sf. Ioan Casian, *op. cit.*, XXI, 15, 1, p. 675).

¹⁷⁸ *Ep.* 28.

¹⁷⁹ Antonie Plămădeală, *Cuvinte Duhovnicești*, pp. 244-245.

¹⁸⁰ Paladie, *op. cit.*, p. 14. Cuviosul Isaia Pustnicul spune că asceza trebuie împletită cu iertarea celor ce ne gresesc: „Să nu ai viclenie față de om, ca să nu faci ostenele tale desarte. Curățește-ti inima față de toți, ca să vezi pacea lui Dumnezeu în tine. Căci precum de va fi muscat cineva de o scorpie, veninul ei va pătrunde în tot trupul lui și-i va vătăma inima, așa este răutatea din inimă față de aproapele. Veninul ei muscă sufletul și se primejduiește prin viclenie. Cel ce-si crută deci ostenele, ca să nu se piardă (rezultatul lor), să depărteze de la el această scorpie, adică viclenia și răutatea” (Cuviosul Isaia Pustnicul, *Douăzeci și nouă de cuvinte*, 6, 2, în Filocalia 12, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, Buc. 1991, p. 77).

recomandă ca hrana la care se renunță când se posteste să fie împărțită săracilor¹⁸¹.

4. Concluzii

1. Calitatea de creștin presupune o conformare a voinței și vieții noastre cu voința și viața Mântuitorului Iisus Hristos.

2. Procesul de împlinire a binelui și de dăruire a noastră lui Hristos se realizează prin asceză.

3. Asceza creștină este definită ca totalitatea nevointelor și străduințelor noastre, împlinite cu ajutorul harului divin, în vederea unirii cu Hristos și desăvârșirii acestei uniri.

4. Fără ajutorul lui Dumnezeu creștinul nu poate să împlinească binele și nici să se gândească la acesta. Dumnezeu este Cel care pune începutul desăvârșirii noastre, ajutându-ne totodată și să creștem în viața duhovnicească.

5. Asceza porneste de la Sfintele Taine și se mișcă în jurul acestora. Sfintele Taine îl unesc pe om cu Hristos, deschizându-i noi perspective ale conlucrării cu Acesta. Fără harul Sfințelor Taine asceza se reduce la un simplu efort individual lipsit de orice semnificație duhovnicească.

6. Asceza autentică se deosebeste de cea neautentică printr-o serie de caracteristici, cum ar fi: a. este accesibilă tuturor credincioșilor; b. nu desconsideră trupul; c. se realizează cu dreptă socoteală; d. deschide omului drumul spre adevărata fericire; e. pe lângă lupta de renunțare la păcat și patimi, presupune și efortul de însușire a virtutilor și creștere în acestea spre o dobândire cât mai deplină a lui Hristos, Virtutea cea adevărată.

¹⁸¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre iubirea față de săraci și despre facerea de bine*, PSB 30, p. 447.

Marius tepelea

Hristologia si Teologia în antichitatea creștină

Sintesi

Teologia e cristologia presenta una duplice dimensione: l'aspetto scientifico e l'aspetto mistico-esperenziale. La Teologia è quindi riconoscibile come riflessione sul vissuto della fede, o scienza dell'esperienza cristiana. Tradizione e Scrittura sono due modalità diverse e congiunte di tramettere la stessa parola di Dio, anzi ne costituiscono l'unico deposito, meritano pari rispetto e rappresentano la regola suprema della fede. I grandi dogmi trinitario-cristologici sono il prodotto della Chiesa imperiale. Data la storicità dell'uomo, non c'è espressione della verità che sia avulsa da una storia e da una cultura. I dogmi sono espressione del dato ricevuto e creduto in un quadro culturale e in un periodo storico.

Antichitatea creștină a însemnat o epocă efervescentă pentru doctrina, pentru cultul și pentru morală Bisericii. Perioada secolelor I-III a fost una a cristalizării doctrinei creștine, a acumulării, a încercărilor de a teologhisi, dar și a devierilor doctrinare. În creuzetul epocii apostolice, având drept ferment scrierile Noului Testament, s-au plămădit dogmele credinței creștine, prin contribuția Părinților apostolici, martori vii ai Sfintei Tradiții, prin osteneala Apologetilor și a Polemistilor și prin studiile elaborate ale

Scriitorilor bisericești de talia lui Origen. Toti acestia L-au întâlnit în mod real pe Mântuitorul Iisus Hristos, prin viața și prin scrierile lor.

Se consideră astăzi că teologia are două aspecte, unul științific, care se poate identifica cu o aprofundare rațională, folosind limbajul teologic și filosofic, dar și cu o exegeză literală și unul mistic-spiritual, care izvorăște din experiența spirituală, din rugăciune, din viața liturgică, din întâlnirea cu Hristos prin Euharistie, fructele acestei experiențe fiind exegeza alegorică și tipologică, simbolistica, mistica, teologia apofatică¹. Teologia ortodoxă nu concepe o teologie fără rugăciune, fără viață spirituală, fără o întâlnire mistică cu Dumnezeu. O separare netă între cele două aspecte nu se poate realiza din punct de vedere practic, pentru că se ajunge la exagerări ce pot denatura o teologie echilibrată. Teologia ortodoxă, și implicit hristologia, este o reflexie vie a Sfintei Tradiții și a Sfintei Scripturi, o exprimare autentică a credinței, o știință a doctrinei creștine².

Modul de a teologhiși poate fi esențial-cultural, alcătuind *via rationis* sau (și) existential-personal, adică *via cordis*. Un bun teolog ortodox va ajunge la conștiința importanței cunoașterii Tradiției Bisericii, dar și la o necesară pregătire teologică, prin existența unui „avvă” în domeniul teologic, un „maestru al credinței”³. O privire aruncată asupra teologiei creștine și asupra hristologiei primare nu se poate realiza fără recursul la scrierile patristice din acea perioadă. Importanța studiului Părinților bisericești pentru istoria bisericească universală și pentru istoria dogmelor este covârșitoare. Încă din primele secole Biserica a simțit nevoia să își exprime crezul prin definiții dogmatice⁴. Iată cum se exprima Sfântul Chiril al Ierusalimului în ceea ce privește utilitatea simbolurilor de credință și a definițiilor dogmatice: „*Nu toti pot citi și înțelege Scriptura, iată de ce dogmele credinței noastre sunt cuprinse în fraze putine*”⁵.

Punctul de plecare al teologiei creștine nu este nici Scriptura, nici Tradiția, ci Cuvântul lui Dumnezeu, întrupat în Persoana lui Iisus Hristos:

¹ Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Bologna, 1967, cap. 3-7.

² Lucrări utile pentru dezvoltarea acestei teme: G. Moiola, *L'esperienza spirituale*, ed. Glossa, Milano, 1994; M. Gioia, *La teologia spirituale*, A.V.E., Roma, 1991.

³ R. Cantalamessa, *Gesù Cristo, Il Santo di Dio*, ed. Paoline, Cinisello B., 1990, p. 93.

⁴ O lucrare bună despre rolul Părinților în istoria gândirii creștine: F. Pierini, *Mille anni di pensiero cristiano. Alla ricerca dei Padri*, ed. Paoline, Cinisello B., 1988.

⁵ Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza IV*, 437.

„Într’nceput era Cuvântul si cuvântul era la Dumnezeu si Cuvântul Dumnezeu era” (Ioan 1 ,1). Cuvântul lui Dumnezeu nu se identifică pe Sine, în decursul activității pămânesti, cu Sfânta Scriptură, ci recunoaste că Scriptura este cu adevărat cuvântul lui Dumnezeu. Teologia se bazează pe studiul Scripturii si al Traditiei. Revelatia divină s-a transmis pe cale scrisă si pe calea orală, a Traditiei. Mântuitorul Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, prin întruparea, răstignirea si învierea Sa, pune început teologiei crestine. Prima mărturisire a Bisericii apostolice, kerygma, în mediul aramaic, s-a făcut în ziua pogorării Sfântului Duh, atunci când Apostolii au început să teologhisească. Revelatia istorică a fost adusă de Mântuitorul, Cuvântul Tatălui. Cuvintele lui Hristos au fost transmise prin viu grai, de Sfintii Apostoli, sau au fost transpuse în Sfânta Scriptură, sub inspiratia Sfântului Duh. Astfel, Scriptura si Traditia devin două modalități care se completează reciproc, prin care revelatia divină este transmisă în cadrul Bisericii⁶.

Biserica nu cunoaste altă revelatie decât aceea exprimată de Mântuitorul Hristos. Desi se afirmă că revelatia s-a încheiat prin redactarea ultimei cărți a Noului Testament, se poate afirma că Traditia păstrată de Biserică are un caracter dinamic, înțelegerea revelatiei căpătând valente noi în cursul istoriei bisericești⁷. Prin doctrina, cultul si viata sa, Biserica a păstrat traditia mostenită de la Hristos si de la Sfintii Apostoli. Dogmele credintei crestine au fost dezvoltate prin raportarea la revelatia transmisă prin Scriptură si prin Traditie. Credinta crestină a fost exprimată prin formulări dogmatice încă din secolul I. Mărturisirile de credință primare au căutat să exprime principalele dogme crestine, în cuvinte putine, dar reprezentative. Anumiti teologi disting două tipuri de credință, una fondată pe Traditie, iar alta care se bazează mai mult pe ratiune⁸. Dogmele crestine sunt adevăruri de credință exprimate de Sfintii Părinti în cadrul Sinoadelor

⁶ R. Latourelle, *Teologia della Rivelazione*, ed. Citadella, Assisi, 1980, pp. 340 si 353.

⁷ Lucrări importante referitoare la acest aspect: J. Newman, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, ed. Il Mulino, Bologna, 1967; G. Rocchetta, *La teologia tra rivelazione e storia*, ed. Dehoniane, Bologna, 1985; K. Barth, *Dogmatica in sintesi*, ed. Città Nuova, Roma, 1969.

⁸ G. O’Collins, *Teologia fondamentale*, ed. Queriniana, Brescia, 1984, p. 184.

ecumenice sau locale sau în scrierile lor. Dogmele exprimate în cadrul Sinoadelor ecumenice sunt alcătuite sub inspirația Sfântului Duh⁹.

Alcătuirea și fixarea dogmelor importante referitoare la Sfânta Treime și la Persoana Mântuitorului Iisus Hristos s-au făcut în timpul Bisericii din secolele IV-VIII, în epoca Sinoadelor ecumenice. Ambientul cultural și contextul istoric și-au pus amprenta asupra modului de a teologhisi al Sfintilor Părinți din acea perioadă. În cadrul formulărilor dogmatice se pot distinge continutul și forma mărturisirii de credință exprimate. Dacă continutul dogmei își are baza în tezaurul credinței păstrat în Tradiție și în Scriptură, formele în care dogma poate fi exprimată sunt influentate de instrumentele lingvistice și teologice folosite, precum și de ambientul cultural și istoric de la un moment dat¹⁰. Anumite formulări dogmatice au fost făcute drept un răspuns al Bisericii împotriva ereziilor, beneficiind de un context special. Formulările dogmatice au ținut cont și de experiența eclesială a Bisericii, precum și de moștenirea dogmatică apostolică, prezentă în viața cotidiană a Bisericii.

În primele secole limbajul eclesial era încă unul de pionierat, multe expresii în greacă sau în latină nu aveau același înțeles în toate comunitățile creștine, lucru care a dus la frământări și discuții. Anumite cuvinte sau expresii au fost inventate de Sfintii Părinți, sau au fost preluate din filosofia antică, având un nou înțeles, unul creștin. Atunci când Părinții constatau că folosirea unui cuvânt sau a unei expresii poate duce la o diviziune și la o ruptură eclesială, ei nu pregetau să utilizeze formularea respectivă, deoarece erau conștienți că adevărul credinței este mai important decât o pace relativă¹¹. Două Sinoade ecumenice pot să aibă formulări diferite asupra unui subiect al credinței și, totuși, să fie complementare, pentru că anumite expresii pot avea înțelesuri diferite în perioade diferite de timp. Dogmele creștine nu exprimă toate datele și argumentele asupra unui obiect al credinței. Formulările dogmatice au apărut din necesități practice ale Bisericii primare¹². Încă din primul secol s-au alcătuit formulări

⁹ *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, ed. Marietti, Roma, 1994, p. 3595.

