ANALELE UNIVERSITĂŢII DE VEST DIN TIMIŞOARA
SERIA TEOLOGIE

NR. 21/2015

ANALELE UNIVERSITĂŢII DE VEST DIN TIMIŞOARA
SERIA TEOLOGIE

COMITETUL DE REDACŢIE

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

Membrii:

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

SECRETAR ŞTIINŢIFIC DE REDACŢIE:
Pr. conf. univ. dr. CONSTANTIN JINGA

ADRESA REDACŢIEI:
UNIVERSITATEA DE VEST DIN TIMIŞOARA
FACULTATEA DE LITERE, ISTORIE ŞI TEOLOGIE

Bd. Vasile Pârvan nr. 4
300223 TIMIŞOARA
R O M Â N I A

CUPRINS/CONTENTS

Pr. conf. univ. dr. Constantin JINGA, *Pierre Hadot, Exerciţii spirituale antice şi „filosofie creştină” (traducere)/Spiritual Exercises and ”Christian Philosophy” (Translation)*……**p. 21**

Pr. conf. dr. Nicolae MORAR, *Sacrificiile cultuale precreştine şi jertfa euharistică* nesângeroasă/*Pre-Christian Cultic Sacrifices and the Bloodless Eucharistic Sacrifice*……**p. 21**

Pr. lect. univ. dr. Vasile ITINEANŢ, *Tradiția canonică și liturgică privind administrarea Tainei Botezului/The Canonical and Liturgical Tradition as Related to the Sacrament of Baptism*.....**p. 21**

Lect. univ. dr. Daniel LEMENI, *Spiritualitatea pustiei: o şcoală a răgazului/The Spirituality of the Desert: a School of Respite*.....**p. 21**

Pr. lect. univ. dr. Cosmin PANȚURU, *Activitatea bisericească a principelui Transilvaniei Acațiu Bârceanul (Acoș Barcsay – 1658-1660)/The Ecclesiastical Activity of the Transilvanian Prince Acațiu Bârceanul (Acoș Barcsay) (1658 1660*)…….....**p. 21**

Pr. lect. asoc. dr. Marius FLORESCU, *Evoluţia gândirii teologice misionare la mişcările evanghelice/The Evolution of Missionary Theological Thought in the Evangelical Movements*.....**p. 21**

Pr. lect. asoc. dr. Marius IOANA, *Exigenţe omiletice în gândirea Sfântului Ioan Gură de Aur/Homiletic Requirements in the Thought of St John Chrysostom*…….....**p. 21**

Pr. asist. univ. dr. Adrian D. COVAN, *Educația creștină a copiilor și tinerilor în lumina învățăturii Sfântului apostol Pavel/The Christian Education of Children and Youth in the Light of the Apostole Paul's Theaching*……**p. 21**

Pr. drd. Constantin IONUȚ, *Spovedania – interferență cu anumite practici psihologice contemporane/Confession – Intereference with Some Contemporary Psychological Practices*.....**p. 21**

Recenzii/Reviews…… ……**p. 21**

PIERRE HADOT, EXERCIŢII SPIRITUALE ANTICE ŞI „FILOSOFIE CREŞTINĂ”*

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

Lui Paul Rabbow îi revine meritul incontestabil de a fi demonstrat, în cartea sa intitulată *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*[1], faptul că metoda de meditaţie, aşa cum o regăsim expusă şi practicată în celebrul tratat al lui Ignatiu de Loyola, *Exercitia spiritualia*, îşi trage rădăcina din exerciţiile spirituale ale filosofiei antice. Aici, P. Rabbow expune mai întâi diferitele tipuri de procedee utilizate în argumentaţiile retorice menite, în Antichitate, să persuadeze auditoriul, ca de exemplu: hiperbolizarea sau descrierea precipitată a faptelor[2]. În plus, el analizează de o manieră cu totul remarcabilă diferitele tipuri de exerciţii spirituale practicate de către stoici şi epicurei, subliniind foarte bine faptul că acelaşi gen de exerciţii spirituale se regăseşte şi la Igantiu de Loyola. În aceste două privinţe, cartea lui Paul Rabbow a deschis noi perspective. Totodată, se prea poate ca autorul nici să nu fi bănuit toate consecinţele descoperirii sale. În primul rând, îmi pare că leagă fenomenul exerciţiilor spirituale în mod excesiv de ceea ce el numeşte orientarea spre interior (germ. *Innenwendung*)[3], care se produce în secolul al III-lea înainte de Iisus Hristos, în mentalitatea grecească şi care se manifestă prin dezvoltarea şcolilor stoică şi epicureică. În realitate, fenomenul este mult mai vast. El se schiţează deja în dialogul socratico-platonician şi se prelungeşte până la finele Antichităţii; şi trebuie legat de însăşi esenţa filosofiei antice; filosofia însăşi este reprezentată, la antici, ca un exerciţiu spiritual.

Dacă Paul Rabbow are tendinţa de a limita extensiunea acestui fenomen la perioada elenistică şi la cea romană, este pentru că el priveşte doar la aspectul etic şi încă şi pe acesta îl analizează doar în acele sisteme de gândire care, asemenea stoicismului şi epicureismului, par că acordă preeminenţă eticii, prin doctrina lor. În fapt, Paul Rabbow defineşte exerciţiul spiritual ca pe un exerciţiu moral[4]: „Prin exerciţiu moral noi desemnăm – spune el – un demers, un act determinat, destinat a se influenţa pe sine, efectuat cu scopul bine stabilit de a produce un efect moral precis; el

---

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

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

[2] *Ibid*., p. 23.

[3] *Ibid*., p. 17.

[4] *Ibid*., p. 18.

ţinteşte întotdeauna dincolo de sine, în măsura în care se repetă pe sine sau este legat de alte acte, într-un ansamblu metodic." În creştinism, acest exerciţiu moral devine exerciţiu spiritual: „Exerciţiul spiritual[5] – care se aseamănă întru totul, prin esenţă şi prin structură, cu exerciţiul moral – care şi-a atins perfecţiunea şi rigoarea devenite clasice, prin *Exercitia spiritualia* ale lui Ignatiu de Loyola, acest exerciţiu spiritual ţine în mod firesc de sfera religiosului, de vreme ce el urmăreşte să întărească, să menţină şi reînnoiască viaţa întru Duhul[6], *vita spiritualis*". Este adevărat că exerciţiul spiritual creştin dobândeşte un sens nou, în contextul specific spiritualităţii creştine, inspirată atât de moartea lui Hristos, cât şi de viaţa trinitară a Persoanelor divine. Dar, a vorbi despre simple „exerciţii morale", pentru a desemna exerciţiile filosofice ale Antichităţii, este totuna cu a ignora importanţa şi semnificaţia acestui fenomen. După cum am arătat şi mai înainte, exerciţiile acestea urmăresc producerea unei transformări a viziunii asupra lumii şi o preschimbare a fiinţei. Prin urmare ele au nu doar o valoare morală, ci şi una existenţială. Nu avem de a face cu un cod de bună purtare, ci cu o metodă de a fi, în sensul cel mai deplin al cuvântului. Denumirea de exerciţii spirituale se vădeşte în cele din urmă a fi cea mai adecvată, pentru că ea indică precis că este vorba despre exerciţii care angajează integral spiritul.

Mai mult decât atât, putem avea impresia, citind analiza lui P. Rabbow, că Ignaţiu de Loyola ar fi redescoperit metoda exerciţiilor spirituale datorită Renaşterii, în secolul al XVI-lea, prin studiului retoricii antice[7]. În realitate retorica nu era, în Antichitate, decât un mijloc între multe altele, aflat în slujba exerciţiilor – acestea fiind pur filosofice. Pe de altă parte, spiritualitatea creştină specifică secolelor de început ale Bisericii a beneficiat, cel puţin parţial, de moştenirea filosofiei antice şi a practicilor spirituale ale acesteia; astfel, Ignaţiu de Loyola a putut descoperi *Exercitia*, ca metodă, chiar în tradiţia creştină. Paginile următoare îşi propun să arate, cu ajutorul câtorva texte alese, modul cum exerciţiile spirituale antice au supravieţuit în contextul creştinismului primar, care la vremea aceea se afirma prin reprezentanţii săi de marcă, ca un curent filosofic propriuzis.

Dar, înainte de a începe studiul de faţă, trebuie să precizăm noţiunea de exerciţiu spiritual. „Exerciţiu" corespunde termenilor greceşti de *askesis* (gr.) sau *melete* (gr.). Este necesar să subliniem şi să trasăm cât mai clar limitele cercetării noastre. Nu vom vorbi aici despre „asceză", în sensul modern al termenului, aşa cum este acesta definit bunăoară de către K. Heussi: „abstinenţă completă sau restricţii referitoare la hrană, la băutură, la somn, la îmbrăcăminte, la proprietate şi, în mod deosebit, continenţă

---

[5] *Ibid*.
[6] „În Spirit" – N. trad.
[7] Paul Rabbow, *Seelenführung ...*, *op. cit*., p. 301, nota 5 şi p. 306, notele 14 şi 17.

sexuală."[8] În fapt, trebuie să fim foarte prudenţi, atunci când facem distincţie între utilizarea în context creştin şi apoi în context modern a termenului de „asceză" pe de o parte şi, pe de altă parte, utilizarea termenului *askesis* (gr.) în contexte antice. La filosofii din Antichitate, *askesis* (gr.) se referă în sens strict la exerciţiile spirituale, adică la lucrarea interioară a minţii şi a voinţei. Faptul că şi la unii filosofi antici, aşa ca la cinici sau la neoplatonicieni, există şi unele practici referitoare la alimentaţie sau la sexualitate, analoge ascezei creştine, aceasta este o cu totul altă chestiune. Aceste practici sunt diferite de exerciţiile filosofice referitoare la lucrarea minţii. Şi sunt mulţi autori[9] care au abordat excelent această problematică, indicând analogiile şi diferenţele dintre asceza (în sensul modern al cuvântului) filosofilor şi cea a creştinilor. Ceea ce vom analiza noi aici ţine mai degrabă de modul cum a fost receptat *askesis* (gr.) – în sensul filosofic al termenului –, în context creştin.

Faptul de o importanţă capitală, pentru a putea înţelege fenomenul care ne preocupă aici, este acela că creştinismul a fost prezentat, de către o parte însemnată a tradiţiei creştine, ca o *filosofie*.

Această asimilare a debutat odată cu scriitorii creştini din secolul al II-lea, pe care noi îi numim apologeţi, şi în primul rând cu Iustin. Pentru a opune această filosofie, care în perspectiva lor era creştinismul, filosofiei greceşti, ei au folosit sintagme precum „filosofia noastră" sau „filosofia barbară"[10]. Totuşi, ei nu considerau creştinismul ca pe o filosofie oarecare, între multe altele, ci îl apreciau ca fiind filosofia însăşi. Tot ceea ce este difuz şi împărţit în filosofia greacă, se regăseşte sintetizat şi sistematizat în filosofia creştină. Pentru autorii creştini din epocă, filosofii greci deţinuseră

---

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

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

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

fragmente din Logos[11], în vreme ce creştinii au parte de Logos pe deplin, întrupat în Iisus Hristos. Dacă a filosofa este a trăi conform legii Raţiunii, creştinii filosofează, pentru că şi ei trăiesc în conformitate cu cu legea Logosului divin[12]. Această temă va fi reluată pe larg de către Clement Alexandrinul, în scrierile căruia observăm că există o legătură strânsă între filosofie şi *paideia*, educaţia spiritului uman. Deja în filosofia greacă, Logosul, Pedagogul divin, pusese început lucrării de educare a umanităţii; creştinismul, fiind el însuşi descoperire deplină a Logosului, este filosofia cea adevărată[13], care „ne învaţă să vieţuim în aşa fel încât să ne asemănăm pe cât putem lui Dumnezeu şi să primim iconomia (*oikonomia*) mântuirii ca principiu conducător al întregii noastre educaţii şi instrucţii"[14]. Această identificare între creştinism şi adevărata filosofie va inspira numeroase aspecte legate de doctrina lui Origen şi va rămâne vie în toată tradiţia origenistă, mai cu seamă la capadocieni: Vasile al Cezareii, Grigorie de Nazianz şi Ioan Hrisostom[15]. Aceştia vorbesc despre „filosofia noastră", despre „filosofia desăvârşită" sau despre „filosofia lui Hristos". Probabil că am putea să ne punem întrebări legate de legitimitatea unei astfel de identificări şi dacă nu cumva ea a contribuit în mod esenţial la „elenizarea" creştinismului, despre care se vorbeşte adesea. Nu voi aborda, aici, această problemă de altfel deosebit de complexă. M-aş limita mai degrabă la a afirma că, prezentând creştinismul ca pe o filosofie, această tradiţie moşteneşte, de bună seamă pe deplin conştient, un curent preexistent în tradiţia iudaică şi vizibil mai ales la Philon Alexandrinul[16]. Iudaismul este prezentat de către acesta ca o *patrios philosophia*, ca filosofia tradiţională a poporului iudeu. Regăsim acest mod de exprimare şi la Flavius Josephus[17].

Ceva mai târziu, când monahismul va fi considerat ca întruchipare a perfecţiunii creştine, el va fi prezentat ca o *filosofie*, mai ales cu începere din secolul al IV-lea – aşa de exemplu aflăm la Grigorie de Nazianz[18], la Grigorie de Nyssa şi Ioan Hrisostom[19] şi, fără niciun echivoc, la Evagrie

---

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

[12] Iustin, *Apol*., I, 46, 1-4.

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

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

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

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

[17] Flavius Josephus, *Antiquit. Iud*., 18, 11 şi 23.