¹⁰ R. Cantalamessa, *Dal Cristo del NT al Cristo della Chiesa*, în vol. *Il problema cristologico oggi*, ed. Citadella, Assisi, 1973, p. 175.

¹¹ G. O'Collins, *op. cit.*, p. 209.

¹² A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, vol. II, Cerf, Paris, 1993, p.173.

dogmatice prin intermediul mărturisirilor de credință, care au fost folosite în cadrul cultului creștin. Confruntările diferitelor mărturisiri de credință, existente în marile comunități creștine, au dus la concluzia că există mici diferențe de formulare, dar fondul este același. Prin apariția ereziilor, Biserica a cristalizat anumite dogme, pentru a distinge clar între dreapta credință și erezie. În spațiul oriental, spiritul grec a fost înclinat spre aprofundări și sistematizări ale credinței, marile sinteze hristologice și trinitare realizându-se în partea de răsărit a Imperiului Roman¹³.

Un studiu atent al scrierilor Noului Testament va arăta faptul că putem distinge existența mai multor hristologii, în funcție de modul în care evanghelistul sau apostolul respectiv a găsit de cuviință să exprime mesajul divin. În istoria dogmelor și în patristică vom găsi mai multe hristologii, dar toate au un fundament comun și exprimă aceleași realități, doar formele de expresie diferă, în funcție de contextul cultural și teologic în care au fost alcătuite. Continutul revelației divine a fost exprimat prin concepte rationale și formulări dogmatice, în funcție de un anumit context, astfel încât, în ciuda diferentelor de formă, fondul tezaurului doctrinar al Bisericii a rămas același¹⁴.

Prin urmare, este posibil să existe mai multe hristologii, care sunt fidele aceleiași revelații și sunt adoptate de hotărârile Sinoadelor ecumenice. Deși anumiți teologi pot să nu fie de acord cu existența mai multor hristologii, se pot aduce în discuție factorii care au favorizat apariția mai multor curente teologice. Din punct de vedere etnic-religios, se poate vorbi despre o teologie și o hristologie palestiniană-aramaică, o teologie palestiniană-elină și o teologie păgână-elenistică. Din punct de vedere istoric, hristologia poate evolua în funcție de diferitele epoci culturale. Ca și ambient al dezvoltării, teologia și hristologia s-au format cu ajutorul liturgiei, cateheticii, ascezei și misticii. Se poate vorbi de o dimensiune personală a teologiei, în funcție de cel care teologhiseste: păstorul de suflete (episcopii, preoții sau diaconii), monahul sau laicul. Din punct de vedere eclesiolgic-confesional, se poate vorbi despre o teologie și o hristologie ortodoxă, necalcedoniană, eretică, nestoriană, catolică,

¹³ B. Studer, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità-Cristologia-Soteriologia*, ed. Borla, Roma, 1986, p. 49.

¹⁴ *Ibidem*, p. 338.

protestantă. Limbajul filosofic de care s-au folosit teologii din perioada Sinoadelor ecumenice provenea din filosofia platonice, aristotelică sau stoică. Din punct de vedere politic, Părintii bisericești care au contribuit la cristalizarea dogmelor creștine au trăit în partea apuseană a Imperiului Roman sau în partea lui răsăriteană, cu prelungirea acesteia în Imperiul Bizantin¹⁵.

În procesul formulărilor dogmatice și al alcătuirii mărturisirilor de credință, un rol important l-a avut ambientul cultural din aria de răspândire a creștinismului. Mesajul creștinismului, în forma sa apostolică, a pornit din Palestina, dintr-un mediu aramaic. În comunitățile creștine din Palestina, acest mesaj a îmbrăcat o formă unică, ce nu avea să dureze mult, prin experiența iudeo-creștină. După războiul iudeo-roman din anii 66-70, comunitățile iudeo-creștine vor dispărea treptat¹⁶. Mesajul apostolic de tip aramaic-palestinian s-a bazat, pe lângă propovăduirea orală, și pe cărțile Noului Testament. Scrierile nou-testamentare au fost redactate în limba greacă, apărând astfel un limbaj biblic tributar culturii iudeo-elenice, din rândul căreia s-a desprins traducerea Septuagintei și activitatea lui Filon din Alexandria. Mesajul apostolic creștin a îmbrăcat și haina păgân-elenică, mai ales prin activitatea Sfântului Apostol Pavel, care se va prelungi, prin apelul la filosofia platonice și neo-platonice, în activitatea^a colilor teologice din Alexandria și Antiohia. Dezvoltarea și răspândirea creștinismului a avut loc și în mediul cultural păgân-gnostic și păgân-roman, mai ales în centrele creștine din Apus, cu precădere în Roma și în Cartagina.

În ceea ce privește iudaismul palestinian și alexandrin, limbajul apostolic a fost influențat de acest mediu cultural-religios, caracterizat de un monoteism absolut¹⁷. Dacă în prima perioadă a iudaismului nu se poate vorbi despre un monoteism precis și adevărat, ci mai degrabă de enoteism și de monolatrie, prin raportarea la Elohim, începând cu perioada exilului babilonian se poate observa un monoteism centrat în jurul Dumnezeuului personal, numit Yahve. În epoca târzie iudaică, caracterizată de mari

¹⁵ Pentru studiul pluralismului teologic este utilă lucrarea *Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teologico*, ed. Dehoniane, Bologna, 1974.

¹⁶ *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, ed. Paoline, p. 681.

¹⁷ W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, ed. Queriniana, Brescia, 1985, p. 319.

frământări politice, epoca Macabeilor, Dumnezeu primește anumite ipostase personificate, cum ar fi Întelepciunea, Cuvântul sau Duhul, prin influența cărților redactate în mediul iudeo-elenistic alexandrin¹⁸. În cadrul mediului cultural palestinian și alexandrin, un rol important îl ocupa ideea mesianică. Mesianismul menținea la un nivel ridicat aspirațiile poporului evreu, care vedea în venirea lui Mesia salvarea și izbăvirea din toate problemele. În profetiile Vechiului Testament se pot observa câteva din caracteristicile viitorului Izbăvitor, Care era așteptat de poporul evreu: regalitatea, sacerdotiul, profetismul și divinitatea¹⁹. Un rol important în mediul cultural iudaic îl aveau scrierile apocrife, apărute mai ales după întoarcerea din exil. Acestea au lansat concepția despre o împărăție milenară, ce va fi instaurată de Mesia. Probabil că, anumiți autori ai apocrifelor iudaice aveau intenția de a vorbi despre timpul scurs de la venirea lui Mesia și până la sfârșitul lumii. Cert este că, apocrifele iudaice au avut o mare influență asupra scriitorilor creștini ce au profesat hiliasmul. Tot în cadrul apocrifelor iudaice a fost lansată ideea că salvarea poporului lui Dumnezeu va veni prin intermediul unui împărat, iar izbăvirea mesianică va fi dată tuturor popoarelor, în cele din urmă²⁰.

Concepția iudaică asupra istoriei nu este unitară. Concepția pângărită și cosmică și-a pus amprenta asupra unor idei iudaice despre istorie, de aici izvorând ideea că timpul și istoria au o anumită ciclicitate, iar întoarcerea la origini este cea mai importantă. Concepția cea mai întâlnită în mediul iudaic este cea conform căreia timpul și istoria sunt liniare, au o progresie istorică. Istoria tinde către un sfârșit, fiind o adevărată istorie a mântuirii. Sub influența mazdeismului, din timpul exilului babilonian, evreii au împărțit istoria în subdiviziuni, prezentul și viitorul²¹.

Mediul cultural-teologic palestinian și alexandrin prezintă și alte aspecte importante, între care există multe corelații: gnosticismul și apocalipsa. Ideile apocaliptice s-au dezvoltat între secolele V î.d. Hr. și I d. Hr. Creștinismul primar era familiar cu mediul apocaliptic iudaic, care a transmis o oarecare influență și apocalipselor apocrife creștine.

¹⁸ *Grande Dizionario delle religioni*, ed. Cittadella, pp. 523-526.

¹⁹ *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, ed. Paoline, p. 937.

²⁰ *Grande commentario biblico*, ed. Queriniana, Brescia, pp. 1525-1538.

²¹ O. Cullmann, *Cristo e il tempo*, ed. Il Mulino, Brescia, 1965, p. 74.

Apocalipsele reprezintă o temporizare a eshatologiei dusă la extrem, mai ales în timpul crizelor politice, culturale și religioase, dar și al persecuțiilor. Din punct de vedere religios, apocalipsa este o descoperire în formă mistică și cronologică, a unui plan știut doar de Dumnezeu, asociat cu evenimente catastrofice. Apocalipsele iudaice sunt roadele iudaismului târziu, caracterizate prin idei asemănătoare: instaurarea împărăției lui Dumnezeu, distrugerea răului prin evenimente catastrofice. Apocalipsa poate fi privită ca o parte a teologiei iudaice, exemplul cel mai elocvent fiind cartea canonică a profetului Daniel.

Pentru evrei, istoria își are centrul în viitor, în speranța venirii lui Mesia. Lumea veche este o realitate totalmente captivă în mrejele răului, ea va trebui refăcută printr-o catastrofă. Privită astfel, apocalipsa iudaică respinge total prezentul, care este pierdut pentru istorie²². Apocalipsele au întemeiat un adevărat gen literar, continuat în creștinism, prin cartea revelată a *Apocalipsei*, scrisă de Evanghelistul Ioan și prin lucrarea *Păstorul lui Herma*. Lupta dintre bine și rău este o temă principală a genului apocaliptic iudaic, luptă ce se va accentua spre sfârșitul veacurilor. Eshatologia biblică este percepută, de unii teologi, drept o asertiune provenită din prezent, în parte revelată, orientată spre viitor și nu o asertiune provenită dintr-un viitor anticipat și destinată prezentului. Expresia provenită din prezent și proiectată spre viitor este eshatologică, cea provenită din viitor și destinată prezentului este apocaliptică²³. Apocalipsa iudaică a dus speranțele poporului evreu și ale neamurilor spre venirea lui Mesia și spre o înnoire a tuturor lucrurilor, în împărăția lui Dumnezeu. Dintre apocalipsele iudaice cele mai importante, amintim: *Cartea a doua a lui Zaharia*, *Enoh* (păstrat într-un manuscris etiopian), *Înălțarea lui Moise*, *Apocalipsa siriacă a lui Baruh*, *Apocalipsa greacă a lui Baruh* și scrierile qumranice, printre care *Cartea misterelor*²⁴.

În afara scrierilor apocaliptice, lucrările gnostice au influențat mediul cultural iudaic. Gnosticismul a profesat un dualism al principiilor creatoare, din care derivă independent o lume creată captivă și ea și o lume creată

²² *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, ed. Marietti, Roma, 1994, p. 271.

²³ K. Rahner, *Saggi sui Sacramenti e sulla escatologia*, ed. Paoline, Roma, p. 418.

²⁴ În ceea ce privește literatura qumranică, se remarcă lucrarea lui Th. Gaster, *The Dead Sea Scriptures*, ed. Doubleday, New York, 1976.

bună. În concepția gnosticilor, lumea rea, a păcatului, este dominată de Satana, iar lumea bună, este a lui Dumnezeu. În sistemele gnostice se regăsește și concepția despre eoni, ca și unități temporale. Mediul gnostic oferă o multime de binomuri dualistice: profan-sacru, bine-rău, Dumnezeu-Satana, istorie-eschatologie, cer-pământ, persecutați-persecutori. Gnosticismul a manifestat un interes iese din comun pentru filozofie și pentru alte sisteme, pe care le-a asimilat într-un sincretism interesant, dar situat în afara revelației divine. Istoria percepută în mediile gnostice era diferită față de cea percepută în mediul iudaic. În istoria gnosticilor, era mai importantă perceperea cosmosului și armoniei sale, decât mântuirea ce va fi adusă de Mesia²⁵.

În mediul iudaic alexandrin se poate vorbi despre importanța atribuită prezentului, în cadrul istoriei, speranța în viitor fiind dirijată spre așteptarea venirii lui Mesia. Spre deosebire de teologia ancorată în viitor a iudaismului palestinian-alexandrin, cu accente apocaliptice, creștinismul s-a remarcat prin importanța acordată prezentului istoric, prin taina întrupării Cuvântului lui Dumnezeu și prin pogorârea Sfântului Duh. Eshaton-ul creștin era în strânsă legătură cu a doua venire a Mântuitorului Iisus Hristos, sfârșitul lumii neavând o tentă la fel de tragică precum în iudaism.

Scrierile lui Filon din Alexandria sunt, poate, lucrările iudaice care au avut cea mai mare influență asupra mesajului apostolic creștin²⁶. Teologia lui Filon reprezintă punctul maxim de apropiere între iudaism și elenismul alexandrin, reprezentat mai ales prin platonism și stoicism. Filon este primul autor din mediul iudaic care vorbește despre puterile divine, intermediare între Dumnezeu și lumea creată. Filon inițiază și dezvoltă, în lumea culturală iudaică, teoria despre Logos. În concepția lui Filon, Logosul există ca și idee a lui Dumnezeu și este prima creație divină²⁷. Pe lângă scrierile lui Filon, o oarecare influență asupra teologiei creștine, mai ales asupra gnozei creștine, a avut-o gnosticismul iudaic, fenomen complex, apărut în mediul egiptean și alexandrin. Comunitățile iudeo-creștine au fost influențate de gnosticismul iudaic, dar și scrierile de la Qumran, precum și ereticii ofiti-setieni²⁸.

²⁵ *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, ed. Paoline, p. 1321.

²⁶ J. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini*, ed. Il Mulino, Bologna, 1972, p. 30.

²⁷ H. Wolfson, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, ed. Paideia, Brescia, 1978, p. 323.

²⁸ W. Kasper, *Teologia e filosofia*, ed. A.V.E., Roma, 1990, p. 244.

Teologia creștină din Biserica primară a fost influențată și de mediul cultural păgân și filosofic. Curentele filosofice care au fost folosite de teologii creștini sunt: platonismul, aristotelismul, stoicismul și epicureismul. Ideile lui Platon s-au regăsit în scrierile Părinților din primele veacuri, îmbrăcate în formă creștină. Marile idei ale gândirii filosofiei grecești se regăsesc, într-o formă mai mult sau mai puțin schimbată, în dogmele creștine: istoria nu este văzută într-un mod liniar, creația este o degradare a stării inițiale, timpul primește conotații ciclice, cosmosul este divizat între lumea de pe pământ și lumea spirituală²⁹. Stoicismul, platonismul și neo-platonismul au influențat gândirea și mediul cultural de formare al unor teologi creștini precum Sfântul Iustin Martirul, Clement Alexandrinul, Origen.

Teologia creștină și hristologia au preluat moștenirea culturală și teologică a iudaismului și a elenismului. În secolele II-III, au loc primele dezbateri trinitare și hristologice, soldate cu respingerea unor erezii și formularea primelor mărturisiri de credință. Marile dispute trinitare și hristologice au loc în secolele IV-V, iar urmările acestora se prelungesc până în secolele VI-VIII. Epoca post-patristică își aduce și ea contribuția la dezvoltarea și îmbogățirea teologiei și hristologiei³⁰. În ceea ce privește hristologia, se poate afirma existența mai multor hristologii: hristologia iudeo-creștină, formată în mediul iudaic palestinian, centrată asupra persoanei lui Mesia ca și Fiul al Omului; hristologia elină-creștină, formată în mediul comunităților întemeiate de Sfântul Pavel, centrată asupra persoanei lui Hristos ca și Fiul al lui Dumnezeu; hristologia Logos-ului, formată în mediul alexandrin, care pune accent pe Cuvântul lui Dumnezeu, văzut drept Fiul al lui Dumnezeu; hristologia omului Iisus, formată în mediul antiohian și latin, a dat naștere ereziilor nestoriană și monofizită, are la bază ideea că Mântuitorul este mai mult Fiul al Omului³¹.

Studiul teologiei și hristologiei din Biserica primară nu se poate întreprinde fără anumite greutăți, survenite din interpretarea textelor

²⁹ K. Schelkle, *Teologia del Nuovo Testamento*, vol. II, ed. Dehoniane, Bologna, 1969, p. 279.

³⁰ B. Studer, *Dio Salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità-Cristologia-Soteriologia*, ed. Borla, Roma, 1986, p. 27.

³¹ R. Penna, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, ed. Dehoniane, Bologna, 1986.

crestine din primele secole si din analiza influentei mediilor în care s-a răspândit creștinismul. Limbajul folosit în epoca apostolică si post-apostolică a preluat mult din mostenirile culturale anterioare, mai ales din iudaism, dar si din elenism. Sinteza Părintilor bisericesti a fost una de exceptie, ei au reusit să încreștineze principalii termeni preluati si să exprime Revelatia divină prin mijloacele cele mai adecvate.

Todea Adina

Constiinta morală în cugetarea patristică (partea I)

Abstract

The following study tries to unravel the patristic theology of the moral conscience. The author presents the way in which Saint Athanasie the Great applies the theology of the trinity at the human being and then, she studies the varies of the concept of moral conscience at different Holy Fathers. The first part of the study below develops the idea of trinitarian structure of the moral conscience in relation with the notions of “mind” and “heart”.

1. Definirea termenului, limitele si posibilele extensii

Pentru început, am putea porni de la ideea că glasul Sfinților Părinți, ca un „organ dulce răsunător de Dumnezeu insuflat”, este el însuși conștiință a Bisericii, mărturie ce izvorăște din împreună viețuire în Hristos: „răul plin de apele harului”¹, la care suntem și noi chemați să fim părtași.

Termenul de conștiință, *συνειδησις*, ne descoperă în etimologia sa două particule sugestiv îmbinate, prepoziția cu dativ *συν* ce exprimă o împreună participare, și *ειδησεων*, expresie a unor cunoștințe și percepții

¹ Acatistul Sfinților Trei Ierarhi, *Acatistier*, Condac I, tipărit cu binecuvântarea Prea Sfințitului Iustinian, Episcop al Maramuresului și Sătmarului, 1996, p. 430.

dinamice², verbul $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\epsilon\upsilon\alpha\iota$, „a cunoaste”, fiind tocmai actiunea dinamică a perceptiei. Noul Testament foloseste termenul de $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\eta$ în mai multe locuri, de exemplu: la Evrei 10, 2 în sens de constiință a păcatului si la I Petru 2, 19 în sens de privire, respect. Există însă multe alte constructii semantice care au constituit baza pentru o teologie patristică a constiintei, precum: inimă - Matei 5, 8; II Cor, 4, 6 - „în inimile voastre să strălucească cunostinta slavei lui Dumnezeu pe fata lui Hristos”; ochii inimii - Efes. 1, 17-18 - „să vă lumineze ochii inimii ca să pricepeti”; „lumina care este în tine” - Matei 6, 23; mintea - la Luca 24, 45 - „le-a deschis mintea ca că priceapă”, Rom.12, 2 - „să vă schimbatii prin înnoirea mintii”.

¹ la Sfintii Părinti, folosirea termenului este rară, dar se reiau structurile semantice biblice de mai sus, îmbogățite cu noi simboluri si valente. Astfel, Sf. Atanasie vorbese despre „harul cuvântului”³, despre omul „văzător si cunoscător prin asemănare cu Dumnezeu”, care are „ideea vesniciei Sale”, ca „să se veselească si să vorbească cu Dumnezeu, trăind viață fericită, plăcută si cu adevărat nemuritoare”⁴. Constiinta ar fi partea ratională prin care omul se arată a fi „altceva decât cele ce se văd”, prin care „cugetă si înțelege cele mai presus de sine”, pentru că are „tiparul Înțelepciunii dumnezeiesti imprimat” si care „Se grăieste în noi”⁵.

Sf. Ioan Gură de Aur foloseste mai ales termenul de cuget, cugetare, care se descoperă în noi ca „judecător drept”, „cunostintă a binelui si răului sădită în firea noastră”, „constiinta a ceea ce trebuie să facă”, care-l deosebeste de animale”, „ochiul cel neadormit, care cunoaste tainele sufletului nostru”. El descoperă constiinta mai ales în dimensiunea ei judecătorească, de „acuzator puternic care ne biciuie sufletul, ne sfâsie inima si tăbăreste asupra noastră mai cumplit ca un călău”⁶.

² Christos Yannaras, *Persoană si Eros*, trad. Zenaida Luca, cuvânt înainte Mihai ăora, Ed. Anastasia, 2000, p.22.

³ Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, cap. VII, Scrieri, Partea I, în P.S.B. 15, trad. int. si note de Pr. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.O., Bucuresti 1987, p.98.

⁴ Idem, *Epistolele, Către Serapion*, cap VIII, Scrieri, Partea II, în P.S.B. 16, trad. int. si note de Pr. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.O., Bucuresti, 1988, p. 31.

⁵ Idem, *Cuvânt împotriva elinilor*, cap. XXXI, Scrieri, Partea I, în P.S.B. 15, trad. int. si note de Pr. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.O., Bucuresti, 1987, p. 65.

⁶ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Facere (II)*, Om. LIV, Scrieri, Partea a doua, în P.S.B. 22, trad., int., indici si note de Pr. Dumitru Fecioru, E.I.B.M.O. Bucuresti, 1989, p. 203.

Sfântul Vasile cel Mare vorbește despre „ochiul mintii”⁷, care ține de „rădăcina sufletului, întărită prin credința în Dumnezeu”⁸

Sf. Grigorie de Nyssa spune că „această putere de a cugeta, de a deosebi și cerceta lumea e înăscută în suflet. Dumnezeu Însuși cercetează tot universul și deosebeste binele de rău”⁹. Omul e „o oglindă vie ce se acomodează mereu cu ceea ce se reflectă în el”¹⁰, o oglindă dinamică pentru că între reflectarea binelui și reflectarea răului este o luptă permanentă¹¹, amestec de „dumnezeiesc și omenesc care să poată gusta din fericirea amândurora, atât din bucuria de a sta în legătură cu Dumnezeu, cât și din plăcerile pământesti”. Omul primește sfătuirea divină reflectată în sfatul interior¹², printr-o atingere permanentă cu prezenta dinamică a naturii divine¹³, transformată în chemarea de a participa la binele creației.

Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre o „ratiune naturală”, prezentă în fiecare om și miscată de Dumnezeu, care „aduce la cunoștința faptelor săvârșite greșit împotriva rânduielii firii, pe cel ce e în stare să simtă, adică pe cel ce are voința dispusă spre primirea gândurilor drepte ale firii”¹⁴. Această „ratiune naturală” din fiecare este miscată de Duhul

⁷ Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh. Corespondența (Epistolele), Epistola II*, Scrieri Partea a treia, P.S.B. 19, trad., int., note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornilescu și Teodor Bodogae, E.I.B.M.O., București, 1988, p. 117

⁸ Idem, *Omiliile la Psalmi*, Omilii la Ps. LXI, Scrieri Partea I, P.S.B. 17, trad. int. și note de Pr. Dr. D. Fecioru, E.I.B. M.O., București, 1986, p. 333.

⁹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Dialog despre suflet și înviere, Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale*, Scrieri Partea a-II-a, în P.S.B.30, traducere și note de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, E.I.B.M.O., București, 1998, p. 366.

¹⁰ Idem, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, cap. IV, Scrieri, partea I, în P.S.B. 29, trad. Pr. Dumitru Stăniloae și Pr. Ioan Buga, note Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, indici Pr. Ioan Buga, E.I.B.M.O., București, 1982, pag. 1.