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

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

Ponticul. Regăsim această atitudine şi în secolul al V-lea, ca de exmplu: Theodoret de Cyr[20]. Şi în acest caz, Philon Alexandrinul[21] a fost un deschizător de drumuri, el fiind cel ce a pus numele de „filosofi", therapeuţilor – despre care ne spune că trăiau în singurătate, meditând asupra Legii şi dedicându-se contemplaţiei. După cum bine a demonstrat Jean Leclercq[22], Evul Mediu latin va continua, sub influenţa tradiţiei greceşti, să folosească termenul de *philosophia* cu referire la viaţa monahală. Aşa se face, prin urmare, că un text cistercian poate să spună, despre discipolii lui Bernard de Clairvaux, că erau iniţiaţi de către acesta „în discipline precum filosofia celestă"[23]. Ioan de Salisbury afirmă la rândul său, în cel mai corect şi mai autentic mod, că monahii „filosofează"[24].

Este de o importanţa capitală acest fenomen de asimilare dintre creştinism şi filosofia antică şi de bună seamă, oricât am insista asupra lui, tot nu ar fi suficient. Să fim bine înţeleşi. Vom reveni asupra acestui subiect şi mai ales asupra componentei învederat creştine a acestei „filosofii", precum şi asupra preocupărilor avute în vedere de către creştini, de a o raporta la tradiţia biblică şi evanghelică. Pe de altă parte, este vorba despre un curent limitat din punct de vedere istoric şi mai mult sau puţin legat de tradiţia apologeţilor şi a lui Origen. Însă cert este că el există, a avut o importanţă considerabilă, iar consecinţele sale presupun şi pătrunderea în paradigma creştină, dinspre tradiţia filosofică, a exercţiilor spirituale. Odată cu aceste exerciţii spirituale, creştinismul a preluat şi un fel anume de vieţuire, o anume atitudine, o anume nuanţă spirituală, pe care nu le avea de la început – ceea ce este semnificativ, pentru că demonstrează un lucru deosebit de important: de vreme ce creştinismul a putut fi receptat ca o filosofie, înseamnă că filosofia era deja privită ea însăşi, înainte de orice altceva, ca un mod de a fi, ca o manieră de a trăi. După cum observă şi Jean Leclercq: „În Evul Mediu monastic, la fel ca şi în Antichitate, *philosophia* desemnează nu o teorie sau o metodă de cunoaştere, ci o înţelepciune trăită, o modalitate de a vieţui conform unei raţiuni anume."[25]

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

---

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

[21] Philon, *De vita contemplat*., § 2 şi § 30.

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

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

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

[25] J. Leclercq, „Pour l'histoire de l'expression *philosophie chretienne*", art. cit., p. 221.

de locul său în univers şi în raport cu Dumnezeu. Această conştiinţă de sine este înainte de toate o conştiinţă morală, care va urmări constant să împlinească o purificare şi o îndreptare a intenţiei: ea priveghează necontenit ca nicio acţiune să nu fie întemeiată pe vreo altă raţiune, decât pe voinţa de a înfăptui binele. Dar această conştiinţă de sine nu este doar o conştiinţă morală, ci ea este şi o conştiinţă cosmică: omul „atent" trăieşte permanent în prezenţa lui Dumnezeu, în „pomenirea lui Dumnezeu", consimţind bucuros la voinţa Raţiunii universale şi privind toate lucrurile cu privirea lui Dumnezeu Însuşi.

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

Luarea aminte la sine face obiectul unei predici semnificative în acest sens, a lui Vasile de Cezareea[27]. Referindu-se la versiunea grecească a unui fragment din Deuteronom[28]: „Ia aminte de tine însuţi, ca nu cumva un cuvânt ascuns în inima ta să se prefacă în păcat", Vasile dezvoltă o adevărată teorie despre *prosoche* (gr.), puternic influenţată de tradiţiile stoică şi platoniciană. Asupra acestui fenomen vom mai reveni. Pentru moment, putem consemna doar faptul că Vasile glosează astfel în jurul acestui loc biblic, pentru că expresia din Deuteronom evocă, pentru el, un termen tehnic din filosofia

---

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

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

[28] Deuteronom 15:9

antică. Luarea aminte la sine se referă, în optica autorului, la deşteptarea în noi înşine a principiilor raţionale de gândire şi de acţiune pe care Dumnezeu le-a sădit în sufletul fiecăruia dintre noi[29], pentru ca noi să putem fi cu luare aminte la noi înşine, mai precis pentru a ne păzi mintea şi sufletul, şi nu spre a ne îngriji de ceea ce este al nostru, adică de trup, sau de ceea ce este în jurul nostru, adică de posesiunile materiale[30]. Ea constă, totodată, în luarea aminte la frumuseţea sufletului nostru, prin întreprinderea în mod repetat a unui examen de conştiinţă, spre cunoaşterea de sine[31]. În felul acesta, vom putea să ne folosim de gândurile de judecată referitoare la noi înşine: dacă ne socotim pe noi înşine a fi bogaţi şi de vreun rang mai înalt, ne vom aduce aminte că suntem făcuţi din pământ şi ne vom întreba unde sunt de-acum toţi cei vrednici de cinste, care au trăit înaintea noastră. Dacă, dimpotrivă, suntem săraci şi dispreţuiţi, vom lua aminte la toate bogăţiile şi spledorile pe care ni le oferă creaţiunea: trupul nostru, pământul, cerul, corpurile cereşti şi ne vom aduce aminte de vocaţia noastră dumnezeiască[32]. Este uşor de recunoscut, în aceste teme, caracterul lor filosofic.

Prosoche, luarea aminte la sine[33], atitudine fundamentală a filosofului, va deveni atitudinea fundamentală a monahului. Din acest motiv, în a sa *Viaţă a Sfântului Antonie cel Mare*,[34] alcătuită în anul 357, Atanasie se limitează la a spune că Sfântul Antonie „a luat aminte la sine însuşi". Iar Antonie, pe moarte fiind, le spunea ucenicilor lui: „Trăiţi ca şi cum fiecare zi ar fi ultima, luând aminte la voi înşivă şi ţinând minte îndemnurile mele."[35] În secolul al VI-lea, Dorotei al Gazei făcea următoarea remarcă: „Noi ne aflăm într-o aşa de mare pierzanie şi lene, că nu ştim nici de ce am ieşit, nici ce am voit. De aceea nu numai că nu înaintăm, ci avem şi necazuri necontenit. Iar aceasta ni se întâmplă din faptul că nu avem *prosoche* în inima noastră."[36]

---

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

[30] *Ibid*., 3, 204 A – unde autorul se foloseşte de binecunoscuta distincţie stoic-platoniciană.

[31] *Ibid*., 3, 204 B; 5, 209 B.

[32] *Ibid*., 5-6, 209 C-213 A.

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

[34] Atanasie cel Mare, *Viaţa Sfântului Antonie cel Mare*, PG 26, 844B.

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

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

Această luare aminte, această trezvie presupune o concentrare permanentă asupra prezentului, care trebuie trăit ca şi cum ar fi pentru prima şi pentru ultima oară. Este un efort care trebuie permanent împrospătat. Antonie, aflăm de la Atanasie, nu căuta să-şi aducă aminte de vremurile deja trecute, ci în fiecare zi se nevoia din nou, ca şi cum ar fi luat-o mereu de la capăt[37]. L-am vazut deja pe Antonie îndemnându-şi călugării, în ceasul morţii: „Trăiţi ca şi cum fiecare zi ar fi ultima”[38]. Iar Atanasie ne face cunoscut încă unul dintre cuvintele acestuia: „dacă am trăi şi noi ca şi cum ar trebui să murim în fiecare zi, atunci nu am păcătui.” Trebuie să ne trezim dimineaţa cu gândul că nu vom rămâne în viaţă până seara şi să ne culcăm socotind că nu ne vom mai trezi[39]. „Să ai moartea înaintea ochilor tăi în fiecare zi, spunea odinioară Epictet, şi atunci niciun gând josnic şi nicio dorinţă exagerată nu te vor mai încerca.” [40] La fel şi Marcus Aurelius: „Astfel să acţionezi, să exprimi şi să gândeşti fiecare lucru, ca şi cum ai putea să părăseşti chiar în această clipă viaţa.”[41] Dorotei de Gaza leagă şi el destul de strâns, *prosoche* de iminenţa morţii: „Deci, fraţilor, să ne sârguim până avem vreme [...]. Iată, de când vorbim, au trecut două sau trei ceasuri, care s-au scăzut din viaţa noastră şi ne-am apropiat de moarte. Apoi, cum nu ne înfricoşăm, ci pierdem în zadar vremea?”[42] Şi încă: „Să luăm deci aminte la noi înşine, fraţilor. Să fim treji cât avem timp.”[43]

Concentrarea asupra prezentului este, în acelaşi timp, control al gândurilor, acceptare a voinţei divine şi purificare a intenţiilor în relaţia cu aproapele. Ne este cunoscută cugetarea lui Marcus Aurelius, ce rezumă într-un mod remarcabil concentrarea constantă asupra prezentului: „În orice loc şi întotdeauna, depinde de tine să fii mulţumit, cu pietate, de împrejurările *prezente*, şi să te porţi conform dreptăţii faţă de oamenii *prezenţi* în jurul tău, şi să-ţi aplici, în slujba reprezentării (*phantasia*, gr.) *prezente*, toate regulile discernământului (*emphilotechnein*, gr.), ca să nu se strecoare nimic care să nu fie o reprezentare adevărată.”[44] Vigilenţa neîntreruptă asupra gândurilor şi

---

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

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

[38] Vezi mai sus, nota 39.

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

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

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

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

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

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

asupra intenţiilor se regăseşte în spiritualitatea monastică. Aceasta ar fi „paza inimii”[45], *nepsis* (gr.)[46], privegherea. Şi nu avem de a face, aici, cu un simplu exerciţiu de conştiinţă morală; *prosoche* reaşează omul în starea sa autentică, adică îl pune în relaţie cu Dumnezeu. *Prosoche* echivalează cu exerciţiul permanent al prezenţei lui Dumnezeu. De exemplu Porfir, discipolul lui Plotin, scria următoarele: „În orice faptă, în orice lucrare, în orice cuvânt, fie ca Zeul să fie prezent, ca martor şi ca păzitor!”[47] A fost, aceasta, una dintre temele fundamentale ale *prosoche* filosofică: prezenţa în raport cu Zeul şi prezenţa în raport cu sine. „Într-un singur lucru găseşte-ţi desfătarea şi odihna: trecerea de la o acţiune în interesul semenilor, la o alta în interesul semenilor, aducându-ţi aminte de Zeu.”[48] Această cugetare a lui Marcus Aurelius este legată de aceeaşi temă, care presupune exerciţiul prezenţei zeului şi, totodată, ne atrage atenţia asupra unei expresii pe care o vom regăsi mai târziu, jucând un rol important în spiritualitatea monastică. „Aducerea aminte de Dumnezeu” sau „pomenirea lui Dumnezeu” presupune raportarea perpetuă la Dumnezeu, în fiece clipă a vieţii noastre. Vasile al Cezareii o leagă în mod explicit de paza inimii: „Trebuie să ne păzim inimile cu o deplină trezvie, pentru ca niciodată să nu lăsăm ca gândul nostră să se abată de la Dumnezeu.”[49] Diadoh al Foticeii evocă şi el, adeseori, această temă. Pentru el, „paza inimii” este întru totul sinonimă cu *prosoche* : „Sunt foarte puţini aceia care îşi cunosc cu de-amănuntul toate greşealele lor, ei sunt doar aceia a căror minte nu e răpită niciodată de la pomenirea lui Dumnezeu”[50] „De atunci [de la păcatul strămoşesc], cu anevoie îşi mai poate aduce omul aminte de Dumnezeu sau de poruncile Lui.”[51] Trebuie să „închidem minţii toate ieşirile, cu pomenirea lui Dumnezeu.”[52] „E propriu bărbatului iubitor de virtute să ţină pururea pământul inimii în focul pomenirii lui Dumnezeu, ca aşa, curăţindu-se răul puţin câte puţin sub dogoarea bunei pomeniri, sufletul să se întoarcă cu desăvârşire la strălucirea sa firească, spre şi mai multă slavă.”[53]

---

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

[46] Dorotei de Gaza, § 104 şi *passim*.

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

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

[49] Vezi mai sus, nota 50.

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

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

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

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

Această aducere aminte de Dumnezeu sau pomenirea lui Dumnezeu este în mod evident esenţa a ceea ce reprezintă *prosoche,* metoda cea mai radicală de a fi prezent înaintea lui Dumnezeu şi de a fi prezent faţă de sine. Totuşi, luarea aminte la sine nu se poate limita la o intenţie difuză. Am văzut că Diadoh al Foticeii vorbeşte despre „aducerea aminte de Dumnezeu şi poruncile Lui". La fel şi în filosofia antică, *prosoche* presupunea meditaţia şi memorarea regulii de viaţă (*kanon,* gr.), a principiilor ce urmau a fi aplicate în orice împrejurare particulară, în fiecare moment al vieţii. Principiile de viaţă şi „dogmele" fundamentale trebuiau să fie permanent la îndemână.