¹¹ Idem, *Despre Fericiri*, Cuv. I, Scrieri, partea I, în P.S.B. 29, trad. Pr. Dumitru Stăniloae și Pr. Ioan Buga, note Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, indici Pr. Ioan Buga, E.I.B.M.O., București, 1982, p. 336.

¹² Idem, *Despre facerea omului, Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale*, Cap. II, Scrieri Partea a-II-a, în P.S.B.30, traducere și note de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, E.I. B. M.O., București, 1998, p. 21.

¹³ Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sf. Grigorie de Nyssa*, E.I.B.M.O., București, 1996, p. 28.

¹⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 4, în *Filocalia* vol. 3, trad. int. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, p. 49.

Sfânt, „ratiunea care judecă cele ce le-am făcut se miscă în noi ca într-un templu însufletit și viu și produce în noi o cântă proporțională cu greselile. Prin ea, Hristos, Dumnezeu Cuvântul ne lovește neconținut, pe noi care păcătuiam, având ca o frânghie împletită însăși conștiința noastră, împletită din gânduri și urmări neplăcute”.¹⁵

De la Diadoh al Foticeei aflăm despre conștiință că este spălată la botez și tensionează chipul dumnezeiesc din noi spre asemănarea cu Dumnezeu, prin împlinirea poruncilor. Ea crește prin dragostea de Dumnezeu și ajunge la acea simțire a minții, la vederea celor nevăzute și dumnezeiești.¹⁶

Sf. Simeon Noul Teolog vede în conștiință o deschidere spre lumină: „Sufletul își deschide gura conștiinței și prin această mică deschidere vede cerul și lumina strălucitoare”, iar „pe măsura în care poate firea să suporte, se obișnuiește cu aceasta și pătrunde minuni peste minuni, taine peste taine, vederi peste vederi”.¹⁷

Sf. Grigorie de Nazianz vorbește de „putina licărire a adevărului din viața de aici ca să văd și să sufăr strălucirea lui Dumnezeu”, așezată între „minte și simțire”, ca puternic vestitor al măreției Cuvântului. Prin ea, omul se descoperă ca „împărat al celor de pe pământ, împărțit de sus”. Conștiința e o „intuire a celor dumnezeiești care strânge ca un brâu acea parte a trupului din care se aprinde pofta și nu o lasă să colinde pe unde-i place”.¹⁸ Ea ne învață ca „un izvor ascuns, lampă în unghere pline de întunecime”.¹⁹ Sf. Ioan Scărarul o numește cunoaștere întrupată, „cunosțință sălășluită în ei prin luminarea dumnezeiască”²⁰, care se

¹⁵ Idem, *Ambigua, tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfintii Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, 74, în „P.S.B.” 80, trad. int. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.O, București, 1983, p. 191.

¹⁶ Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic*, în Filocalia I, trad., int. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993, p. 473.

¹⁷ Sf. Simeon Noul Teolog, *Întâta cuvântare morală*, Cap.10, în Filocalia 6, trad. int. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, 1997, p. 151.

¹⁸ Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări la Praznice Împărțitești*, Cuvântare la Sf. Paști, trad. și note pr. dr. Gheorghe Tilea, Ed. Harald, București, 2002, pp. 67-79.

¹⁹ Idem Sf. Grigorie de Nazianz, *Poeme dogmatice*, Poem I, Despre Tatăl, trad. și note pr. dr. Gheorghe Tilea, Ed. Harald, București, 2002, p. 133.

²⁰ Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcus*, Cuv. XXVI, în Filocalia 9, trad., int. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, E.B.M., București, 1980, p. 317.

transformă în „însotire, amestecare”²¹, iar Ava Dorotei se arată și mai explicit, dedicând un capitol întreg constiinței, pe care o analizează din începutul ei dumnezeiesc: „Când a făcut Dumnezeu pe om, a sădit în el ceva dumnezeiesc, ca un gând (cuget) mai fierbinte și luminos, având calitatea unei scânteii, care luminează mintea și arată acesteia deosebirea binelui de rău. Aceasta se numește constiință și ea este legea firii lui”, constiința a ceea ce suntem cu adevărat și a modului cum ne putem întări ființa și dobândi viața eternă pe seama ei.²² Sf. Teofan Zăvorâțul deosebeste acea „parte a duhului care arată ce este drept și ce nu este drept, ce este plăcut lui Dumnezeu și ce nu este plăcut. Arătându-le pe acestea, îl determină să împlinească cu hotărâre, iar apoi răsplătește împlinirea cu alinare și neîmplinirea cu remuscăre”²³.

Se remarcă în cele prezentate, două nivele de cuprindere a termenului, unul mai restrâns judecătoresc de cunoaștere a binelui și răului și de apreciere a faptelor, și unul mai larg care privește un bine și un rău existential, racordare la dumnezeiesc și omenesc și așezare pe un anumit făgăș al existenței. Sf. Atanasie fixează unitatea patristică între ontologie și morală. Existența este fundamental morală „nu poate să nu se miste deloc, fiind prin fire ușor miscătoare, se poate misca atât spre cele ce sunt (binele), cât și spre cele ce nu sunt (răul)”²⁴. Încă de la creație, raționalul existenței este energetic, însufletit, dinamicul dă viață onticului și îl susține. Acest dinamism ontologic a fost așezat de Dumnezeu prin cuvintele energetice²⁵ ale creației, care dau viață și susțin în continuare existența creației. E o împreună lucrare între Cuvântul care fixează modelele „frumusetile prototipice”²⁶, cum le numește Dionisie Areopagitul,

²¹ *Ibidem*, p. 412.

²² Ava Dorotei, *Diferite învățături de suflăt folositoare, Cap III*, în *Filocalia* 9, trad., int. și note de Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.O., București, 1980, pp. 471-507.

²³ Sf. Teofan Zăvorâțul, *Ce este viața duhovnicească și cum să te apropii de ea*, în Ion Vlăduță, *Mic dicționar de apologetică ortodoxă*, Ed. Bizantină, București, 2002, p. 21.

²⁴ Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, Cap. IV, op. cit., p. 34.

²⁵ Nikos Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, trad. Maricel Popa, Ed. Bizantină, București, 1997, p. 124.

²⁶ Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească și ierarhia bisericăscă*, cap. III, trad. și studiu int. de Cicerone Iordăchescu, postfată de *tefan Afloroaei, Ed. Institutul European, Iași, 1994, p. 98.

si Duhul Sfânt care dă viață, dinamizează. Sf. Ioan Gură de Aur vorbește despre modul în care s-a sălășluit în noi suflarea dumnezeiască si s-a făcut omul suflet „viu”, adică „activ” si împlinitor al suflării dumnezeiesti. Dumnezeu suflă si omul împlineste, suflarea punând stăpânire si asupra trupului, realizându-si lucrarea pe măsura ascultării, pentru că neascultarea pune stavilă „suflării” si aduce moartea.²⁷ Morala este ontologică, miscarea fundamentează ontologicul. Există tendinta de a interpreta morala, si deci si constiinta morală, pe exterioritatea împlinirii poruncilor, fără să cuprindă structura existentială care abia ulterior se manifestă în comportament, ηθος, în întelesul sârăcit de caracter, devine Ηθηκη stiintă a caracterului.²⁸

Definitia scolastică dată constiintei morale ar fi aceea de judecată actuală asupra onestității actiunilor mele concrete, asupra conformității unei actiuni determinate cu vointa divină ‘’. Apare conturată distinct si o constiintă psihologică, separată de cea morală, cea psihologică nu ar fi decât perceptia subiectului în sine însusi, fără referintă la moralitate²⁹, forma cea mai înaltă de reflectare a realității, proprie omului, iar constiinta morală ar fi o cunoastere a valorilor si datoriiilor, reflex al legii divine, prin aplicarea la un caz particular, concret, a unui principiu moral, deci un organ functional de interpretare, evaluare, decizie si directionare. Problema care se pune în fata acestei separări a constiintei psihologice de constiinta morală este dacă putem vorbi de posibilitatea existentei perceptiei umane fără nici o raportare la moralitate. După cum am văzut în teologia patristică existenta însăși este un fapt moral, si orice fapt moral este între „ a fi” (binele) si „a nu fi ‘’ (răul). Întreaga existentă a omului este pe dimensiunea moralității, cu atât mai mult procesele psihice ale cunoasterii, ale racordării la mediul de viață.

Astfel o definitie extinsă a constiintei morale ar fi aceea de tensiune a existentei, si vom vorbi despre stări de constiintă nu numai despre judecări

²⁷ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere (I)*, Scrieri, Partea I, în „P.S.B.” 21, trad. int. indici si note de Pr. Dumitru Fecioru, E.I.B.M.O., Bucuresti, 1987, p. 130.

²⁸ Christos Yannaras, *Persoană si Eros*, trad. Zenaida Luca, cuvânt înainte Mihai^aora, Ed. Anastasia, 2000, p. 274.

²⁹ René Carpentier, *Conscience in Dictionnaire de spiritualité, Ascetique et Mystique, Doctrine et histoire*, Tome 2, Ed. Beauchesné, Paris, p. 1549.

de constiință. Raportată la notiunea de chip al lui Dumnezeu, constiința este tocmai vibrația chipului, a demnității chipului care se dorește după asemănarea deplină. Constiința morală este o chemare a „cinstei de sus”, suntem chemați să fim „co-părtasi” ai iubirii de sus, este un dar făcut Eului nostru prin care să căutăm pe Dumnezeu ca fiind acel Tu dorit în chip absolut.³⁰ Sf. Ioan Gură de Aur arată că prin cuvântul chip trebuie înțeles „stăpânirea” asupra vietii, adică simț al nobletei.³¹ Această idee de stăpânire implică și responsabilitatea. Constiința morală este asezarea ființei pe dimensiunea libertății deci în responsabilitate, iar responsabilitatea îl arată pe om creat, în legătură cu o ființă liberă, superioară lui. De chip tine și apofatismul constiinței morale, chipul este și natură și har, avem ceva creat și ceva necreat în om, creatul aspiră spre necreat, chipul este asemănarea în potență iar asemănarea chipul în actualitate.³² Tensiunea chipului este treimică „Duhul iluminat de Duhul își fixează privirea asupra Fiului și în acesta contemplă pe Tatăl”³³. Sfântul Atanasie insistă pe caracterul ontologic constitutiv al „participării” chipului la ceea ce este dumnezeiesc, crearea înseamnă „participare” iar Sf. Grigorie de Nyssa afirmă înrudirea om-Dumnezeu. Chipul descoperă dorința întrupării, dorința lui Dumnezeu de a se face om și de a îndumnezei pe om. Sf. Atanasie dezvoltă afirmatia Sf. Irineu „Dumnezeu se face om pentru ca omul să se facă Dumnezeu”.³⁴ În constiință este prezentă vocația îndumnezeirii care străbate întreaga realitate umană, omul întreg, trup și suflet, de aici putem deduce o altă definiție extinsă a constiinței morale, aceea de dinamică ecstatică personală, situată pe dimensiunea libertății, și cuprinzând integralitatea umană.

Delimitări conceptuale

Pe dimensiunea interioritate-exterioritate-revelare, avem diferite asimilări ale constiinței cu notiunile patristice de inimă-minte-ratiune-cuget.

³⁰ Al. Schmemmann, *Euharistia-Taina Împărăției*, trad. Pr. Boris Rădulescu, Ed. Anastasia, 1993, p. 190.

³¹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere (I)*, op. cit., p. 102.

³² Pr. Dr. Ilie Moldovan, *Natura și harul în gândirea teologică a Sf. Vasile cel Mare*, în „Ortodoxia”, Anul XXXI, Nr. 1/ 1979, Ianuarie - Martie, p. 136.

³³ Idem, *Sensul duhovnicesc al înțelegerii Scripturii în concepția teologică a Sf. Vasile cel Mare*, în „Glasul Bisericii”, Anul XXXVIII, Nr. 7-8, 1979, p. 718.

³⁴ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, E.I.B.M.O., București, 1996, pp. 85-87.

Până la un punct, se constată chiar o sinonimie a termenilor. Cel mai adesea conștiința este identificată cu mintea ea fiind aspectul cel mai dinamic al vieții spirituale. Când este identificată cu inima prezintă aspectul mai de profunzime al intencionalității și intuițiilor, inima fiind centrul spiritului, partea cea mai adâncă și mai profundă, centrul sintetic al personalității locul întâlnirii omului cu Dumnezeu, unde harul „își scrie legile Duhului”³⁵, cum spune Sf. Macarie Egipteanul. Inima este chiar adâncul minții iar coborârea minții la inimă înseamnă regăsirea unei conștiințe duhovnicești, într-o relație mult mai strânsă cu harul. Astfel conștiința ca împreună cunoaștere a omului cu harul dumnezeiesc își descoperă în inimă centrul celor trei facultăți: cugetarea, voința și simțirea. Vom avea, prin pogorârea minții la inimă, unitatea între rațiune și sentiment, între lucrarea Fiului, ca izvor și susținător al cuvântului rațional, și lucrarea Duhului ca pulsație dinamică a sentimentului, a iubirii. Proeminenta Rațiunii (Fiului) în gândirea occidentală pare a fi o umbră a ereziei Filioque. Tensiunea, emoția dinamică este plasată în sfera inconștientului și pusă în opoziție cu conștientul rațional, în definiția psihologică a conștiinței apare aspectul de adaptare și capacitate de a te informa despre mediu, se pierde dimensiunea de profunzime conștiința este asimilată cu raționalul conștient și dialectic.

Din cugetarea patristică ne putem da seama că dimensiunea raționalului intuitiv și simțitor, conștiința de profunzime, există chiar și atunci când nu se poate exercita facultatea discursivă și logică. Nichifor din Singurătate spunea că inima este organul cugetării.³⁶ Cugetarea însăși are o dinamică a iubirii, este lucrarea care pune mintea în relație cu diferite obiecte sau subiecte, pentru a descoperi înțeleșurile lucrurilor, și aceste înțeleșuri sunt exprimate prin cuvinte. Dar există și o relație intuitivă și simțitoare cu realitățile create și mai ales cu cele necreate. Întreaga creație este, cum spune Sf. Atanasie „întipărită” de Înțelepciunea dumnezeiască, iar omul este „privitor al creației după înțelepciunea dată lui”.³⁷ Sf. Grigorie

³⁵ Pr. Ioan C. Tesu, *Omul- taină teologică*, Ed. Christiana, 2002, p. 125.

³⁶ Nichifor din Singurătate, *Cuvânt plin de mult folos despre rugăciune, trezvie și paza inimii*, în *Filocalia* 7, trad. int. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, 1999, p. 27.

³⁷ Sf. Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, cap. LXXXI Scrieri, Partea I, în „P.S.B.” 15, trad. int. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.O., București, 1987, p.323.

de Nyssa aseză la baza tuturor realităților pe Dumnezeu Cuvântul, ale cărui cuvinte s-au încorporat în toate lucrurile devenite continuturi ale sufletului, de aceea conștiinta va avea un aspect de intuiție, simțire, a presiunii lui spirituale³⁸.

Avem deci, un cuvânt pnevmatic interior și un cuvânt exterior îmbrăcat în „hainele de piele” ale istoricității și dialecticii. Tocmai aici stă universalitatea conștiinței morale, dincolo de aspectele culturale, dincolo de capacitățile funcționale, ale creierului în special, și ale trupului pe ansamblu. De aceea conștiinta morală e prezentă ca raționalitate dinamică așezată pe dimensiunea libertății din chiar momentul conceperii și articulării materialității, ca raționalitate plasticizată, într-un suflet constient.³⁹ Capacitatea rațională dialectică a conștiinței ține și de capacitatea creierului sau de integritatea organelor de simț⁴⁰, dar conștiinta morală este prezentă și în cazul nefuncționalității lor (de exemplu, la surdo-muți sau bolnavii mintali). Sf. Ioan Scărarul vorbea de aceea „simțire înțelegătoare” a ceea ce este bine și rău⁴¹, deci o cunoaștere în primul rând intuitivă nu discursivă, iar Sf. Simeon Noul Teolog vede în conștiință chiar un organ al vederii dumnezeiești.⁴² Această deschidere a conștiinței spre planul de existență al comuniunii trinitare, cheamă persoana umană să devină un partener al iubirii treimice și să-și organizeze toate nivelele existentei după acest model unificator suprem. „Constientizarea” deplină se poate realiza numai la acest nivel suprem al existenței personale, fără deschiderea spre iubirea treimică conștiinta este blocată pe diferite trepte ale alienării.

2. Fundamentul și lucrarea teandrică a conștiinței morale

Conștiinta morală are un fundament teandric, ea unește partea creată de aspirația spre necreat a chipului dumnezeiesc din noi, e un glas, o

³⁸ Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, Nota 106, la Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, Cap. V, *op. cit.*, p. 180.

³⁹ Idem, Nota 347 la Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, III *op. cit.*, p. 277

⁴⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, Cap. XII, Scrieri Partea a-II-a, în „P.S.B.” 30, traducere și note de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, E.I. B. M.O., București. 1998, p. 34.

⁴¹ Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, Cuv. XXV, *op. cit.*, p. 316.

⁴² Sf. Simeon Noul Teolog, *Întâia cuvântare morală*, 12, p. 168.

chemare dumnezeiască, ce vibrează în fărâma de cer și pământ a făpturii noastre. Sf. Atanasie vede o tainică dependentă teandrică între creat și necreat, creatul nu poate exista decât în relație cu necreatul, dar o relație în care este activ și creatul și necreatul. În templul făpturii sale omul îl simte pe Dumnezeu ca for suprem în fața căruia răspunde, dar se simte și pe sine, ca cel care trebuie să răspundă. Interfața discursivă a conștiinței poate să uite, să refuze și să arunce în „inconstient” dorul și aspirația după Dumnezeu dar chemarea dumnezeiască nu va dispărea niciodată din făptura omenească și tot întunericul lumii nu va reuși să înăbuse această mică fărâmă de lumină.

Teandrismul are două dimensiuni strâns unite: este și hristocentric și pnevmatofor. Teandrismul hristocentric, așa cum arată Sf. Atanasie tine de „părtășia” întregii creații la Cuvântul creator și susținător al vieții, dar se descoperă în mod deplin abia în lumina întrupării „Cuvântul vine în latura noastră nefiind departe nici înainte, căci nici o parte a zidirii nu a rămas goală de El.”⁴³ Omul a fost creat în conformitate cu întruparea, numai omul e capabil să fie ipostas al Cuvântului. Prin întrupare teandrismul conștiinței se întărește, numai Hristos ne face siguri de existența noastră, ca supremă Conștiință de Sine.⁴⁴ Ratiunea „împletită și concrecută”⁴⁵ cu fiecare creatură își găsește în Hristos conștiința ipostatică. În ipostasul Logosului se adună „rădăcinile” tuturor ipostasurilor umane în teandrismul unei intimități umane de intensitate divină.⁴⁶ Sf. Vasile cel Mare accentuează teandrismul pnevmatofor, Duhul este „în toate lucrurile în mod deplin și indivizibil de Tatăl și de Fiul”.⁴⁷ Participarea Duhului la conștiința noastră este limitată de noi, pentru că energiile divine sunt folosite prin mijloace omenesti „În comparație cu lărgimea inimii noastre Duhul înscrie în ea mai multe sau mai puține gânduri potrivit cu pregătirea de mai înainte a stării de curăție”. Energia divină se preface în lumină numai în

⁴³ Sf. Atanasie cel Mare, *Despre Întruparea Cuvântului*, Cap. VIII, p. 98.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 185.

⁴⁵ Idem, *Cuvânt împotriva elinilor*, Cap. XL., p. 76.

⁴⁶ Idem, *Trei cuvinte împotriva arienilor cuvinte împotriva arienilor*, Cap. XLVII, p. 213.

⁴⁷ Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, *Natura și harul în gândirea teologică a Sf. Vasile cel Mare*, p. 136.

cugetul iubitorului de înțelepciune. Numai Sfântul Duh e în măsură să descopere conștiinței izvoarele descoperirii de Dumnezeu. „Duhul cunoaște profunzimea lui Dumnezeu iar făptura primește prin El descoperirea tainelor”⁴⁸, ajungem la o cunoaștere a lui Hristos în lumina proiectată de Duhul în adâncul conștiinței noastre. Duhul Sfânt lucrează nesterea de sus, mintea care a reușit să se curățească de patimi „vede pe Duhul Sfânt în unire cu Fiul și cu Tatăl”⁴⁹. Colaborarea omenească e absolut necesară „pentru că cel ce vrea să fie ajutat de Dumnezeu nu-și părăsește datoria, și cel ce nu-și părăsește datoria nu e părăsit niciodată de ajutorul dumnezeiesc”⁵⁰, iar „dacă ne îngrijim de cele ale lui Dumnezeu și Dumnezeu se va îngriji de cele ale noastre și vom străbate în toată liniștea oceanul acestei vieți”⁵¹. Lucrarea conștiinței este teandrică, pe lângă harul de sus avem voința noastră de care se leagă virtutea și viciul⁵². Hristos învâluie și îmbracă până în adâncimile tainice ale inimii conștiința umană, care își păstrează cele două tendințe, cea proprie și cea a Duhului.⁵³

⁴¹ Sf. Grigorie de Nyssa arată amestecul de dumnezeiesc și omenească al procesului de cunoaștere a lumii, „harul dumnezeiesc înaltă pământescul din om și pătrunde prin toată lumea.”⁵⁴ De acest teandrisim depinde însăși existența noastră, de aceea Hristos s-a întrupat pentru noi, „care prin lipsa de voință ne-am stricat ființa”, pentru a se face om „ca noi, ca să aducă iarăși la ființă ceea ce ajunsese la ne-ființă”. Hristos aduce o nouă ancorare a noastră în adâncul existenței dumnezeiești, ancorând în sine firea omenească pe care a asumat-o⁵⁵.

Omul se descoperă ca o ființă centrată în afara ei și ekstatică în natura ei. Pe dimensiunea libertății teandrismul conștiinței descoperă o

⁴⁸ Pr. Dr. Ilie Moldovan, *Sensul duhovnicesc al înțelegerii Scripturii în concepția teologică a Sf. Vasile cel Mare*, pp. 717- 718.

⁴⁹ Sf. Vasile cel Mare, *Omilia XV*, Cap. II, P.S.B.17, p. 511.

⁵⁰ Idem, *Constitutiile ascetice*, Cap. IV, p. 474.

⁵¹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Facere*, (I), p. 165.

⁵² Idem, *Omilia la Facere*, (II), Omilia LIV, p. 203.

⁵³ Pr. Dr. Ilie Moldovan, *Aspectul hristologic și pnevmatologic al Bisericii după Sf. Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, Seria II, XX, nr. 9-10, 1968, p. 719.

⁵⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele Cuvânt Catehetic sau despre învățământul religios*, Cap. 21, „P.S.B.” 30, p. 317.

⁵⁵ Idem, *Despre viața lui Moise*, „P.S.B.” 29, p. 78.

libertate ontologică, ελευτερια, care se păstrează în măsura păstrării integrității morale și a conlucrării, această libertate depășește astfel liberul arbitru, προαιρεσις, specific stării de după căderea în păcat⁵⁶. Reluând ideea Sf. Irineu, că omul deplin primordial avea pe Duhul Sfânt, putem spune că Duhul este cel care plineste natura omului în adevărata ei specificitate, dând adevărata libertate.