Sunt chestiuni pe care le regăsim şi în tradiţia monahală. Aici, „dogmele" filosofice sunt înlocuite cu „poruncile", ca regulă de viaţă evanghelică, mai precis cuvintele lui Hristos, enunţând principiile vieţii creştine. Dar, pe lângă comandamentele evanghelice, regula de viaţă se poate ispira şi din cuvintele „Bătrânilor", adică ale primilor călugări. Antonie, aflat în ceasul morţii, îşi sfătuieşte ucenicii să-şi aducă aminte de îndemnurile sale[54]. „Trebuie să iscodim însă şi căile urmate de călugării dinaintea noastră şi să ne îndreptăm către ele" – arată Evagrie Ponticul[55]. Comandamente evanghelice şi cuvinte ale Bătrânilor – toate se prezintă sub forma unor sentinţe scurte care, la fel ca şi în tradiţia filosofică, se pot memora cu uşurinţă şi astfel se poate medita asupra lor. Acestei nevoi de a memora şi de a medita îi răspunde multitudinea de antologii de apoftegme şi de *kephalaia* [gr., „capete" – n. trad.], pe care o întâlnim în literatura monastică. Apoftegmele[56] sunt cuvinte ilustre ale Bătrânilor, ale Părinţilor pustiei, rostite în împrejurări determinate. Acest gen literar era cunoscut şi în tradiţia filosofică: îl regăsim în numeroase exemple din lucrarea lui Diogenes Laertios. Cât despre *kephalaia*[57], acestea sunt colecţii de sentinţe relativ scurte, grupate cel mai adesea în „centurii [sute de capete – n. trad.]". Şi acesta este un gen literar ţinut la mare cinste, în literatura filosofică tradiţională: îi aparţin, de pildă, *Gândurile ...* lui Marcus Aurelius sau *Sentinţele* lui Porfir. Sunt genuri literare care răspund nevoii de meditaţie.

Asemenea meditaţiei filosofice, şi meditaţia creştină se va dezvolta valorificând toate mijloacele retorice, mobilizând toate resursele imaginarului. Aşa se face, de exemplu, că Evagrie Ponticul îşi îndeamnă ucenicul să-şi imagineze propria moarte, să-şi imagineze cum propriul său trup intră în descompunere, să-şi imagineze ororile şi suferinţele sufletului în

---

[54] Vezi mai sus, nota 39.

[55] Evagrie, *Praktikos*, § 91 Guillaumont [În lb. rom. vezi Evagrei Potnicul, *Ziceri ale unor sfinţi monahi*, în vol. *Tratatul practic. Gnosticul*, trad. Cristian Bădiliţă, Polirom, Iaşi, 1997, p. 113 – N. trad.]

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

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

iad, focul cel veşnic şi, în opoziţie cu toate acestea, „bunătăţile cele ce se păstrează drepţilor”[58].

În orice caz, meditaţia trebuie să fie constantă. Dorotei al Gazei insistă serios asupra acestui punct: „Cugetaţi-le pe acestea pururea în sinea voastră, fraţilor, ca să deprindeţi cuvintele sfinţilor bătrâni, ca să vă sârguiţi să căutaţi şi să vă folosiţi voi înşivă şi unii pe alţii.”[59] „Dacă ne-am aminti, fraţilor, de cuvintele sfinţilor bătrâni, dacă am cugeta la ele totdeauna, cu greu am păcătui, cu greu am cădea în nepăsare”[60] „De vrei să-ţi vină în minte cuvintele acestea, la momentul potrivit, atunci nu te opri din a cugeta la ele.”[61] Există, în viaţa spirituală, ceva ca un fel de conspiraţie între cuvintele normative, care sunt memorate şi asupra cărora medităm şi, de cealaltă parte, evenimentele care ne dau ocazia de a le pune în practică. Dorotei al Gazei le făgăduieşte ucenicilor săi că, de vor cugeta mereu asupra „cuvintelor sfinţilor”, vor putea avea mereu folos în toate împrejurările[62]. Prin aceasta, el vrând să spună că ucenicul va putea recunoaşte voia lui Dumnezeu în orice împrejurare, cu ajutorul cuvintelor Părinţilor inspiraţi, la rândul lor, prin voia Domnului.

De bună seamă, luarea aminte la sine, trezvia presupun practicarea unui examen de conştiinţă. Am întâlnit deja, la Vasile de Cezareea[63], această legătură strânsă între *prosoche* şi examinarea conştiinţei. Practica examenului de conştiinţă apare pentru prima oară în tradiţia creştină, după câte se pare, la Origen[64], într-un comentariu la pasajul din *Cântarea Cântărilor*: „Dacă însă tu te ştii, pe tine, cea mai frumoasă între femei ...” Sufletul, arată Origen, trebuie să-şi analizeze sentimentele şi faptele. Îşi propune lucrarea binelui? Se află în căutarea virtuţilor? Înaintează pe cale? Şi-a reprimat întru totul patima mâniei sau a tristeţii, patima fricii, a iubirii de slavă? Care este felul său de a da şi de a primi, de a judeca întru adevăr? Această însăilare de întrebări, care nu prezintă nicio trăsătură propriu creştină, se situează întru totul în tradiţia filosofică a examenului de conştiinţă, aşa cum recomandau pitagoricienii, epicureii, stoicii, mai cu

---

[58] *Apophtegmata Patrum*, PG 65, 173 A-B. [În lb. rom. vezi *Pentru Avva Evagrie*, 1, în ***, *Pateric Egyptean*, Ediţia reproduce originalul tradus de monahul Pafnutie Dascălul de la Mănăstirea Neamţ şi tipărit de Sfintul Grigorie Dascălul la Bucureşti, în anul 1828, diortosit, completat şi adnotat de monahul Filotheu Bălan, ed.a V-a rev., tipărită cu binecuvîntarea Prea Sfinţitului Părinte Galaction, Episcopul Alexandriei şi Teleormanului, Editura Cartea Ortodoxă, Alexandria şi Editura Sophia, Bucureşti, 2011, p. 86 – N. trad.]

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

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

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

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

[63] Vezi mai sus, nota 35.

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

seamă Seneca şi Epictet, precum şi alţi filosofi, aşa ca Plutarh sau Galien[65]. Regăsim aceeaşi practică şi la Ioan Hrisostom[66] sau, mai ales, la Dorotei al Gazei: „Pe lângă examinarea noastră de fiecare zi, trebuie să ne analizăm an de an, lună de lună, săptămână de săptămână şi să ne întrebăm: Cum mă găsesc acum, în privinţa acestei patimi, care mă asuprea săptămâna trecută? La fel, în fiecare an: Fost-am oare biruit de această patimă în anul ce-a trecut? Cum stau în privinţa ei, acum?" „Părinţii au vorbit despre cât de folositor este pentru fiecare, ca periodic să se curăţească, cercetându-se pe sine în toată seara, despre cum şi-a petrecut ziua, precum şi în toată dimineaţa, despre cum şi-a petrecut noaptea [...]. Dar, în realitate, noi, cei ce săvârşim mulţime de păcate, avem mare trebuinţă, de vreme ce avem memoria atât de scurtă, să ne cercetăm pe noi înşine tot la câte şase ore, pentru a putea cunoaşte cum le-am petrecut şi în ce fel am păcătuit."[67] Descoperim un detaliu interesant şi în *Viaţa Sfântului Antonie cel Mare,* de Atanasie. Conform biografului său, Antonie le recomanda ucenicilor să-şi noteze în scris faptele lor şi mişcările sufletului. Este probabil ca practica examenului de conştiinţă efectuat în scris să fi existat deja în tradiţia filosofică[68]. Era de bună seamă utilă, de nu chiar necesară, pentru a conferi mai multă precizie căutării. Dar în cazul lui Antonie este vorba, de această dată, despre valoarea terapeutică a scriiturii. „Fiecare să-şi însemneze în scris, îndeamnă Antonie, faptele şi mişcările sufletului său, ca şi cum ar urma să le facă cunoscute altora."[69] Căci, arată el mai departe, nu am avea îndrăzneala de a păcătui în public, înaintea altora. „Scrisul înlocuieşte aici ochiul aproapelui." Actul scriiturii prilejuieşte, după Antonie, impresia de a te afla în public, de a te da în spectacol. Despre valoarea terapeutică a scriiturii pare a fi vorba şi în textul lui Dorotei de Gaza, unde se vorbeşte despre faptul că acesta primea „uşurare şi folos"[70] doar pentru că îi scria duhovnicului său. Încă o remarcă psihologică interesantă: Platon şi Zenon consemnaseră cu referire la calitatea viselor, cum că aceasta permite o

---

[65] Vezi pentru referinţe, I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969, pp. 66-71.
[66] Ioan Hrisostom, *Non esse ad gratiam concionandum*, PG 50, 659-660.
[67] Dorotei de Gaza, § 111, 13 şi 117, 7. [În lb. rom., vezi ed. cit. Aici, am urmat versiunea autorului. – N. trad.]
[68] Vezi I. Hadot, *Seneca ..., op. cit.*, p. 70.
[69] Atanasie cel Mare, *Viaţa Sfântului Antonie cel Mare,* 924 B. [În lb. rom., vezi ed. cit. Aici, am urmat versiunea autorului. – N. trad.]
[70] Dorotei de Gaza, § 25.

evaluare a stării sufletului. Regăsim această observaţie la Evagrie Ponticul[71] şi la Diadoh al Foticeii[72].

În fine, *prosoche* mai presupune şi stăpânirea de sine, adică triumful raţiunii asupra patimilor, de vreme ce patimile sunt cele care provoacă distragerea atenţiei, împrăştierea, risipirea sufletului. Literatura monastică insistă mult asupra acestor consecinţe ale patimilor, adeseori personificate în forme demonice. Exerciţiile monastice vizând stăpânirea de sine păstrează numeroase amintiri din filosofia antică. Astfel, îl putem vedea pe Dorotei al Gazei recomandând ucenicilor săi, aşa ca odinioară Epictet, să înceapă prin a se exersa în lucrurile mărunte, pentru a-şi forma în felul acesta o deprindere[73]; de asemenea, îi îndeamnă să-şi micşoreze treptat numărul de greşeli, pentru ca în final să pună capăt unei patimi[74]. La fel şi Evagrie[75], propune combaterea unei patimi printr-o altă patimă, opusă celei dintâi, de exemplu: desfrânarea prin grija pentru o bună reputaţie; aceasta, desigur, până se ajunge la stadiul la care patima poate fi combătută direct, prin virtutea care o contrazice. Aceasta era şi metoda propusă odinioară de către Cicero, în *Tusculanes*[76].

Am afirmat deja că receptarea exerciţiilor spirituale în cadrul creştinismului a adus cu sine o anume atitudine spirituală, un anume stil de viaţă care nu se regăseau înainte, aici. Înainte de toate, este chiar noţiunea de exerciţiu. În faptul de a repetea anumite acte, de a îndeplini un *trainign*[77] pentru a te schimba şi a te transforma pe tine însuţi este o reflexie, o distanţă foarte diferită de spontaneitatea evanghelică. Luarea aminte la sine, care ţine de esenţa *prosoche*, prilejuieşte o adevărată tehnică a introspecţiei, un extraordinar rafinament al analizei în examinarea conştiinţei, precum şi în ceea ce ţine de discernământ, de deosebirea duhurilor. În fine dar nu în ultimul rând, idealul urmărit, scopurile propuse prind nuanţe tot mai pregnant stoice şi platoniciene, mai precis neoplatoniciene – morala stoică fiind integrată de către neoplatonism, la sfârşitul Antichităţii.

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

---

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

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

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

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

[75] Evagrie, *Praktikos*, § 58. Autorii ediţiei în limba franceză a lucrării lui Evagrie Ponticul fac referinţă, în nota aferentă, la Cicero, *Tuscul*., IV, 75.

[76] Vezi nota precedentă.

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

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

Perfecţiunea spirituală se conturează astfel ca o *apatheia* (gr.), ca absenţa totală a patimilor – concepţie de sorginte stoică, reluată de către neoplatonism. La Dorotei de Gaza, *apatheia* (gr.) este rezultatul direct al tăierii voii proprii: „Prin tăierea voii proprii dobândim detaşarea (*aprospatheia*, gr.), iar prin detaşare ajungem, cu ajutorul Domnului, la *apatheia*"[80]. Să reţinem în treacăt că, în acest context, mijloacele pe care le propune Dorotei de Gaza pentru tăierea voii proprii sunt întru totul identice cu exerciţiile legate de stăpânirea de sine din tradiţia filosofică: de exemplu Plutarh sfătuieşte ca, pentru remedierea curiozităţii, discipolul să nu mai citească epitafurile de pe morminte, să nu mai privească la vecini şi să se ferească de spectacolul străzii[81]. La fel şi Dorotei al Gazei îşi sfătuieşte ucenicii să nu mai privească acolo unde doresc, să nu-şi mai întrebe bucătarul în privinţa celor gătite, să nu se mai implice în conversaţii[82]. Toate acestea ţin de ceea ce Dorotei numeşte tăierea voii proprii. Însă la Evagrie se vede cel mai elocvent măsura în care *apatheia* creştină poate fi strâns legată de concepţiile filosofice. În *Tratatul practic* al lui Evagrie aflăm următoarea definţie: „Împărăţia cerurilor este nepătimirea sufletului însoţită de cunoaşterea adevărată a fiinţelor."[83] La o analiză mai atentă, o asemenea formulare denotă distanţa dintre aceste consideraţii teoretice şi spiritul evanghelic. Ştim că mesajul evanghelic rezidă în anunţarea unui eveniment eshatologic, denumit „împărăţia cerurilor" sau „împărăţia lui Dumnezeu". Evagrie începe prin a face distincţie între cele două expresii şi a le interpreta într-un sens particular. Dezvoltând tradiţia lui Origen, el consideră cele două expresii ca desemnând două stări interioare ale sufletului, mai precis două etapte ale progresului spiritual: „Împărăţia cerurilor este nepătimirea