Sf. Maxim Mărturisitorul subliniază existența în planul conștiinței a celor două vointe asociate dumnezeiască și omenească, în funcție de conlucrarea lor apare miscarea spre viață sau spre moarte. Două iubiri simultane se provoacă una pe alta, omul arată în sine pe Dumnezeu iar Dumnezeu ia chip de om⁵⁷. Cum spune Păr. Stăniloae, Sf. Maxim dă o interpretare ortodoxă la expresia „lucrarea teandrică” folosită de Dionisie Areopagitul, apărând cele două vointe în Hristos. Există o dublă miscare, un urcus (anabasis) al omului spre îndumnezeire susținut de coborârea (catabasis) a dumnezeiescului în omenesc.⁵⁸ Dumnezeu Însuși, cel mai presus de miscare se face pentru lume acțiune, ce mijlocește între început și tinta finală, în sânul lumii sunt ascunse ca forte efective energiile divine, care lucrează dinăuntru ca putere și din afară ca tintă.⁵⁹ Dumnezeu se descoperă ca „singura Ratiune a celor ce cugetă și sunt cugetate, singurul Cuvânt a celor ce grăiesc și sunt grăite, singura Viată a celor ce trăiesc și primesc viață, cauza, începutul și scopul ultim, sânul adânc și nedepărtat al întregului cosmos”⁶⁰.

Sf. Simeon Noul Teolog arată că dinamismul teandric al conștiinței „sălășluirea într-o curăție cunoscută și simțită a dumnezeirii celei în trei ipostasuri, în cei desăvârșiți, nu e împlinirea, ci mai degrabă începutul și cauza unei dorințe și mai puternice”⁶¹. Arhimandritul Sofronie comentându-l pe Sf. Simeon Noul Teolog ne descoperă că unirea celor

⁵⁶ Pr. Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 143.

⁵⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 7, pp. 70-87.

⁵⁸ Idem, *Mystagogia, cosmosul și sufletul chipuri ale Bisericii*, int., trad., note și studii de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.O., București, 2000, p. 10.

⁵⁹ Idem, *Cuvântul ascetic, Capete despre dragoste*, în Filocalia vol. 2, trad. int. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, pp. 19-21.

⁶⁰ Idem, *Mystagogia, cosmosul și sufletul chipuri ale Bisericii*, pp. 12-13.

⁶¹ Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capitole teologice și practice*, în Filocalia 6, p. 19.

doi, a lui Dumnezeu si a omului, e săvârșită prin vointa creatorului si în constiinta amândurora, Iisus Hristos fiind măsura deplină a tuturor lucrurilor dumnezeiesti si omenesti, fiinta deplină pe care o realizăm si noi în parte⁶².

Constiinta omenească este chemată să se ridice în planul chemării divine⁶³, prin acel „fiat”, care face ca vointa divină să devină propria mea vointă. De la început scopul omului a fost să unească firea creată cu cea nenecreată, dar realizarea deplină a acestei unități nu a fost posibilă decât prin întruparea Fiului, din acest moment deiformității omului îi corespunde omenitatea lui Dumnezeu.³¹ În străfundul său omul accede catafatic la prezenta lui Dumnezeu, dumnezeiescul este în mod paradoxal mai omenesc decât omenescul pur, iar Hristos este împlinirea umanului, spre care tinde constiinta alienată a fiecărei persoane omenesti, pentru că „Totdeauna, în toti Dumnezeu vrea să săvârșească taina întrupării Sale”.

3. Vocatia treimică a constiintei morale

O notiune care acoperă bine semnificatia constiintei morale este aceea de sfat interior. Suprema vocatie a constiintei este de a fi ridicată în „sfatul”, în dialogul interior al Sfintei Treimi, suprema existentă dialogică si iubitoare.⁶⁴ Omul este după chipul Fiului, dar si după chipul Sfintei Treimi, iar această comuniune de model trinitar din planul constiintei are ca reper Întruparea, prin care a avut loc coborârea Treimii în lume de la Tatăl prin Fiul, în Duhul Sfânt, căreia îi corespunde si înălțarea zidirii către Sfânta Treime în Duhul Sfânt prin Fiul în Tatăl.

Caracterul dialogic este descoperit în structura relatiilor eu-tu, dar si prin dialogul interior, dualitatea interioară⁶⁵ care se actualizează deplin în legătură cu un altul exterior. Întreaga existentă creată are la bază chemarea

⁶² Arhim. Sofronie, *Rugăciunea-experienta Vietii Vesnice*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, pp. 31-33.

⁶³ Nicolae Mladin, *Prelegeri de mistică ortodoxă*, Ed. Veritas, Târgu Mures, 1996, p. 32.

⁶⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1987, p. 21.

⁶⁵ Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, Cap. XL, p. 76.

la viață prin cuvânt, cuvintele energetice⁶⁶ care susțin în continuare existentă. Cum spune Sf. Atanasie, omul are în mod special „harul cuvântului”, căci prin el cuvântul se revelează ca un alter ego după chipul Fiului.⁶⁷ Fiul Însuși este Conștiința de sine a Tatălui „Tatăl se privește în Chipul Său și se bucură de El” Comentând acest text Păr. Stăniloae spune că⁶⁸, la fel cum Dumnezeu nu putea fi lipsit de conștiința de Sine, într-o singurătate monopersonală, și omul prin conștiința de sine se află oarecum într-un dialog cu sine, e scos din singurătatea ebsolută, care e egală cu inconstiența. Pe om conștiința îl muștră pentru faptele rele aproape ca o persoană, îl face să se bucure de faptele bune ca de ale altei persoane, reprezintă gândul la ce ar spune alte persoane despre el, implică legătura cu alte persoane și în cele din urmă cu persoana supremă, e un loc al întâlnirii, un spațiu al iubirii. Omul este creat ca ființă constientă având părtașie cu iubirea intratreimică. Fiul dă întărirea supremă alterității omenesti, se descoperă ca fundament al binelui, prin binele suprem dat de comuniunea Tată-Fiu, și ne dă nouă, prin întrupare, întărirea binelui omenesc, ca aspirație spre comuniune și dragoste.⁶⁹ Persoana omenească se realizează pe sine prin iesirea ecstatică din sine, în faptul relației. Iar această dinamică a persoanei este tocmai conștiința morală⁷⁰. Unirea dintre noi e dată de unirea Tată -Fiu, iar harul este iubirea Tată-Fiu în Duhul Sfânt⁷¹, astfel Duhul ia locul cel mai intim din noi și ne așază pe dimensiunea iubirii. Ne facem părtași voii dumneze-iesti primind glasul lui chemător spre iubire. Însăși voia lui Dumnezeu se descoperă în noi ca sfat la care suntem chemați să ne facem părtași⁷². Sfătuirea-voia divină ca manifestare energetică se reflectă în sfatul interior al creației.

Sf. Vasile cel Mare ne arată elanul infinit și vesnic dat naturii umane de har. Iubirea ca act și realitate în Dumnezeu e imprimată creaturilor⁷³ prin energiile divine „pogorâte ale Duhului Sfânt. „Numele divine” nu

⁶⁶ N. Matsoukas, *op. cit.*, p. 124.

⁶⁷ Sf. Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, Cap. XLII, p. 278.

⁶⁸ *Ibidem*, Cap. XX, p. 180.

⁶⁹ *Ibidem*, Cap. XXXV, p. 198.

⁷⁰ Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 21.

⁷¹ Sf. Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, Cap. XLII, Note, p. 278.

⁷² *Ibidem*, Cap. LXI, Note, p. 393.

⁷³ Pr. Conf. Ilie Moldovan, *Natura și harul în gândirea Sf. Vasile cel Mare*, p. 75.

sunt vorbe goale, prin ele Dumnezeu își comunică prezenta în conștiința celui pregătit, iar această lucrare se aude ca un glas. „Se numeste” pe sine cu ajutorul facultăților omenesti. „Tainele care se vestesc prin minte își au obârșia sus ca și când mintea omului ar primi un sunet prin Duhul”⁷⁴ Marele glas al Evangheliei se descoperă ca un tunet în suflet după botez, dar nu într-un suflet slab și molatec ci într-unul care lucrează cu tărie binele.⁷⁵ Toate cuvintele care-i vin omului prin rațiunile lucrurilor și prin comunicarea mai directă a revelației sunt un apel ca să răspundem Cuvântului dumnezeiesc.⁷⁶ Acest apel, acest glas, transpare, și prin rațiunea ucisă de păcat și e auzit de noi. Cuvântul Întropat, cuvânt suprem revendicator are puterea de a învia cuvântul, răspunsul nostru responsabil, „Când învie Logosul în noi produce virtutea și cunoștința”.⁷⁷ Acest cuvânt revendicator ne așază în responsabilitate. Responsabilitatea ne arată că suntem liberi în răspunsul nostru dar totuși obligați să răspundem, fie chiar prin negație. Omul este responsabil pentru că este chemat să răspundă în acest dialog al conștiinței, pe care Dumnezeu îl poartă cu noi prin cuvântul nostru interior, personalizat, prin cuvintele altor persoane aflate în acest exercițiu al responsabilității, și chiar prin cuvintele nepersonalizate ale cosmosului care se vrea cunoscut în noi.

Sf. Ambrozie spunea „Cu aproapele tău, unul ca tine, poți să discuți, ba chiar să te scuzi dacă te acuză, dar lui Dumnezeu trebuie să te mărturisești... Dumnezeu chemându-l pe Adam pe tine te chema: „Omule unde ești?”⁷⁸ „Cuvântul lui Dumnezeu face sufletul să trăiască, iar conținutul lui este hrana ce-l satură”⁷⁹, pentru că „cuvintele Tale au intrat și au crescut, făcând din mine un om al nădejdi”⁸⁰.

Pentru Sf. Ioan Scărarul, plânsul este dialogul nevăzut al mărturisirii și cererii iertării⁸¹, numai prin golirea, kenoza de orice independentă, se

⁷⁴ Idem, *Sensul duhovnicesc al înțelegerii Scripturii în concepția teologică a Sf. Vasile cel Mare*, p. 717.

⁷⁵ Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile la Psalmi*, Ps. XXVIII, Cap. III, p. 227.

⁷⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, p. 78.

⁷⁷ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua 143*, p. 325.

⁷⁸ Sf. Ambrozie, *Viu va fi sufletul meu, (comentariu la Psalmul 118)*, trad., adaptare, int.Pr. As. Un. Drd. Constantin Necula, Ed. „Oastea Domnului”, Sibiu, 2000, pp. 24-25.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 38.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 65.

⁸¹ Sf. Ioan Scărarul, Cuv. VII, *op. cit.*, p.164.

poate ajunge la o relație deplină, dialogul presupune ascultarea. Pentru a auzi glasul dumnezeiesc trebuie să ne așezăm într-o smerenie, să depășim egoismul mândriei, să-l socotim pe Dumnezeu ca pe un Altul, nu ca identic cu propriul nostru eu. Dumnezeu ne grăiește prin altul de aceea să nu lepădăm niciodată judecata și sfatul aproapelui. „Toti câți voiesc să cunoască voia lui Dumnezeu sunt datori să o omoaie întâi pe a lor.”⁸² Astfel conștiința e întotdeauna interpersonală suntem trasi la răspundere de altcineva, cu cât simțim mai accentuat pe Dumnezeu care ne vorbește simțim mai tare această răspundere, omul e o ființă dialogică și când e singur, pentru că are pe cineva înăuntrul său.⁸³

Glasul conștiinței, ca o „chemare lină”, o auzi că vine dinăuntrul tău și totuși dincolo de tine, pentru că vine de la Dumnezeu. E un dialog al privirii „un ochi dublu”, cu care Dumnezeu vede pe om și omul vede pe Dumnezeu. Noi simțim „o chemare duioasă prin glasul lui”, dar „larma vieții și gâlăgia grijilor desarte, strigă oamenilor în urechi nevoile lor pământesti mai tare decât le strigă glasul trebuinței lor vesnice”, de aceea Dumnezeu ne cheamă uneori prin neazuri „ca un cuvânt mai aspru ce ne silește să-l căutăm”.⁸⁴

În acest exercițiu al responsabilității cosmice mă simt dator față de starea lumii întregi, dar numai în măsura în care răspund lui Dumnezeu care întărește simțul responsabilității mele. Dimensiunea iubitoare, ecstaterică, a persoanei mele se întărește prin dragostea divină, care, așa cum spunea Dionisie Areopagitul, este ecstaterică prin excelentă, pentru că „erosul divin nu permite ca îndrăgostitii să-și aparțină lor însisi ci celor pe care-I iubesc”. Avem o sete nesăturată de dialog, de relație, ca reciprocă renunțare la sine și dăruire de sine.⁸⁵ Chiar și revelația și mântuirea le primim tot pe această cale, a dialogului, a relației, cu Dumnezeu cel întrupat. Întreaga realitate a lumii, ca manifestare a logosului cosmic, presupune persoana umană ca al doilea termen al relației

⁸² *Ibidem*, Cuv. XXVI, p. 348.