[78] Dorotei de Gaza, § 102, 12. [În lb. rom., vezi ed. cit. Aici, am urmat versiunea autorului. – N. trad.]
[79] Epictet, *Manual*, §, 8. [În lb. rom. vezi ed. cit., p. 26. Aici am urmat versiunea autorului. – N. trad.]
[80] Dorotei de Gaza, § 20, 11-13. [În lb. rom., vezi ed. cit. Aici, am urmat versiunea autorului. – N. trad.]
[81] Plutarh, *De curiositate*, 520 D *sq*.
[82] Dorotei de Gaza, § 20.
[83] Evagrie, *Praktikos*, § 2. [În lb. rom. vezi ed. cit., p. 36 – N. trad.]

sufletului însoţită de cunoaşterea adevărată a fiinţelor." „Împărăţia lui Dumnezeu este cunoaşterea Sfintei Treimi, care pătrunde în substanţa minţii, depăşind cu mult gradul de nestricăciune al acesteia."[84] Se face distincţie, aici, între două nivleuri ale cunoaşterii: cunoaşterea fiinţelor şi cunoaşterea lui Dumnezeu. Observăm că distincţia aceasta corespunde cu exactitate unei diviziuni a părţilor filosofiei bine cunoscută lui Origen, dar atestată în cadrul platonismului, cel puţin de la Plutarh[85]. Această diviziune distinge trei etape, trei niveluri ale progresului spiritual, care corespund celor trei părţi ale filosofiei. Aceste părţi ale filosofiei sunt respectiv etica – sau „practica", după cum zice Evagrie –, fizica şi teologia. Etica răspunde unei prime purificări; fizica răspunde detaşării definitive de sensibil şi contemplării ordinii lucrurilor; în fine, teologia răspunde contemplării principiului tuturor lucrurilor. În schema evagriană, etica este legată de *praktike* (gr.), fizica de „împărăţia cerurilor", care presupune „cunoaşterea adevărată a fiinţelor", iar teologia de „împărăţia lui Dumnezeu", care este „cunoaşterea Sfintei Treimi". Dar, după sistematizările neoplatoniciene, aceste niveluri de cunoaştere corespund şi unor trepte ale virtuţii. După Porfir[86], sufletul începe, cu ajutorul virtuţilor politice, să-şi stăpânească patimile prin *metriopatheia* (gr.), apoi el se ridică pe treapta virtuţilor cathartice; prin acestea, sufletul începe să se desprindă de trup, dar încă nu întru totul: aici este un început pentru *apatheia*. Doar odată ajuns la treapta virtuţilor teoretice, sufletul ajunge întru totul la *apatheia*, iar detaşarea de trup este desăvârşită. Acesta este nivelul de unde sufletul contemplă fiinţele aflate în Intelectul divin[87]. Această treaptă, unde aflăm *apatheia* şi contemplarea fiinţelor, corespunde „împărăţiei cerurilor", la Evagrie. Aici, după Evagrie, sufletul contemplă multitudinea de naturi (de unde termenul „fizică"), naturile (*physeis*, gr.) inteligibile şi cele sensibile, în *logoi*-i lor[88]. Etapa ulterioară, care este de ordin noetic, va fi aşadar contemplarea lui Dumnezeu Însuşi. Evagrie poate deci rezuma, spunând: „Creştinismul este învăţătura Mântuitorului nostru Iisus Hristos, alcătuită din practică, fizică şi teologie."[89]

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

---

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

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

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

[87] Porfir, *Sent*., 32, p. 27, 9 Lamberz: înţelepciunea rezidă în contemplarea a ceea ce conţine intelectul, în vreme cu puterea rezidă în *apatheia*.

[88] Vezi nota din SC, t. 171, p. 500.

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

(gr.)[90] sau de *tranquillitatis* (lat.)[91]. Dorotei al Gazei[92] nu ezită să afirme că pacea sufletului este un lucru atât de important, încât trebuie, dacă este necesar, să ne oprim din ceea ce facem, spre a nu o pierde. Această pace a sufletului, această *tranquillitatis animi* (lat.) reprezenta una dintre valorile centrale ale tradiţiei filosofice[93].

Am văzut deja că, la Porfir, *apatheia* era rezultatul detaşării sufletului de trup. Regăsim, aici, exerciţiul filosofic prin excelenţă. Platon spunea: „Este aşadar un fapt de netăgăduit [...] că adevăraţii filosofi nu fac altceva, făcând filosofie, decât un exerciţiu neîncetat în vederea ceasului morţii."[94] În secolul al VII-lea regăsim ecoul acestei afirmaţii la Maxim Mărturisitorul: „Să arătăm astfel că facem, prin înţelepciunea [filosofia – n.n.] cea după Hristos, din viaţa noastră, o meditaţie (pregătire) în vederea morţii"[95] Maxim însuşi este moştenitor al unei tradiţii bogate, care a identificat în mod constant filosofia creştină cu exerciţiul morţii. O aflăm deja la Clement Alexandrinul[96], care înţelege acest exerciţiu al morţii într-un sens cu totul platonician: trebuie ca sufletul, spiritual vorbind, să se despartă de trup. Cunoaşterea desăvârşită, gnoza, este asemenea unei morţi care desparte sufletul de trup, îl ridică într-o viaţă dedicată întru totul binelui şi îi permite să se consacre pe deplin contemplării realităţilor adevărate, cu o raţiune purificată. Aceeaşi temă se regăseşte şi la Grigorie de Nazianz: „Să trăim făcând din viaţa aceasta, aşa după cum arată Platon, un exerciţiu de a muri şi separând pe cât este cu putinţă sufletul de trup, pentru a grăi asemenea."[97] Aceasta era şi „practicarea filosofiei". Cât despre Evagrie, el se exprimă în termeni foarte apropiaţi de cei folosiţi de către Porfir: „Trup de suflet nu poate să despartă decât cel care le-a unit. În schimb, suflet de trup [poate despărţi] şi cel ce tinde spre dobândirea virtuţii. Căci Părinţii noştri numesc anahoreză (adică viaţă monahală) exersarea morţii şi scăparea de trup." [98] Şi aici, vedem bine, noţiunea platoniciană a „scăpării de trup", care îl va

---

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

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

[92] Dorotei de Gaza, §§ 58-60.

[93] Vezi tratatele lui Plutarh şi Seneca, intitulate astfel.

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

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

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

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

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

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

Am putut constata, până aici, permanenţa anumitor exerciţii spirituale filosofice în cadrul creştinismului şi al monahismului şi am încercat să facem cunoscută tonalitatea particulară pe care această receptare a adus-o în acest context. Însă nu trebuie să exagerăm dimensiunile acestui fenomen. Mai întâi, după cum am spus deja, pentru că el nu se manifestă decât într-un mediu destul de bine delimitat, şi anume la autorii creştini care avuseseră parte de o cultură filosofică. Însă chiar şi la aceştia, sinteza finală este esenţialmente creştină. Aceasta pentru că autorii în cauză se străduie pe cât le stă în putere să încreştineze aceste împrumuturi. Însă la drept vorbind, aceasta nici nu este atât de important, pe lângă faptul că ei recunosc într-un pasaj biblic sau într-altul, câte un exerciţiu filosofic pe care îl deprinseseră deja, pe calea filosofiei. Aşa se face, după cum am putut vedea, că Vasile cel Mare ataşa noţiunea de *prosoche* unui text din Deuteronom[99]. De altfel, *prosoche* va deveni „paza inimii" la Atanasie, în *Viaţa Sfântului Antonie*, dar şi în toată literatura monastică, sub influenţa citatului din Proverbe 4:23: „Păzeşte-ţi inima mai mult decât orice ..."[100] Examinarea conştiinţei este adeseori sprijinită pe II Corinteni 13:5: „Cercetaţi-vă pe voi înşivă ..."[101]; cugetarea la moarte este recomandată făcându-se apel la I Corinteni 15:31: „Mor în fiecare zi!"[102] Totuşi, ar fi greşit să credem că aceste referinţe ar fi suficiente, pentru ca influenţele filosofice să fie încreştinate. În realitate, dacă autorii creştini s-au concentrat asupra acestor texte biblice, este tocmai pentru că, între altele, ei aveau cunoştinţă de exerciţiile spirituale care presupuneau *prosoche*, cugetarea la moarte sau examinarea conştiinţei. Singure, textele scripturistice nu ar fi putut servi ca bază pentru o metodă de practicare a acestor exerciţii. În plus, textele scripturistice sunt adeseori destul de îndepărtate faţă de exerciţiul spiritual în chestiune.

Important este să observăm atmosfera generală în care sunt practicate exerciţiile spirituale creştine şi monastice. Aceste exerciţii presupun întotdeauna ajutorul harului lui Dumnezeu şi revelă smerenia, ca fiind cea dintâi între virtuţi: „Cu cât ne apropiem mai mult de Dumnezeu, cu atât ne cunoaştem mai bine starea noastră de păcătoşenie" – arată Dorotei de Gaza[103]. Smerenia ne ajută să ne simţim mai prejos faţă de alţii, să fim mai reţinuţi în purtare şi în vorbire, să adoptăm atitudini corporale grăitoare, aşa

---

[99] Vezi mai sus, nota 32.
[100] Atanasie cel Mare, *Viaţa Sfântului Antonie cel Mare*, 873 C.
[101] *Ibid.*, 924 A.
[102] *Ibid.*, 872 A.
[103] Dorotei de Gaza, § 151, 47.

de pildă ca înclinarea înaintea altor monahi. Virtuţi în egală măsură fundamentale: pocăinţa şi ascultarea; cea dintâi este inspirată de frica şi iubirea de Dumnezeu şi se poate manifesta prin asumarea unor nevoinţe extreme şi riguroase. Aducerea aminte de moarte nu are doar menirea de a ne face să conştientizăm necesitatea convertirii, ci şi de a ne face înţeleasă frica de Dumnezeu; ea este legată de cugetarea la judecata de apoi, deci de virtutea pocăinţei. La fel stau lucrurile şi în ceea ce priveşte examinarea conştiinţei. Ascultarea este tăiere benevolă a voii proprii, prin supunere întru totul faţă de cuvintele stareţului. Prin aceasta, practica filosofică a călăuzirii spirituale este cu totul transformată. În *Viaţa lui Dosoftei*[104] vedem până unde poate să meargă ascultarea. Duhovnicul decide la modul absolut cu privire la felul de vieţuire, de alimentare şi la tot ce poate să ţină în posesie ucenicul său. La capătul drumului, dimensiunile transcendente ale iubirii de Dumnezeu şi Iisus Hristos transfigurează toate aceste virtuţi. Exerciţiul morţii, despărţire a sufletului de trup, este şi participare a celui care îl practică, la moartea lui Hristos. Renunţarea la voia proprie este totodată alipire la iubirea dumnezeiască.

În general vorbind, am putea spune că monahismul, în Egipt şi în Siria[105], s-a născut spontan într-un mediu creştin, fără intervenţia vreunui model filosofic. Primii călugări nu erau neapărat oameni cultivaţi, ci creştini care năzuiau să dobândească desăvârşirea creştină prin asumarea cu eroism a îndemnurilor evanghelice şi prin urmarea vieţii lui Hristos. Astfel, ei şi-au înrădăcinat în mod firesc, în Vechiul şi în Noul Testament, practicile lor de desăvârşire. Dar, sub influenţa alexandrină – mai îndepărtată prin Philon şi mai apropiată prin Clement şi Origen –, magnific armonizată de către capadocieni, unele practici spirituale filosofice au fost introduse în spiritualitatea creştină şi în cea monastică, contribuind într-o anume măsură la descrierea, definirea şi practicarea idealului creştin, cu modele şi cu un vocabular împrumutate din tradiţia filosofică greacă. Acest curent s-a consacrat, datorită calităţilor sale literare şi filosofice. Totodată, prin acest curent s-a transmis spiritualităţii creştine medievale, precum şi celei moderne, moştenirea exerciţiilor spirituale antice.

---

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

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

SACRIFICIILE CULTUALE PRECREȘTINE ȘI JERTFA EUHARISTICĂ NESÂNGEROASĂ

Pr. conf. univ. dr. Nicolae MORAR

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

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

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

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

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

1. Sacrificiul în religiile precreștine

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

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

Mituri sumeriene, de pildă, relatează că omul a fost făcut din sângele zeilor Lagma, jertfiți în acest scop[106]. Tema a fost reluată şi reinterpretată în celebrul poem cosmogonic babilonian, *Enuma Eliş*, în care se arată că puternicul Marduk l-a plăzmuit pe om din oasele și sângele lui Kingu, soțul zeiței Tiamat[107].

Pornind de la acest scenariu mitic, babilonienii practicau sacrificiile umane în situații excepționale – calamități naturale, războaie, epidemii, consacrări de temple, evenimente marcante din viața familiilor aristocrate[108]. Semnificația lor? Reaminteau zeilor că omul e opera lor și, ca atare, trebuie să se îndure de el și să-l protejeze[109].

Mitica egipteană, la rându-i, a acordat un interes special creației. Unele versiuni evocau existența *oului primordial*; altele, scabroase, asociau actul creator cu *masturbația* sau cu *scuipatul* unui zeu; mitica heliopolitană nara despre *Re* că ar fi fost substanța misterioasă a lumii[110] – dintre toate acele scenarii, sugestiv fiind cel memfit: creația a fost acțiunea lui *Ptah*, zeu ce a plăsmuit totul prin spirit şi cuvânt, prin forța creatoare a gândirii[111].

---

[106] M. Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase. De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, vol. I, traducere de Cezar Baltag, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, pp. 61-64.