⁸³ *Ibidem*, Cuv. XXVII, p. 380.

⁸⁴ *Ibidem*, Cuv. XXVII, p. 380.

⁸⁵ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, trad. Nicolae A. Erban Tanasaca, Ed. Anastasia, 1996, p. 125- 131.

dialogice, si ne cere să depășim conventionalitatea folosirii lucrurilor⁸⁶. Conștiinta este singura care poate depăși distanța naturală între om și Dumnezeu, forța ei este forța iubirii, dacă Dumnezeu este iubire și omul este iubire, așa cum se descoperă prin conștiinta lui, manifestare a unei iubiri indestructibile, care ne pune în relație cu noi înșine și cu lumea întreagă, punându-ne în relație cu Dumnezeu.

4. Continutul treimic al conștiinței: ratiune, voință, sentiment

Așa cum arată Sf. Grigorie Palama unitatea minții devine treimică „atunci când se întoarce la sine și se ridică prin sine la Dumnezeu”⁸⁷, numai omul a fost făcut după Chipul Cel în trei ipostasuri: minte, cuvânt și duh dătător de viață, care dă viață trupului cu care e unit (îngerii au numai minte și cuvânt).⁸⁸ Mintea ar ține de Tatăl, care naște pe Fiul, Ratiunea, Cuvântul, și purcede pe Duhul, ca duh al iubirii „dragostea înțelegătoare”, care este din minte, și se află în cuvânt, și totodată cuvântul și mintea sunt în duh.

Sf. Ioan Damaschin spune că sufletul este „rational și gânditor”⁸⁹, arătând cele două energii paralele ale sufletului: mintea și ratiunea. Mintea numită de Sf. Părinți inimă se află în relație cu Dumnezeu, împărtășindu-se din energiile dumnezeiești. Din ea se naște și mintea-ratiune, ca energie ce formulează și exprimă experiențele minții-inimă și se revelează prin cuvânt. Tot din mintea inimă purcede și duhul omului care însufletește trupul și se revelează prin dinamica sentimentelor, prin puterea de a dori și puterea irascibilă. Această diviziune apare și la alți Părinți care vorbesc despre nous și psyhe, care cuprinde pofta și iutimea⁹⁰, Sf. Grigorie de Nyssa distinge între puterea rațională, puterea de a dori, și puterea irascibilă.

⁸⁶ Idem, *Persoană și Eros*, p. 261.

⁸⁷ Sf. Grigorie Palama, *Despre Sfântul Duh*, în Mitropolitul Hierotheos Vlachos, *Psihoterapeutică Ortodoxă - Ținuta Sfinților Părinți*, Editura Învierea, Arhiepiscopia Timisoarei, 1998, p. 138.

⁸⁸ *Tomul Aghioritic*, Cap.37, în *Filocalia*7, trad. int. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, 1999, p. 442.

⁸⁹ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. de pr. Dumitru Fecioru, Ed. Scripta București, 1993, p.127.

⁹⁰ Tomas Spidlik, *Spiritualitatea răsăritului creștin, manual sistematic, vol. I*, Ed. Deisis, Mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1993, p. 123.

Mintea-inimă este cea care vede limpede lucrurile, este ochiul sufletului, aici este sediul deciziei, al intentionalității, și deci directionarea vointei. Ratiunea este cea care formulează și exprimă cele văzute, iar sentimentul este cel care dinamizează și transformă cugetarea în convingeri puternice, așezându-le în voință și întărind vointa. Când mintea-ratiune (constiința discursivă, empirică), părăsește mintea-inimă (constiința intuitivă, a chipului), retrăgându-se de la fata lui Dumnezeu, se îmbolnăvește și moare și întreg sufletul odată cu ea.⁹¹ De aceea Sf. Părinti vorbesc de retragerea minții în inimă, pentru ca mintea-inimă curățită să vadă în ea oglindită frumusețea și slava lui Hristos, strălucind din ce în ce mai clar. Vocația constiinței este hristologică și pnevmatoforă. Modelul treimic explică taina omului dar avem o treime a energiilor nu a ipostasurilor.

Ratiunea sau facultatea de a raționa, numită și cuvânt al omului, revelează legătura minții cu Dumnezeu. Căderea, ruperea legăturii cu Dumnezeu, a dus la îmbolnăvire la divizarea minții, la îndepărtarea minții-ratiune de mintea-inimă. A apărut o aroganță a rațiunii, care a subjugat cuvântul siesi. Mintea-inimă s-a divizat și ea între o centralitate originală și un nou centru al eului empiric. Această nouă centralitate empirică naste o rațiune izolată de legea divină, orgolioasă, proclamându-se pe sine măsură a tuturor lucrurilor, principiu divin absolut (de la autonomizare la idolatrizare), iar apoi sălășluiește realitatea demonică a falselor valori. Mintea care a uitat de cunostința adevărată se luptă pentru cele potrivnice ca pentru unele ce-I sunt de folos”.⁹²

Sf. Grigorie Palama ne spune că acel cuvânt sădit de Dumnezeu în mintea noastră, cuprinde în sine toate cuvintele, ca o cunostință adevărată, virtuală mereu actualizată⁹³, în chemarea de a străbate de la percepția lucrurilor la rațiunile lor. Judecata rațională din etapa făptuirii virtuoză are ca treaptă superioară înțelepciunea, ca înțelegere intuitivă și globală a tuturor în care decizia este usoară.⁹⁴ Cuvântul interior se îmbracă în formele

⁹¹ Mitropolit Hierotheos Vlachos, *op. cit.*, p. 141.

⁹² Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreaptă din fapte*, în Filocalia I, trad., int. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993, p.321.

⁹³ Sf. Grigorie Palama, *Despre rugăciune, Despre sfânta lumină*, în Filocalia 7, trad. int. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, 1999, p. 441.

⁹⁴ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua 170*, p. 341.

materiale si spirituale ale unei limbi, deci si cuvântul implică trupul, structurarea prin trup a unui sens ce capătă forma unui limbaj, limbajul verbal nu e decât modelul vibrator al corzilor vocale pentru a codifica spatiul universal al sensurilor.

Vointa o legăm mai mult de mintea-inimă, si ea reprezintă ca si inima elementul sintetic al persoanei, sinteză a experientelor individuale si manifestare a intentionalității, a ideilor volitive ce întemeiază existenta după modelul ideilor energetice dumnezeiesti, împreună lucrare a Fiului si a Duhului Sfânt.⁹⁵ Dionisie Areopagitul numeste ideile-vointă dumnezeiesti: modele, predeterminări, care prestabilesc moduri felurite de dinamizare energetică, trepte inegale dinamizate de iubirea divină si răspunzând acestei iubiri după măsura firii fiecărei făpturi. Aceste idei vointă-divină cheamă la conlucrare vointele create, iar conlucrarea cheamă înspre îndumnezeire. Astfel constiinta trăieste prin mintea-inimă, sediu al vointei, tensiunea dinamică a îndumnezeirii, ca o tensiune a iubirii prin care Dumnezeu ne atrage spre El.⁹⁶

La Dumnezeu nu există o opozitie între fiintă si vointă, asa cum se întâmplă în cazul omului când vointa se opune existentei, separându-se de Dumnezeu.⁹⁷ Vointa tine de fiintă, vointa în fiinta ei este chiar vointa de a exista, această vointă a fost asezată de Dumnezeu în fiintă si nu poate dispărea niciodată, de aici vesnicia sufletelor. Vointa tine de fiintă pentru că tine de prezenta dumnezeiască, fiinta este chiar prezenta dumnezeiască, suflarea lui rationalizantă si dinamizantă (ratiune si sentiment). Vointa ca dinamism interior însoteste si ratiunea si sentimentul. Reprezintă si aspectul dumnezeiesc al neconditionării si pe cel omenesc, temporal si spatial, al trecerii de la o stare la alta, astfel vointa sustine istoricitatea omenească. În Hristos vointa ca istoricitate a trecerii de la o stare la alta se întăreste în mod deplin, ca vointă a vesniciei, prin neschimbabilitatea vointei divine. În istoricitate apare memoria ca manifestare a neschimbabilității, în eu cel de azi sunt si cel de ieri si uneori pot descoperi si pe cel de mâine. Vointa temporal manifestată

⁹⁵ N. Matsoukas, *op. cit.*, p. 176.

⁹⁶ Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. pr. Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, 1998, p. 86.

⁹⁷ Sf. Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, Cap. LXI, p. 393.

constituie memoria, legătura clipelor existentei, iar vointa spatial manifestată constituie fapta. De fapt spatialitatea si temporalitatea sunt strâns unite, spatiul este perceput în timp si timpul în spatiu. Fapta tine de memorie si memoria de faptă. Vointa spatială si temporală dinamizează ratiunea-cuvânt si ratiunea-sentiment, pentru că le însoteste permanent vointa de a fi, de a exista, si mai ales vointa de a exista spre ceva, vointa sustine sensul existentei miscă spre ceva, spre un scop. Vointa miscă spre relatie, pentru că se împlineste în dinamismul relatiei, atât în interioritatea cât si în exterioritatea constiintei.

Sf. Ioan Damaschin arată că după căderea în păcat s-a păstrat acea vointă-existentă, care doreste ceea ce este conform firii. Avem voirea $\theta\epsilon\lambda\epsilon\sigma\iota\varsigma$, prin care se afirmă existenta, si vointa naturală $\tau\epsilon\lambda\eta\mu\alpha$, expresie făptuitoare a voinții. Pe lângă acestea mai există o voințe-vointă $\delta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$, ratională⁹⁸, care tinteste spre un anumit scop deliberând, examinând si judecând dacă e bun sau rău. Mintea prin vointă se orientează, apoi amplifică orientarea, iubind-o, preferând-o, angajându-se si rational si pasional, deci formulează o opinie pe care o preferă, în cele din urmă declansează impulsul spre faptă. Mântuitorul nu a avut o vointă de felul acesta supusă opiniei, preferinței, deliberării, ci o vointă existentă unitară, simplă, sustinând astfel libertatea ca existentă deplină.⁹⁹

^ai Sf. Maxim consideră că tocmai nevoia de a alege este o imperfectiune, liberul arbitru e mai degrabă o lipsă decât o independentă, din intuitivă vointa ajunge discursivă, dar pentru cel desăvârșit vointa urmează imediat binele, dincolo de optiune.¹⁰⁰ Faptele cele mai libere sunt cele în care nu există optiune, oscilatia nu poate fi decât între fiinta propriei realizări si neant.

Divizarea mintii-inimă a dus si la divizarea vointei, într-o multime de tendinte, uneori chiar contradictorii, după multimea de scopuri, false valori care tensionează constiinta, fie false valori spirituale, fie false valori simtuale, pe linia împlinirii binelui fizic, pasional. Pe linia temporalității memoria aduce haosul pulsional al experientelor din trecut, care directionează manifestările actuale ale vointei, limitându-I libertatea. Poate

⁹⁸ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 82.

⁹⁹ V. Lossky, *op. cit.*, p. 111.

¹⁰⁰ P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 79.

exista o voință bună a intenției, pentru că se păstrează libertatea absolută a primei mișcări teandrice a voinței, dar voința faptică acțională se poate împotmoli în istoria pietrificată a unor rele intenții anterioare, de aici necesitatea curățirii și întăririi voinței, prin exercitiul faptic al ascezei.