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

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

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

[110] G. Vlăduţescu, *Deschideri către o posibilă ontologie*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, pp. 33-44.

[111] M. Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase. De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, vol. I, traducere de Cezar Baltag, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, pp. 92-93.

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

Iar mitul cosmogonic fenician evoca faptul că omul s-a ivit din *Colipias* (esenţă masculină) şi din *Bauu* (esenţă feminină), primii muritori fiind *Aion* şi *Protogonos,* din care s-au născut *Genos* şi *Genea,* primii locuitori ai Feniciei[112].

Condescendența divină a făpturii umane, i-a făcut pe fenicieni să dezvolte un ritual sacrificial aparte și anume sacrificiul de copii. Consacrat zeului Baal, ritualul *molk-molek,* în ebraică[113] era menit să tempereze mânia zeilor, dar şi să i se acorde zeului obolul aşteptat: „tot născutul întâi de parte bărbătească este al meu”[114]. În majoritatea cazurilor, jertfele de animale și ofrandele aduse zeilor simbolizau dorința de participare la banchetul divin.

Și unele antropologii hinduse narează despre Purusha că este echivalentul omului cosmic,[115] al Sinelui, care străbate universul, sau al *Purushamedha*-dei, din dezmembrarea căreia „Tatăl ceresc strălucitor” a creat omul[116].

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

Dar sacrificiile sunt aduse, cu precădere, lui Varuna, generatorul ordinii morale. Ele vizează implorarea divinității și obținerea unor beneficii viitoare. Sacrificiul hindus e mai mult un ritual cosmic de susținere a zeilor și structurii universului, decât de a întări și promova relațiile omului cu Divinitatea. El au avut și continuă să aibe drept scop obținerea puterii asupra lumii acesteia și asupra celei de dincolo[117].

---

[112] Eusebiu de Cezareea, *Praeparatio evanghelica*, traducere de Athanase Negoiță, în *Gândirea feniciană în texte*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, X, 1-8.

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

[114] *Ieşirea,* 34, 19. *Numerii*, 3, 13.

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

[116] *Bhagavata Purana*, 1, 3, 1.

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

Religia persană considera că orice fenomen terestru fie abstract, fie concret corespundea unei realităţi celeste, fiecare lucru prezentându-se sub un dublu aspect: cerul este, pe de o parte, vizibil, pe de altă parte, invizibil, cerul invizibil deţinând adevărata realitate. Lumea creată era astfel dublată de o realitate transcendentă, anterioară şi superioară oricărei existente, iar omul era considerat drept beneficiar al unui destin care nu se încheia odată cu moartea fizică. Mai mult, existenţa umană era socotită drept o victimă a conflictului dintre *Ormazd (Ahura Mazda) = Binele* şi *Ahriman (Angra Mainyu, Ahra Manyn) = răul*, fiecare din aceste forţe acţionând asupra ei[118].

Asemănător ritualului vedic, cultul persan a promovat sacrificiile sângeroase, inclusiv cele umane, în semn de adoraţie şi de identificare cu Binele, cu Divinitatea[119].

Interesantă e, de asemenea, tematica antropogonică chineză, care amintește de *Kung-Kung*, o fiinţă monstruoasă, stăpân al pământului, din natura căruia ar fi fost creat omul de către *Şang Di*, zeul suprem, *Stăpânul Cerului* şi al universului[120].

Ca Fiu al cerului, regele aducea sacrificii umane și de animale (bovine) în cinstea zeilor cerului şi ai pământului *(Şhang Di* și *Hu Tu)*. Dacă aniamalele erau cremanate, victimele umane erau sacrificate fie prin îngropare de vii, fie prin ucidere – de regulă, prin decapitare. Odată cu evoluţia credinţelor şi ideilor religioase, omenii destinați sacrificiului au fost substituiți de păpuşi, confecţionate din paie. Sacrificiul reprezenta atât o formă de recunoaştere a puterii zeilor, cât şi un mijloc de implorare a bunăvoinţei lor, fiind astfel implorați să nu-şi manifeste forţa distrugătoare față de oameni[121].

Teme similare se întâlnesc și în mitologia greacă. În *Teogonia* este descris faptul că primii oameni s-au născut din Geea şi au trăit în preajma zeilor, fără griji, fără nevoia de a munci pentru supravieţuire şi fără să fi cunoscut bolile, după care au intrat în procesul recesiv al vârstelor umanității[122]. Iar în *mitul lui Prometeu* se arată că cei dintâi oameni au fost

---

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

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

[119] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei,* traducere de D. D. Roşca, Ed. Humanitas, Bucureşti, f. a., p. 263.

[120] L. Vandermeersch, *Confucianismul*, traducere de Florentina Vişan, în *Religiile lumii,* Ed. Humanitas, Bucureşti, f. a., pp. 558-559.

[121] J. Levi, *Funcţionarii divini. Politică, despotism şi mistică în China antică*, traducere de Beatrice Stanciu, Ed. Amarcord, Timişoara, 1995, pp. 149 sq.

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

creați imperfecți de către Epimeteu (fiul titanului *Iapetos* şi al nimfei *Klymene* și frate cu Prometeu), el însuși o ființă divină[123].

Plecând de la cele relatate mai sus, se înțelege ușor de ce a fost practicat sacrificiul uman în vechea lume elenă – prin astfel de rituri omul își proclama calitatea de rudă a zeilor, dar și dorința de-a se reintegra în fericitul lor mediu de viață. Treptat, jertfele omenești au fost înlocuite, mult înainte de epoca clasică, cu jertfirea animalelor[124].

---

cu afirmarea lui Zeus în fruntea panteonul olimpian, primele ființe umane au fost distruse, locul lor fiind luat de oamenii *vârstei de argint*. Și aceia au fost condamnați la dispariție, din cauza păcatelor săvârșite și a refuzului de-a fi adus sacrificii zeilor. Zeus a creat o a treia generație, cea a oamenilor de *bronz*, care din cauză comportamentului violent au dispărut prin a se ucide între ei. A patra epocă a fost a *eroilor,* a oamenilor care s-au afirmat în războaiele din Teba și Troia și a fost binecuvântată de către Zeus cu viața post-mortem pe Câmpiile Elysiee, tărâm stăpânit de către Cronos. În sfârșit, oamenii de *fier* aparțin ultimii epoci, o perioadă istorică continuă, ființe umane care nu a știu ce este fericirea. Hesiod, *Munci şi zile*, în *Opere*, traducere de Ștefan Bezdedechi, Ed. Științifică, București, 1957, III, v. 89-l76. Teoria hesiodiană este sugerată și de doctrina indă a celor patru *yuga,* reprezentate prin intermediul culorilor: alb, roșu, galben și negru, dar și a metalelor, ca semne specifice ale epocilor istorice (succesiunea imperiilor proiectată în viitor) din visul lui Nabucodonosor – *Daniel, 2, 32*-33.

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

[124] Se înjunghiau oi sau mioare, vaci sau boi, porci, capre sau ţapi, cocoşi sau găini, porumbiţe, ori câini, ori cai. Fiecare divinitate avea preferinţele ei: lui Poseidon i se oferă de obicei tauri, Athenei vaci, lui Artemis şi Afroditei capre. Asclepios cere cocoşi sau găini, alţi

Jertfa – scenaric vorbind – era un fapt sacrificial de purificare, individuală sau colectivă. Altfel spus, nu te puteai apropia de zei, nu puteai reconstrui relația cu ei și nu puteai lua parte la ceremoniile de cult decât în stare de puritate[125].

Și antropogonia orfică atribuia umanităţii o parte divină, ca una care s-a ivit din cenuşa *titanilor*, care l-au omorât pe Dionysos, cel născut din Zeus şi pământeana Semela[126]. Drept urmare, făptura umană e vinovată din cauza deicidului comis de titani și fără să fi păcătuit. Iar cum titanii și-au

---

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

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

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

încorporat o parte din zeu, oamenii moştenesc o scânteie din copilul divin. Acesta este motivul pentru care orficii afirmau că omul trebuie să-şi redobândească unitatea originară desăvârşită, pentu a nu prelungi în existenţă culpa începuturilor. Deci, omul poartă genetic urmele păcatului, pe care trebuie să-l abroge prin suferinţe succesive. Fiind întemniţat în trup, se aprecia că sufletul putea fi eliberat prin rugăciune, purificări rituale şi prin evitarea consumului de hrană de origine animală[127].

Dovezi despre sacrificiul uman există și pe teritoriul țării noastre, încă din epoca bronzului (necropola de la Cândeşti, cultura Monteoru) – anticii târzii au relatat (evident, prin rescrieri) despre evenimentele de acest fel: „Tot la al cincilea ani – scria Herodot – ei trimit la Zalmoxis un sol, tras la sorţi, cu poruncă să-i facă cunoscute lucrurile de care, de fiecare dată, au nevoie. Iată cum îl trimit pe sol. Unii dintre ei primesc poruncă să ţină trei suliţe, iar alţii, apucând de mâini şi de picioare pe cel ce urmează să fie trimis la Zalmoxis şi ridicânu-l în sus, îl aruncă în suliţe. Dacă acesta moare, geţii socot că zeul le este binevoitor. Iar dacă nu moare, aduc învinuiri solului, zicând că e un om ticălos şi, după învinuirile aduse, trimit un altul, căruia îi dau însărcinări încă fiind în viaţă. Aceiaşi traci, când tună şi fulgeră, trag cu săgeţile în sus, spre cer, şi ameninţă divinitatea (care provoacă aceste fenomene) deoarece ei cred că nu există un alt zeu în afară de al lor”, iar Iordanes afirma: „pe acest Marte...printr-un cult sălbatic, căci victimele lui au fost prizonieri ucişi, socotind că şeful războiului trebuie împăcat prin vărsare de sânge omenesc. Lui i se jertfeau primele prăzi, lui i se atârnau pe trunchiurile arborilor prăzile de război cele dintâi şi exista un simţământ religios adânc în comparaţie cu ceilalţi zei, deaorece părea că invocaţia spiritului său era ca aceea adresată unui părinte” [128]. La aceste informații se adaugă cele despre sacrificiile practicate în context funerar, respectiv uciderea soţiei pe mormântul soţului: „Femeile doresc să fie omorâte deasupra cadavrelor bărbaţilor morţi şi să fie îngropate împreună cu aceştia. Pentru a dobândi această cinste soţiile dau o mare luptă în faţa celor care trebuie să hotărască aceasta, iar cea care învinge este în culmea bucuriei. Soţia era înjunghiată de ruda ei cea mai apropiata”[129].

Sacrificiul era privit drept o cale de acces în lumea divină a celor inițiați[130], dat fiind faptul că Zamolxis „i-a învăţat că nici el, nici oaspeţii lui

---

[127] A. Boulanger, *Orfeu. Legături între orfism şi creştinism*, traducere de Dan Stanciu, Ed. Meta, Bucureşti, 1992, pp. 20-36.

[128] Herodot, *Istorii…*, traducere de Adelina Piatkovski, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, IV, 94. Iordanes, *Getica*, traducere de G. Popa-Lisseanu, Ed. Nagarad, Roma, 1986, V, 39-41.

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

[130] M.Eliade, *De la Zamolxis la Gehghis-Han*, traducere de traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 62.

şi nici urmaşii acestora nu vor murii în veci, ci se vor muta într-un loc, unde trăind de-a pururi, vor avea parte de tot felul de bunătăţi”[131]. Mircea Eliade aminteşte şi mobilurile acestor sacrificii: fertilitatea ogoarelor, fortificarea vieții zeilor, restabilirea contactului cu strămoşii mitici sau cu rudele recent decedate, reiterarea sacrificiul primordial. Sacrificiul getic făcea posibilă transmiterea unui mesaj, în alţi termini, reactualiza legăturile directe dintre geţi şi zeul lor.

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

2. Sacrificiul euharistic creştin

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

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

[131] Herodot, *Istorii…*, IV, 10-15.
[132] *Facerea*, 1, 26-27.
[133] *Ibidem*, 2, 7.
[134] *Faptele Apostolilor*, 17, 29.
[135] *Ioan*, 1, 3.

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

Cuvintele lui Iisus: „Luaţi, mâncaţi, acesta este trupul Meu. (…) Beţi dintru acesta toţi, că acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor”[139] dezvăluie un sens profund: necesitatea sacrificiului Său voluntar pentru întemeierea noului Israel. Aceasta implica convingerea că o nouă viaţă religioasă nu se naşte decât traversând moartea sacrificială, iar comuniune rituală cu trupul Domnului şi cu sângele Lui constituia identificarea mistică cu persoana Sa.

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

Fidelii Eclesiei postapostolice au subscris la aceeaşi mărturisire de credință: „În ce ne priveşte pe noi, după spălarea celui ce crede şi care a căzut întru totul de acord cu noi, îl aducem în locul unde se găsesc adunaţi cei pe care noi îi numim fraţi, făcând rugăciuni comune pentru noi înşine şi pentru cel luminat, ca şi pentru toţi ceilalţi de pretutindeni, cu multă stăruință, ca să ne învrednicim ca, aflând adevărul, să ne găsim şi prin fapte a fi nişte buni trăitori şi păzitori ai celor ce ne sunt poruncite, în aşa fel ca să ne mântuim cu mântuirea veşnică. încetând rugăciunile, noi ne îmbrăţişăm unii pe alţii cu sărutarea păcii. Apoi, se aduce celui ce prezidează adunarea fraţilor pâine şi un pahar de vin amestecat cu apă, pe care acesta luându-le, înalţă laudă şi slavă Părintelui tuturor, în numele Fiului şi al Duhului Sfânt şi rosteşte o lungă rugăciune de mulţumire, pentru ca acestea să fie primite de către El. Când a terminat rugăciunile şi euharistia, întreg poporul care este de

---

[136] *Marcu*, 3, 35.
[137] *Ioan*, 6, 51.
[138] *Ibidem*, 6, 41 şi 1, 14.
[139] *Matei*, 26, 26-28.
[140] *I Corinteni*, 10, 16-17
[141] *Corinteni*, 11, 29.