Dimensiunea afectivă. Pofta și iutimea. După cum am văzut în epoca patristică sufletul era împărțit în două: $\nu\upsilon\upsilon\sigma$ partea superioară rațională (cum am văzut cu cele două dimensiuni minte-inimă și minte-ratiune), și o parte iratională care cuprinde alături funcțiile vitale facultățile iutimii și poftei $\theta\upsilon\mu\kappa\omicron\nu$ (partea irascibilă, iutimea) și $\epsilon\pi\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\kappa\omicron\nu$ (partea doritoare, poftitoare)¹⁰¹, puterea rațională, puterea de a dori și puterea irascibilă, cum spune Sf. Grigorie de Nyssa.¹⁰²

Aceste dimensiuni energetice ale poftei și iutimii sunt apreciate în general prin aspectul lor depreciat de după căderea în păcat, fiind puse pe seama aplecării spre animalitate. Dar totuși la origine putem descifra dimensiunile lor spirituale, legate de starea creaturală a omului. Mânia și plăcerea nu pot caracteriza firea dumnezeiască¹⁰³, tin de aspectul nostru material creat și poartă povara materialității. Ca elan al duhului putem aprecia pofta, ca pe un eros creatural, stare a creaturii în aspirație spre Creator, spre a scăpa de neant, vocație spre transcendent,¹⁰⁴ eros original¹⁰⁵, impuls, atracție divină. Acest eros original caracterizează orice făptură și în mod special pe om, ca ființă ce primește pecetea iubirii intratreimice, energia necreată a harului, centrată ipostatic. Acest eros nu va dispărea nici după schimbarea creatului adusă de parusie, pentru că Dumnezeu sporește la infinit, prin împărțăsiere, dorința celor ce gustă din El, cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul.¹⁰⁶

Tot Sf. Maxim definește plăcerea ca sfârșit al lucrărilor naturale, astfel că, așa cum comentează Păr. Stăniloiaie, și starea de îndumnezeire se poate spune că e o stare de plăcere întrucât au ajuns la capăt lucrările naturale care obolesc ființa umană, nepățimire pățimită ecstatic, pentru

¹⁰¹ Tomas Spidlik, *op. cit.*, p. 188.

¹⁰² Pr. Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 85.

¹⁰³ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, Cap. VIII, p. 55.

¹⁰⁴ Pr. Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 158.

¹⁰⁵ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 124.

¹⁰⁶ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua 7*, p. 90.

că se păstrază activitatea într-o pasivitate ce pătimeste dinamica harului. Bucuria o definește în funcție de dimensiunea temporalității, „ca una ce nu are nimic opus nici în trecut nici în viitor, nu cunoaște nici tristetea pentru trecut și nu așteaptă cu frică nici săturarea viitoare”, așa cum se întâmplă după căderea în păcat¹⁰⁷ Bucuria este o învesnicire a împlinirii dorinței în plăcerea dumnezeiască.

Iutimea vine să dea tensiune erosului prin permanenta depășire de sine. Iutimea o descoperim în tensiunea miscării. Tensiunea miscării este și o tensiune a ascultării, cum spunea Sf. Ioan Gură de Aur, omul „se teme” de porunca lui Dumnezeu și de pedeapsa ce o va primi, dar n-a mai vrut să rămână „în hotarele ei”¹⁰⁸. Tensiunea miscării „asa cum arată Sf. Atanasie”, a fost imprimată firii umane la creație, ea „nu poate să nu se miste deloc, fie spre cele ce sunt, fie spre cele ce nu sunt”¹⁰⁹.

„Este în firea minții mânia împotriva patimilor”¹¹⁰. Funcționarea naturală a mâniei este de a lupta împotriva demonilor, a gândurilor insuflăte de ei și de lupta pentru virtuți. Firea irascibilității, este de „a lupta”, de a susține dorința și împlinirea plăcerii după cele dumnezeiești, în sensul ei neperversit de aceea nu va dispărea nici la cei desăvârșiți.¹¹¹ Cum spune Sf. Vasile cel Mare, mânia se face aliatul rațiunii împotriva păcatului, ea este nervul sufletului care dă putere pentru faptele bune și care te ține departe de rău. Diadoh al Foticeei consideră că mânia dreaptă virilizează sufletul, se transformă în virtutea bărbăției”¹¹². Dacă prin partea poftitoare conștiința caută iubitor binele, prin partea irascibilă se separă cu bărbăție de neființă și moarte.

Sf. Maxim analizează felul în care aceste două puteri sufletesti s-au perversit odată cu căderea în păcat și au devenit afecte. Ele tin cu totul de fire, nefiind condamnabile, dar au „odărlit după cădere, pătrunzând în

¹⁰⁷ *Ibidem*

¹⁰⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere (I)*, p. 180.

¹⁰⁹ Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, cap. IV, p. 34.

¹¹⁰ Isaia Pustnicul, *Despre paza minții în 27 de capete*, în *Filocalia I*, trad., int. si note de Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993, p. 479.

¹¹¹ Ieromonah Gabriel Bunge, *Mânia și terapia ei după Evagrie Ponticul, sau vinul dracilor și pâinea îngerilor*, trad. și cuvânt înainte de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 53.

¹¹² *Ibidem*, pp. 190-191.

partea mai puțin rațională a firii”, în sistemul vegetativ, transformându-se în povară și neputință.¹¹³ Prin ruperea de Dumnezeu și autonomizare omul și-a îndreptat spre simtualitatea trupestă puterea doritoare, împlinită de acum în plăcerile trupesti, iar iutimea a asociat-o tot simtualității, susținând plăcerea prin fuga de durere. Astfel conștiința și-a ales criteriile binelui și răului fizic: plăcerea și durerea. Înțelepciunea lui Dumnezeu asociază acestor puteri pervertite, ca o putere vinde-cătoare, coruptibilitatea trupestă, legea morții, profund înrădăcinată în trupul nostru, care limitează dorința furioasă a sufletului spre cele simțuale, pedeapsă și binefacere în același timp.¹¹⁴ Senzualitatea, căutarea plăcerii simțuale, afectează fundamental pe omul căderii în păcat, sufletul și-a întors puterile spre nimicul materiei, subordonându-le trupului iar trupul negăsind viață în suflet, se întoarce spre cele materiale din afară și se face poartă de intrare pentru toată stricăciunea lumii. Trupul își descoperă viața în afara lui Dumnezeu ca moarte, fragilitatea lui fizică opune plăcerii pervertite durerea. Astfel iutimea ca separare de moarte, acționează, în mod paradoxal, tocmai prin moartea fizică, prin durerea fizică, ca separare de moartea spirituală și de plăcerea pervertită. Iutimea își găsește în durere și moarte posibilitatea de separare de stricăciunea lumii. Această iutime acționează și prin durerea fizică și prin durerea spirituală a muștrării. Moartea este tocmai maxima muștrare a conștiinței, aplicată trupului. Autoagresiunea conștiinței morale vrea să separe răul pătruns în eul căderii, muștrările, remuscările, au astfel o mare forță curățitoare.

Din cele două dimensiuni afective se nasc apoi prin amestecare și inter-relationare, întreaga paletă a afectivității omenesti, care nu se găsește niciodată într-o stare de indiferență morală, e nevoie de o orientare permanentă a ei, dată de voință, de intentionalitatea minții-inimă.

Rusinea este muștrarea resimțită ca un sentiment acut al neîmplinirii, semn al nemulțumirii pentru viața de acum și indiciu că omul este făcut pentru o viață superioară. În rusine avem descoperirea dureroasă a

¹¹³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistică Bisericii Ortodoxe*, vol. I, Ed. Deisis, Mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1993, p. 75.

¹¹⁴ Hans Urs von Balthasar, *Liturgie Cosmique- Maxime le Confesseur*, Aubier, Editions Montaigne Quai, Conti no. 13, Paris, 1947, p. 136.

¹¹⁵ Arsenie Boca, *op. cit.*, p. 132.

neconcordantei dintre ceea ce ar trebui să fim și ceea ce suntem. Două sentimente puternice sporesc tristetea și durerea omului căzut, sentimentul rămânării pe dinafară de armonia superioară a lumii spirituale și refuzul de a accepta condiția de mizerie.¹¹⁵

Musturarea conștiinței, descoperă că omul și după cădere nu rămâne străin „sfatului dumnezeiesc”¹¹⁶. Rusinea este o orientare a iutimii asupra ta însăși, asupra goliciunii tale, semn al rușinii de viața adevărată, pentru a o desființa.

Dumnezeu înfrățește strâns plăcerea și bucuria cu durerea și necazurile, ca un frâu educativ. Apare întristarea ca „simțire dureroasă a lipsirii de cele ce ne veselesc”,¹¹⁷ pentru că numai binele este înșotit de o veselie statornică și netrecătoare. Plânsul pentru păcate este o simțire a lipsei intimității lui Dumnezeu, și manifestă setea după infinitatea lui Dumnezeu. „și plânsul și rusinea pot fi pervertite, pot fi cauzate de lipsa unor lucruri materiale sau de „ciudă” că am fost jigniti, atunci când suntem iubitori de slavă desartă. Acest plâns arată o conștiință pervertită ce vibrează la falsele valori. Pentru cei ce trăiesc în Hristos singura întristare este păcatul și suferința altora pentru păcat. Numai durerea care se naște din dragoste de Dumnezeu este curată și numai ea se potrivește cu starea firească a conștiinței, și numai ea cunoaște măsura până la care putem să ne întristăm.”¹¹⁸

Sf. Ioan Scărarul ne îndeamnă când suntem mușcați de musturări să ne aducem aminte de păcatele noastre până ce Dumnezeu „le va șterge și va prefăce durerea ce ne mișcă în bucurie”¹¹⁹. Astfel plânsul este „acul de aur al sufletului”, „străpungerea lui este un chin neînțecat al conștiinței, care pricinuieste înprospătarea focului inimii, prin mărturisirea minții”¹²⁰, și „apa lacrimilor spală murdăria păcatelor”. Cel ce îmbracă plânsul fericit și plin de har cunoaște și „râsul duhovnicesc”. Aceste lacrimi

¹¹⁶ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Psalmi*, (I), p. 183.

¹¹⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre Fericiri*, Cuv. III, Scrieri, partea I, în P.S.B. 29, trad. Pr. Dumitru Stăniloae și Pr. Ioan Buga, note Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, indici Pr. Ioan Buga, E.I.B.M.O., București, 1982, p. 350.

¹¹⁸ Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 209.

¹¹⁹ Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcus*, Cuv. IV, p. 104.

¹²⁰ *Ibidem*, Cuv. VII, p. 164.

nasc frica cea bună a sufletului, frica de moarte, dar si aceasta este depășită atunci când muștrarea încetează iar „din bucuria fără sfârșit, ajunsă la sfârșit, răsare floarea dragostei cuvioase”.¹²¹

Mustrările de constiință lucrează chiar si când nu sunt luate în seamă, chiar dacă ni se pare că omul lucrează păcatul fără opreliști interioare. Mustrările si sanctiunile autopunitive pot urma o cale organică prin diferite dezechilibre ale minții, sau chiar prin diferite boli somatice, care extind în trup contradicțiile interioare¹²².

¹²¹ *Ibidem*, pp. 172-181.

¹²² Părintele Arsenie Boca, *op. cit.*, p. 154.

Lista autorilor

BĂBU^a, Emanoil, Pr. dr., Conferentiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Bucuresti

BELEANU, Nicolae, Pr. dr., Lector la Facultatea de Litere, Istorie si Teologie a Universității din Timisoara

FARCA^aIU, Lucian, Drd, Asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

IOJA, Cristinel, Drd, Asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

MURG, Adrian, Pr. drd., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

SĂSĂUJAN, Mihai, Pr. dr., Conferentiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

STAN, Nicolae, Pr. drd., Redactor coordonator la Revista „Mitropolia Olteniei”

TODEA, Adina, Drd, Profesor de religie în Pâncota

tEPELEA, Marius, Pr. dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Oradea