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

Noi numim această mâncare *euharistie* şi nu se poate împărtăşi din ea decât cel care crede că lucrurile pe care le propovăduim noi sunt adevărate, care a fost spălat cu spălarea ce înlătură păcatele şi produce regenerarea şi care trăieşte aşa cum a poruncit Hristos. Căci noi nu primim aceste lucruri ca pe o pâine sau o băutură obişnuită, ci aşa cum Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, care S-a făcut trup, prin Cuvântul lui Dumnezeu, Şi-a dat trupul şi sângele pentru mântuirea noastră, la fel am fost noi învăţaţi că mâncarea binecuvântată prin rugăciunea cuvântului Lui şi prin transformarea căreia sunt hrănite trupul şi sângele nostru, este trupul şi sângele acelui Iisus care a fost făcut trup. Căci apostolii, în memoriile scrise de ei, numite Evanghelii, ne-au transmis ceea ce li s-a poruncit: Iisus a luat pâinea şi, după ce a mulţumit, a spus: «Să faceţi lucrul acesta în amintirea Mea; acesta este trupul Meu» în acelaşi fel, după ce a luat paharul şi a mulţumit, a spus: «Acesta este sângele Meu» şi li l-a dat numai lor. Diavolii au imitat acest lucru în misterele lui Mitra, poruncind să se facă acelaşi lucru. Ştiţi sau puteţi afla că, în cadrul riturilor mistice prin care este iniţiat cineva, se aşază pâine şi un pahar cu apă, prin rostirea anumitor incantaţii”[142].

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

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

---

[142] Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, *Apologia întâi*, traducere de Olimp Căciulă, în *Apologeţi de limbă greacă*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1980, LXV-LXVI.

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

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

TRADIȚIA CANONICĂ ȘI LITURGICĂ PRIVIND ADMINISTRAREA TAINEI BOTEZULUI

Pr. lect. univ. dr. Vasile ITINEANȚ

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

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

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

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

În jurul botezului s-a dezvoltat o teologie sacramentală timpurie, la Părinţii Apostolici, aşa cum se poate observa, de pildă, în Scrisorile Sfântului Ignatie al Antiohiei[144]

Umanitatea este solidară în păcatul lui Adam, ca "părinte comun". Păcatul strămoşesc a produs o alienare temporară, care nu aparţine naturii ontologice autentice a firii umane. Depăşirea aceastei stări a fost posibilă prin jertfa răscumpărătoare, moartea şi învierea lui Hristos. Pentru regenerarea umanităţii, în care să pulseze viaţa veşnică, în actul botezului, credinciosul trebuie să moară şi să învieze cu Hristos, în mod liturgic, sacramental (Romani 6, 4-6), sau cum învaţă Sf. Grigorie de Nyssa, să imite îngroparea lui Hristos:"*Noi nu ne-am îngropat cu adevărat prin botez, dar apropiindu-ne de apa care, ca şi pământul, este un element, noi ne acoperim cu ea, cum s-a acoperit Domnul în pământ*"[145]. Ritualul botezului demonstrează dimensiunea ecclesială şi liturgică fundamentală a Tainei Botezului, întrucât cel botezat devine în mod ireversibil, membrul comunităţii locale euharistice, care se îndreaptă spre împărăţia lui Dumnezeu, scopul ei ultim.

Tradiţia canonică şi liturgică ortodoxă susţine importanaţa ritualului extern al Tainei Botezului, pentru că Biserica nu se poate dispensa de semnificaţia lui sacramentală. Aceste dispoziţii canonice şi liturgice care apar în scrierile Sfinţilor Părinţi, precum şi hotărârile Sinoadelor Ecumenice şi locale, aveau scopul de a evita orice abateri de la doctrina canonică şi liturgică a Bisericii, asigurând rânduielilor cultice un caracter unitar şi normativ pentru întreaga creştinătate.

Săvârşitorul consacrat al botezului este episcopul sau preotul, adică o persoană care deţine puterea sacerdotală în Biserică, conform canoanelor apostolice: 46, 47, 49 şi 50 [146]. Avându-se însă în vedere necesitatea absolută a botezului pentru mântuire, canoanele dispun că în caz de necesitate, lipsind una din aceste persoane, poate boteza şi diaconul sau călugărul (canon. 44 a lui Nichifor Mărturisitorul) sau chiar orice credincios creştin. În această privinţă, canon. 45 al lui Nichifor Mărturisitorul prevede: *"Dacă nu este de faţă preot, se cuvine ca pe pruncii nebotezaţi, să-i boteze oricine s-ar găsi acolo. Dacă îi botează chiar însuşi tatăl lor, sau oricare altul, numai să fie creştini, nu este păcat"* [147]. În aceste cazuri, dacă pruncul supravieţuieşte, el va trebui să fie înfăţişat preotului, care îi va completa botezul, considerând

---

[144] Sf. Ignatile al Antiohiei, *Către Smirneni*, IX, 1, Părinţi şi scriitori bisericeşti (PSB), vol. 1, Edit. Institutului Biblic al BOR, Bucureşti, 1979, p. 182

[145] Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri, part. 1*, p. 466, Părinţi şi scriitori bisericeşti (PSB), vol. 29, Edit. Institului Biblic al BOR, Bucureşti, 1982

[146] Nicodim Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoţite de comentarii*, traducere de Nicolae Popovici şi Uros Kovincici, vol. 1, part. 2; vol. 2, part. 1, Arad, 1934, p. 256 - 266

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

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

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

Este exclusă săvârşirea botezului de un cleric sau credincios căzut în erezie, fiindcă erezia aduce cu sine căderea din har şi pierderea calităţii de membru al Bisericii: *"Dacă un episcop sau presbiter sau diacon va primi a doua hirotonie de la altcineva, să se caterisească şi el şi cel care l-a hirotonit, afară de cazul că ar dovedi că are hirotonia (întâia) de la eretici. Că cei ce sunt botezaţi sau hirotoniţi ca unii ca aceştia, nu este cu putinţă să fie nici credincioşi, nici eretici"* (canon. 68 apostolic) şi *"poruncim să se caterisească episcopul sau presbiterul care a primit (ca valid) botezul cu jertfa (euharistică) ereticilor"* (canon. 46 apostolic[149]).

Primitorul botezului poate fi orice persoană (matură sau prunc) care n-a primit botezul valid. Cei maturi trebuie catehizaţi înaintea primirii lor la botez, spre a fi introduşi în tainele credinţei creştine: *"Orânduim că se cuvine că cei ce sunt a se lumina (a se boteza catehumeni), să înveţe credinţa şi în a cincea zi a săptămânii (joia), să dea seama (răspundă) episcopului sau presbiterilor"* (can. 78 Trulan şi 46 Laodiceea) [150] .

Indispensabilitatea Tainei Botezului pentru mântuire constituie unul dintre temeiurile de bază ale botezului pruncilor. Prin botez, pruncii primesc iertarea de păcatul strămoşesc, care se transmite urmaşilor lui Adam şi se nasc la o viaţă nouă:*"S-a hotărât ca oricine tăgăduieşte, ori zice că pruncii cei mici şi de curând născuţi din pântecele maicilor, botezându-se, nu se botează întru lăsarea păcatelor şi nici nu-şi atrag nimic, din păcatul strămoşesc al lui Adam, care trebuie să se cureţe prin baia renaşterii, să fie anatema ... Deci, pentru canonul acesta al credinţei şi pruncii care nici unul din păcate n-au putut săvârşi, cu adevărat întru lăsarea păcatelor se*

[148] *Ibidem*, p. 198
[149] I. Floca, *op. cit.*, p. 33; 42
[150] *Ibidem*, p. 149

botează, ca să se curăţească întru dânşii prin renaştere a ceea ce şi-au atras din naşterea cea veche", precizează canonul 110 al sinodului din Cartagina.

În cazul în care nu există informaţii sigure dacă un prunc a fost sau nu botezat, acesta trebuie botezat:*„Urmând aşezămintelor canonice ale Părinţilor, orânduim şi despre prunci: Ori de câte ori nu se găsesc martori deplin încredinţaţi care să spună că aceştia sunt fără îndoială botezaţi şi nici aceştia (pruncii), nu ar fi în stare din cauza vârstei să răspundă anumit asupra sfintei lucrări care li s-a dat lor, aceştia trebuie să fie botezaţi fără nici o poticnire, ca nu cumva o astfel de îndoială să-i lipsească pe ei de această curăţire a sfinţirii"* (canon. 84 Trulan; canon. 72 Cartagina) [151].

Canonul 37 al Sfântului Ioan Ajunătorul scoate în evidenţă obligaţia părinţilor de a-şi boteza copiii, pentru a nu-i lipsi, în caz de moarte, de împărăţia lui Dumnezeu:*"Murind copilul nebotezat din cauza neglijenţei părinţilor săi, părinţii se exlud pe trei ani de la Împărtăşanie, mâncând ei în aceşti ani mâncăruri uscate şi îmblânzind pe Dumnezeu cu plecări de genunchi, cu plângere şi cu putere să se roage de Dumnezeu cu milostivire. Iar fiind copilul de şapte zile şi moare nebotezat, părinţii se înltură pe şapte ani din comuniune şi se condamnă ca în aceşti ani să mănânce mâncăruri uscate şi să facă în fiecare zi patruzeci de metanii "*[152].

La botezul unui prunc, credinţa creştină este mărturisită în locul acestora de către naşi, cel care îndeplineşte rolul de părinte sufletesc, de garant al noului botezat[153]. Între naşi şi fini şi între rudeniile de sânge ale acestora se stabileşte o înrudire religioasă (canon. 53 Trulan). Naşul, de preferinţă să fie de acelaşi gen cu cel care se botează, trebuie să fie un bun credincios, spre a exercita o bună influienţă asupra fiului său duhovnicesc. Nu pot deveni naşi cei nebotezaţi, cei eretici sau de alte confesiuni, fiindcă naşul trebuie să ofere garanţia că mărturiseşte la botez dreapta credinţă.

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

---

[151] *Idem,* p. 290

[152] I. Floca, *op. cit.,* p. 296

[153] *Molitfelnic*, Edit. Institutului Biblic al BOR, Bucureşti, 2013, p. 28

[154] I. Floca, *op. cit.,* p. 114

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

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

1. cei care trebuie botezaţi, tainele lor fiind nevalide;

2. cei care trebuie numai unşi cu Sfântul Mir, recunoscându-li-se prin validare tainele;

3. cei cărora li se acordă Sfânta Împărtăşanie, ca semn de reconciliere a lor cu Biserica lui Hristos (canon. 8 şi 19 sinod. 1 ecum.; canon. 7 sinod. 2 ecum. ; canon. 95 sinod. 7 ecum.): *"Cei ce se întorc din eresuri... ori catehumeni, ori credincioşi de ai lor, să nu se primească înainte de a anatematiza tot eresul şi mai ales pe cel de care se ţineau; şi apoi pe cei ce se ziceau (cu dânşii credincioşi), învăţându-i simboalele credinţei şi ungându-i cu Sfânta Ungere, aşa să se împărtăşească cu Sfintele Taine"* (canon. 7 Laodiceea). Iar canonul 8 Laodiceea prevedea: *"Cei ce se întorc de la eres..., de or fi şi în clerul cel de la dânşii socotit şi s-ar zice cei mai mari, unii ca aceştia să se caterisească cu toată sârguinţa şi să se boteze de episcopii şi presbiterii Bisericii "*[155].

În privinţa schismaticilor, Biserica face distincţia între cei care s-au îndepărtat de Biserică prin indisciplină sau prin încălcarea unor rânduieli neînsemnate şi cei care s-au separat şi datorită unor învăţături greşite despre Biserică. Pentru primirea lor în Biserică s-a prevăzut numai renunţarea la această neascultare faţă de autoritatea bisericească, mărturisirea credinţei şi angajarea respectării integrale a învăţăturii de credinţă (canon. 8, sinod. 1 ecum.). Biserica a făcut o distincţie între eretici şi schismatici, aplicându-se în ambele cazuri principiul iconomiei.

Iconomia este deci, un mod excepţional, întrebuinţat în cazuri speciale. În înţelesul său special, iconomia este folosirea harului sfinţitor de către Biserică, în scopul mântuirii. Biserica a făcut caz de iconomie, recunoscând ca valide Tainele numai acelora care vin în sânul ei.

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

1. Pentru cei care sunt primiţi prin botez;

2. Pentru cei care sunt primiţi prin ungere cu Sf. Mir;

3. Pentru cei care sunt primiţi numai prin lepădare de erezie sau schismã. Pentru toate cazurile se prevede anatematizarea rătăcirii,

---

[155] *Ibidem,* p. 187

mărturisirea credinţei şi angajamentul faţă de Biserică: *"Femeia gravidă trebuie să se lumineze (să se boteze) când va vrea, căci cea care naşte nu este părtaşă cu cel născut, pentru ca să se arate voinţa proprie a fiecăruia la mărturisire "* (canon. 6 Neocezareea). Este interzisă cu desăvârşire botezarea celor morţi, ca şi împărtşirea acestora: *"Tot aşa s-a hotărât să nu se dea Euharistia trupurilor celor morţi. Căci s-a scris: Luaţi mâncaţi ", dar trupurile morţilor nu pot nici lua nici mânca şi ca presbiterii să nu boteze din neştiinţă pe cei care au murit deja"* (canon. 18 Cartagina)[156].

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

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

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

---

[156] *Idem*, p. 156
[157] *Ibidem*, p. 138
[158] *Idem*, p. 298

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

Sfintele canoane interzic sub ameninţarea cu caterisirea, repetarea botezului valid, deoarece ştergerea păcatului strămoşesc, dobândită prin botez nu se pierde nici prin căderea în erezie: *"Episcopul sau preotul dacă ar boteza din nou pe cel ce are botezul cu adevărat, sau dacă nu ar boteza pe cel spurcat de către eretici, să se cateriseacă, ca unul care i-a în râs crucea şţi moartea Domnului şi nu deosebeşte preoţii adevăraţi de preoţii mincinoşi" (canon. 47 apostolic)*; *"Căci este cu neputinţă ca cei odată născuţi să mai intre în pântecele celor care i-au născut"*[159]. Locul săvârşirii Sfântului Botez este sfânta biserică, pentru că prin această taină credinciosul devine membru al Trupului Domnului. Săvârşirea obişnuită a botezului în paraclise sau case particulare, fără aprobarea ierarhului locului, este interzisă prin canonul 31 şi 59 al Sin. Trulan:*"Orânduim ca, clericii care liturghisesc sau botează în paraclise care se găsesc înăuntrul caselor, să facă aceasta cu aprobarea episopului din locul acela, aşa că dacă un cleric nu va păzi lucrul în felul acesta să se caterisească "* (canon. 31). *"În nici un chip să nu se facă botezul în interiorul unei case, ci acei care doresc să se învrednicească de lumina cea neprihănitp (de Sf. Botez), acela să meargă la bisericile cele obşteşti şi acolo să se facă părtaşi de acest dar. Iar de se va prinde cineva nepăzind cele orânduite de noi, dacă este cleric să se caterisească, iar dacă ar fi laic să se afurisească"* (canon. 59)[160].

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

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

---

[159] Iustin Martirul, *Apologia 1*, cap. LXI, p. 66, Părinţi şi scriitori bisericeşti (PSB), vol. 2, Edit. Institutului Biblic al BOR, Bucureşti, 1980

[160] I. Floca, *op. cit*., p 201

[161] *Idem*, p. 216

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

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

Actele rânduielii ortodoxe şi semnificaţiile lor relevă caracterul teandric al înnoirii pe care o realizează Botezul în viaţa persoanei, exprimând atât lucrarea harului, cât şi angajarea liberă a primitorului spre o viaţă de credinţă şi fapte bune. În epicleza botezului, Duhul Sfânt este cel care operează înnoirea, iar nu săvârşitorul uman al slujbei.

[162] *Ibidem,* p. 199

SPIRITUALITATEA PUSTIEI: O ŞCOALĂ A RĂGAZULUI

Lect. univ. dr. Daniel LEMENI

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

Una din cele mai grave boli ale lumii actuale, poate cea mai gravă, e oboseala de viaţă (*taedium vitae*), această zeiţă a lumii contemporane cum a numit-o la un moment dat teologul francez Oliver Clément. Omul de azi e acaparat de dimineaţa până seara de tot felul de urgenţe şi griji imediate, el fiind aproape tot timpul ocupat[163] cu rezolvarea unor probleme extrem de presante, motiv pentru care nu-şi mai permite, ca odinioară, acele momente de mici răgazuri în care el poate să se consacre unor dezbateri interioare. Într-un cuvânt, lumea de azi alungă *timpii morţi*, iar unul din simptomele cele mai evidente ale acestei boli moderne este oboseala inimii (*taedium cordis*).

În acest ritm extrem de alert şi epuizant al lumii moderne în care omul este mereu confiscat de tot felul de obligaţii şi urgenţe exterioare lipsesc două componente esenţiale care pot contribui la o viaţă împlinită: *răgazul* (*otium*) şi *singurătatea*. Însă indiferent de epoca în care trăieşte fiecare om resimte într-un fel sau altul nevoia de a se decupla de la tumultul zgomotos al lumii pentru a se bucura de episodul nutritiv al unei confruntări solitare cu adâncurile sale. Aşa cum în mări sau oceane întotdeauna apa este mai agitată la suprafaţă, iar cu cât ne îndreptăm mai înspre adâncuri apa devine mai liniştită, în mod similar, cu cât omul se retrage mai mult din agitaţia vieţii exterioare cu atât mai mult sufletul său începe să se liniştească. În acest caz

[163] A fi extrem de ocupat înseamnă până la urmă a „nu avea stare", or aceasta reprezintă exact opusul stării de linişte (*hesychia*). Cel care se mişcă în mod excesiv nu se poate interioriza sau preocupa de sine însuşi, astfel încât neliniştii şi agitaţiei omului de azi, spiritualitatea monahală îi propune acea trezvie ascetică (*nepsis*) şi *isihie* a sufletului: „Opriţi-vă (adică, „Liniştiţi-vă") şi cunoaşteţi că eu sunt Dumnezeu" (*Psalm* 45, 10). Despre practicarea *isihiei* în lumea contemporană, vezi Norris J. Chumley, *Tainele rugăciunii lui Iisus. Trăind prezenţa lui Dumnezeu: pelerinaj în inima unei străvechi spiritualităţi*, trad. de Dragoş Dâscă, Editura Doxologia, Iaşi, 2012; Kallistos Ware, *Rugăciune şi tăcere în spiritualitatea ortodoxă*, Editura Christiana, Bucureşti, 2003.

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

Din *Pateric* aflăm la un moment dat că un avva a fost vizitat de trei asceţi care i-au pus următoarea întrebare: „ce a realizat cu fără-de-grija lui întru acea pustie?". Bătrânul a mers la o baltă, şi luând apă cu un vas, a turnat şi a umplut un pahar de apă, şi le-a adus-o, zicându-le : „Căutaţi, fraţilor, şi vedeţi bine cum este această apă. Şi apa era tulbure, pentru că atunci o luase din baltă". Zis-a lui fraţii: „O vedem că este tulbure". Şi punând-o să stea un pic, s-a limpezit asemenea cristalului. Atunci luând-o aşa limpede, iarăşi le-a arătat-o lor, zicând: „Căutaţi acum, fraţilor, şi vedeţi apa care era tulbure cum s-a limpezit". Iar ei căutând, se minunau, că îşi vedeau într-însa ca în oglindă feţele lor. Atunci le-a zis lor: „Vedeţi, fraţilor, şi înţelegând să cunoaşteţi că precum aţi văzut apa aceasta cum era mai întâi tulbure şi întunecată, iar acum o vedeţi limpede şi luminată, aşa este şi cel ce trăieşte în lume cu oamenii – de tulburarea gâlcevilor lumeşti este tulburat şi întunecat, şi nu îşi vede păcatele şi răutăţile sale. Iar dacă iese din grijile lumeşti şi se aşează la loc liniştit, atunci i se limpezesc inima şi mintea şi toate simţirile sale. Şi atunci îşi vede şi îşi cunoaşte păcatele şi răutăţile sale"[164].

Prin liniştea şi tăcerea sa, deşertul ne permite să ne vedem pe noi înşine aşa cum ne putem vedea faţa într-o apă liniştită. Altfel spus, în singurătatea austeră a deşertului ascetul şi-a putut examina inima cu toate slăbiciunile ei, el s-a putut vedea şi cunoaşte aşa cum este cu adevărat: „Imaginaţi-vă un lac liniştit peste care suflă o briză uşoară...Toată suprafaţa lacului freamătă în bătaia vântului şi nu mai oglindeşte nici cerul, nici pământul; cât priveşte însă adâncurile, ele rămân calme, căci nu sunt atinse de această briză. Adeseori şi noi suntem ca acest lac: adâncurile noastre rămân limpezi şi liniştite, dar la suprafaţă se dezlănţuie o asemenea învolburare, încât nu mai avem posibilitatea de a ne aduna gândurile şi sentimentele"[165].

Prin urmare, cu cât omul e mai conectat la dinamica vieţii cotidiene şi mai „angajat" în tumultul vieţii de zi cu zi cu atât mai mult orizontul vieţii sale interioare va dispărea din preocupările sale. Însă, aşa cum ne învaţă Iisus Hristos, uneori oamenii au o nevoie profundă de singurătate, înţeleasă nu atât ca izolare, cât mai ales ca stare de reculegere: „Şi El le-a zis: Veniţi voi înşivă de o parte, în loc pustiu, şi odihniţi-vă puţin. Căci mulţi erau care veneau şi mulţi care se duceau, şi nu mai aveau timp nici să mănânce" (*Marcu* 6, 31).

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

---

[164] Cf. *Pateric egiptean*, Editura Sophia, Bucureşti, 2011, pp. 285-286.

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

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

Dacă astăzi trăim într-o societate extrem de zgomotoasă şi agitată[167], în care momentele de răgaz sunt percepute ca momente de distracţie, momente care nu fac altceva decât să tulbure şi să afecteze sufletul nostru, asceţii din pustie au cultivat un mod de viaţă extrem de simplu, orientat integral spre această „liniştire” a sufletului[168]. În pustie, care înseamnă până la urmă valorificarea intensă a răgazului, graba şi ritmul alert fiind cu totul excluse, viaţa acestor asceţi egipteni poate fi subsumată unui singur imperativ ascetic, şi anume renunţarea la „grija de multe”, un principiu potrivit căruia: „înţelept poate deveni cel liber de grijiile vieţii” (*Înţelepciunea lui Iisus, Fiul lui Sirah* 38, 24)

În mod similar, Sfântul Nil Ascetul afirmă că „ţine de sufletul desăvârşit să fie lipsit de griji şi de cel necredinicios să se chinuiască cu ele. Căci despre sufletul desăvârşit s-a spus că este un <crin în mijlocul mărăcinilor> (*Cântarea Cântărilor* 2, 2). Aceasta îl arată vieţuind fără griji între cei apăsaţi de multe griji. Căci crinul şi în Sfânta Evanghelie este icoana sufletului fără griji”[169]. Viaţa ascetică a Părinţilor din pustia egipteană contestă felul nostru de a ne complica viaţa, deoarece aceşti asceţi din secolul IV ne-au propus un mod de viaţă ce reflectă inversul tuturor valorilor lumeşti pe care societatea de azi le promovează până la exces.

---

[166] *Otium* – timp liber, repaus, viaţă liniştită: anticul *otium* este un timp al construcţiei de sine, un timp care modelează în profunzime ritmul existenţei noastre. Expresia ciceroniană *Otium cum dignitate* înseamnă a te retrage într-o viaţă liniştită. Prin punerea particulei *ne* în faţa lui *otium* vom avea *negotium* (negoţ), care este exact opusul unei vieţi liniştite, adică a fi mereu angajat în ceva.

[167] Omul modern trăieşte într-o cultură a divertismentului, în care este mereu asaltat de informaţii, ştiri, muzică şi publicitate, toate acestea contribuind, în mod semnificativ, la „euforia perpetuă” a lumii de azi, adică la o potenţare excesivă a agitaţiei, neliniştii şi oboselii la care omul face din ce în ce mai greu faţă. E un simptom al lumii de azi faptul că până şi excursiile sau concediile – aşa zisele perioade de „timp liber” ale omului de azi – au devenit aproape la fel de frenetice şi epuizante precum orice altă activitate.

[168] În ziua de azi, deşi medicina protejează şi prelungeşte viaţa, ea diminuează în acelaşi timp rezistenţa la privaţiuni. Dacă omul de azi e complet moleşit de tot felul de comodităţi, dimpotrivă, în pustia egipteană, asceţii îşi impuneau constrângeri extreme: chilia unui ascet conţinea, de obicei, o rogojină aspră, o piele de oaie, un opaiţ, vase pentru apă şi untdelemn (cf. L. Regnault, „Locuinţa”, „Regimul alimentar” şi „Şederea în chilie” în idem, *Viaţa cotidiană a Părinţilor deşertului în Egiptul secolului IV*, Editura Deisis, Sibiu, 2013, pp. 67-118).

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

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

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

Cât de impresionantă şi de tulburătoare e această diferenţă dintre graba noastră furibundă după acumularea de bunuri şi nepăsarea acestor asceţi faţă de normele pragmatice ale acestei lumi. Asimilarea vieţii duhovniceşti prespune în mod inevitabil o „decuplare” de la ritmul extrem de alert şi trepidant al lumii, asceza pustiei fiind în acest caz un repaus impus în care ascetul învaţă disciplina calmului şi a tăcerii.

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

Discrepanţa aceasta dintre *somnolenţa* traiului bun a omului de azi şi *trezvia* ascetică a monahului relevă nu atât o distanţă fizică sau cronologică faţă de lumea noastră, cât una de ordin spiritual.

---

[170] J. Chryssavgis, *În inima pustiei. Duhovnicia Părinţilor şi Maicilor din deşert*, Editura Sophia, Bucureşti, Bucureşti, 2004 p. 38.
[171] Avva Ammonas 6, p. 78.
[172] Avva Theodotos 1, p. 151.
[173] Avva Pimen 181, p. 297.

Prin asceza şi desprinderea de acele lucruri care ne împovărează şi ne complică viaţa, Părinţii pustiei ne învaţă importanţa şi centralitatea răgazului, a începutului, a nevoii de a privi dincolo de imediatul vieţii.

Cu alte cuvinte, dacă în lume omul este mereu prins între diversele activităţi cotidiene – *menghina* lumii – , care îi acaparează timpul şi întreaga energie, deşertul relevă în schimb o imagine simplă a vieţii, una în care ascetul percepe extrem de diferit scurgerea timpului. Dacă societatea de azi, în numele randamentului şi al eficienţei sociale, repudiază momentele de răgaz sub pretextul pierderii de timp, în viaţa ascetică, „timpii morţi" sunt tot atâtea clipe de sporire duhovnicească[174].

În acest sens, apoftegma avvei Sisoe e extrem de edificatoare: avva Sisoe l-a întrebat pe un frate: „Ce faci?". El a răspuns: „Îmi pierd timpul, părinte". Bătrânul îi zice: „Eu îi mulţumesc lui Dumnezeu chiar şi când îmi pierd timpul"[175]. Tensionaţi şi irascibili, indispuşi şi extrem de suprasolicitaţi, astăzi nu mai ştim „să ne tragem sufletul", de aceea Părinţii pustiei pot fi consideraţi ca fiind profeţii răgazului mântuitor. Fiecare om are nevoie şi trebuie să-şi acorde, măcar din când în când, scurte perioade răgaz, adică acele clipe sau momente în care nu are absolut nimic de făcut, ci doar să stea cu el însuşi şi cu Dumnezeu, aşa cum ne îndeamnă avva Alonios: „Dacă omul nu va spune mereu în inima sa: numai eu şi Dumnezeu suntem pe lume, nu-şi va găsi liniştea"[176].

Din păcate, în viaţa trepidantă de azi, aproape că nu te mai poţi bucura de tihna singurătăţii. De aceea, Părinţii deşertului au considerat că mijlocul cel mai bun prin care ascetul evită orice distragere şi tulburare exterioară e acela de a păstra un timp în care să se dedice tăcerii şi singurătăţii. Acest timp consacrat singurătăţii e, aşa cum spune avva Antonie, ca marea pentru peşte, adică mediul său vital: „După cum peştii (mor) dacă întârzie pe uscat, tot astfel călugării care întârzie afară din chilie ori îşi pierd vremea cu cele lumeşti se îndepărtează de puterea isihiei. Aşadar, după cum peştele trage la mare, tot aşa şi noi trebuie să tragem la chilie, să nu zăbovim pe afară uitând de paza lăuntrică"[177]. Desprinşi de zgomotul şi agitaţia cotidiană, Părinţii pustiei au cultivat un mod de viaţă *ritmat*, în care timpul cantitativ (*chronos*) este mai puţin important decât timpul sfânt (*kairos*).

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

---

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

[175] Avva Sisoe 54, p. 337.

[176] Avva Alonios 1, p. 90.

[177] Avva Antonie 10, p. 45.

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

Din perspectiva lumii moderne acest „timp de coacere" e aproape exclus din orizontul vieţii contemporane, deoarece viaţa omului se desfăşoară acum după normele eficienţei pragmatice şi ale randamentului, norme care îi instituie pe Părinţii deşertului în postura unor mari excentrici: „Ucenicii avvei Visarion au povestit că viaţa lui a fost ca viaţa unei păsări... trăind tot timpul netulburat şi fără a se îngriji de nimic. Nu se preocupa nici de casă, sufletul lui nu părea stăpânit de pofta de a locui într-un loc sau într-altul, nici de nesaţiul de mâncare, nici de zidirea de case, nici de distracţia cărţilor. S-a dovedit întru totul eliberat de patimile trupului... şi îi plăcea să rătăcească de multe ori prin ţinuturile pline de nisip şi nelocuite"[178].

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

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

[178] Avva Visarion 12, pp. 99-100.
[179] Avva Ioan de la Panefisi 10, p. 182.

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

Pr. lect. univ. Dr. Cosmin PANȚURU

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

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

La data de 12 noiembrie2011 a fostorganizată la Deva de către UDMR Hunedoara dezvelirea monumentului principelui Transilvaniei AcațiuBarcsay (sau Bârceanul pe nume nemaghiarizat, românesc). Având însemne bilingve româno-maghiare, obeliscul a fostridicat la inițiativa liderului UDMR Attila Deszi, peatunci prefect al județuluiHunedoara. La eveniment au participat ministrul cultelor şi preşedintele UDMR, Kelemen Hunor, europarlamentarul Iuliu Winkler,elevi de la Liceul,,Teglas Gabor" din Deva, darşireprezentanţiaicomunităţiimaghiare din ţară. Momentul a coincis cu sărbătoareaintitulată,,Ziuaszorvany'', organizată de UDMR pentrucomunităţilemaghiare a căror pondere demografică în anumite localităţi este maimică de 10 la sută din totalul populaţiei. Sărbătoarea a fost decisă la cel de-al X-lea Congres al UDMR, marcarea ,,Zileiszorvany'' fiind stabilită pentru 15 noiembrie, ziua de naştere a principelui Transilvaniei Gabor Bethlen[180]. După trei ani însă, monumental lui Acațiu a fost demolat în luna decembrie a anului 2014 în urma acțiunii introduse în instanță de către Constantin Aoanei Rahoveanu din Deva împotriva Primăriei Deva și MinisteruluiCulturii. Din actele depuse la dosar,

[180]SorinaPopa, *Monument al luiAcațiuBorcsay, dezvelitînfațaPrefecturii*, înhttp://www.mesagerulhunedorean.ro/monument-al-lui-acatiu-barcsay-dezvelit-in-fata-prefecturii/ (15 mai 2015).

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

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

Acațiu Barcsay, ca fiu al unui nobil de rând român din Bârcea Mare (localitate situată la 8 km. distanță de Deva aparținătoare comitatului Hunedoarei), s-a născut în jurul anului 1610 din părinții ŞtefanBarcsay și ElisabetaPalatici[181]. A crescut la curtea principelui Gheorghe Rakoczy și a fost numit de către acesta Ban de Lugoj și Caransebeș (20 decembrie 1644) și apoi comite de suprem al Comitatului Hunedoarei, oferindu-i și orașul Deva[182] (1648).A fost căsătorit cu Elisabeta Szálanczy (care a decedat în Deva în luna martie 1660) și s-a recăsătorit în același an cu IsabelaBánffy, neavândurmașidirecți. Ioan Lupaș îl caracteriza ca un om blajin, deștept, bun și îngăduitor, cu firea înclinată spre pace, modestie și sentimentalism; luminat, cu o cultură superioară și care s-a ridicat prin propriile sale puteri ajungând să i se încredințeze misiuni importante prin țări străine[183].

În părțile Banatului, Acațiu a sprijinit confesiunea calvină printre românii de aici, tipărind pe cheltuiala sa, la Alba Iulia, un catehism calvinesc (1648).De asemenea a luat parte și la lucrările comisiunii din 1653 însărcinate cu revizuirea Constituțiilor Aprobate[184] ale Transilvaniei.

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

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

---

[181] http://enciclopediaromaniei.ro/wiki/Aca%C5%A3iu_Barcsai (14 mai 2015).

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

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

[184] I. Lupaș, *op. cit.*, p. 2-3.

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

decembrie 1656 și îi mărește cu de la sine putere jurisdicția bisericească dăruindu-i Țara Făgărașului[186].Trebuie menționat faptul că principele „Gheorghe Rakoczi II, prin diploma sa din 28 decembrie 1656, a pus Maramureșul sub ascultarea mitropolitului Sava Brancovici, lucru pe care l-au făcut și urmașii săi Acațiu Barcsay și Mihail Apafi”[187].

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

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

Măsuri identice au fost luate și pentru preoții români din Țara Făgărașului pe care i-a scutit de orice „dări nedrepte, afară de cinstea ce este în obicei a o da domnilor de pământ, și de eventualele impozite pe care le va vota dieta după trebuințele țării”, insistând asupra faptului că aceștia, împreună cu cei din Ardeal și *părțile adnexe*trebuie să stea sub inspecția și cârma vlădicului românesc din Ardeal”[190].

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

---

[186] N. Dobrescu, *Fragmente privitoare la istoria Bisericii române*, Budapesta, 1906, p. 38, la I. Lupaș, *op. cit.*, p. 9.
[187] M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 182.
[188]Cf. Cronica lui Șincai, 1659 și Cipariu, Arhiv. pentru ist. și fil., p. 671-572, la I. Lupaș, *op. cit.*, p. 11.
[189]I. Lupaș, *op. cit.*, p. 11.
[190]I. Lupaș, *op. cit.*, p. 11-12.

Maramureș și a toată Țara Ardealului”[191]pe care Acațiu Barcsay îl recunoaște prin decretul de confirmare din Sibiu din 15 februarie 1660. Motivul pentru care îl numește pe acesta este justificat prin aceea că Sava „nu ar fi împlinit cerințele slujbei sale, nu ar fi respectat cerințele ce i s-ar fi impus, ci nepăzind credința față de principe și neavând grijă de binele public al patriei s-a amestecat în afacerile publice ale acestei țări și ar fi accelerat pericolul suprem atât asupra principelui, cât și asupra acestei patrii mult iubite”, numindu-l în această conjunctură, conform ritului și obiceiului vechi pe Ghenadie ca „episcop al bisericilor românești, sârbești și grecești de sub stăpânirea sa”, impunându-i 13 condiții asemănătoare cu cele 15 impuse lui Simion Ștefan de către Gheorghe Rakoczy I în 10 octombrie 1643: să nu predice și nici să nu permită altora să predice decât în limba română; în Taina Euharistiei va folosi doar pâine curată și vin; botezul îl va săvârși cu apă curată; sărutările de icoane, cruce, etc., după putință le va desființa; nu va cuteza să divorțeze pe nimeni și nu va hirotoni decât oameni vrednici decât cu știrea și învoirea episcopului unguresc ortodox și a protopopilor români; îi va învăța pe credincioși doar Sfânta Scriptură; preoții săi să citească în biserici Noul Testament și să învețe din catehismul românesc de la Alba-Iulia; să nu ia de la preoții săi decât plata cuvenită și să nu aplice pedepse aspre pentru cei ce păcătuiesc, vizitându-i doar în condiții date; nu va înstrăina moșiile bisericești, ci le va folosi pentru edificarea școlilor românești și ale bisericilor; se va supune episcopului (mitropolitului – n. n.) ortodox, recunoscând și în viitor dreptul de dispunere al acestuia; să nu se amestece în afaceri contrare principelui Ardealului; să nu protejeze în mănăstiri sau altundeva vreun făcător de rele care lucrează împotriva legilor țării; să se consulte cu protopopii în luarea deciziilor[192].

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

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

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

---

[191]N. Iorga, *Documente românești din arhivele Bistriței*, p. 9, la I. Lupaș, op. cit., p. 14.
[192]Cf. I. Lupșa, *op. cit.*, p. 18-20.
[193]M. Păcurariu, op. cit., p. 161.

superintendentul românilor[194], „identificat cu traducătorul Pravilei Mari de la Târgoviște din 1652 și care mai târziu va ajunge episcop de Strehaia (1672-1679)”[195]. Cu toate acestea, în 1 septembrie 1663 a reușit să obțină de la Apaffi privilegiile câștigate de Ghenadiede la Acațiu Barcsay în 1659 la care se mai adăugau „scutirea preoților români de dijma vinului și de censul montan”[196]. Din nefericire ele au fost desființate de Dieta din Sighișoara (1680)[197], iar cele ale lui Barcsay au fost abrogate prin art. XVII al dietei ardelene (1684)[198].

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

FOTO 1[199]



PrincipeleTransilvanieiAcațiuBarcsay

FOTO 2[200]



ConaculAcațiuBarcsay din BârceaMică – Secolul al XVIII-lea

[194]Bunea, *Vechile episcopii*, p. 22, la I. Lupaș, *op. cit.,* p. 22.
[195]M. Păcurariu, op. cit., p. 161.
[196]Cipariu, Arhiv, p. 572, la I. Lupaș, op. cit., p. 23.
[197]Bunea, Vechile episcopii, p. 123, la I. Lupaș, op. cit., p. 23.
[198] I. Lupaș, op. cit., p. 23.
[199]PrincipeleAcațiuBarcsay, cf. http://ro.wikipedia.org/wiki/Aca%C8%9Biu_Barcsay#/media/File:Barcsay%C3%A1kos.jpg (accesat 5 mai 2015).
[200]ConaculAcațiuBarcsay din BârceaMică – Secolul al XVIII-lea, înscrisînListaMonumenteloristorice sub codulHD-II-m-B-03249;http://monumenteuitate.org/ro/monument/126/Barcea-Mica-Barcsay (accesat 5 mai 2015).

EVOLUŢIA GÂNDIRII TEOLOGICE MISIONARE LA MIŞCĂRILE EVANGHELICE

Pr. lect. asoc. dr. Marius FLORESCU

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

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

La modul general vorbind, este dificil de a portretiza trăsături comune mişcărilor evanghelice, cu excepţia faptului că ele militează pentru proclamarea cu putere a Evangheliei şi că oscilează prin caracterul provizoriu al instituţiilor bisericeşti. Teologul evanghelic Neal Blough scria într-o introducere la istoria mişcărilor evanghelice: „Lumea evanghelică nu este atât o Biserică, nici o organizaţie religioasă bine structurată, cu o listă dată de membri. Este vorba de mişcări şi sub-mişcări foarte diverse, având între ele anumite afinităţi şi de asemenea divergenţe importante"[201]. Aceste puncte de vedere sunt împărtăşite şi de alţi teologi comentatori ai fenomenului mişcărilor evanghelice[202].

Chestiunea definiţiei este destul de complicată din punct de vedere al sensului lingvistic, căci orice creştin se vrea „evanghelic", fundamentându-şi viaţa pe Evanghelia Mântuitorului. De aceea şi unii teologi au reproşat într-un anume fel „confiscarea" termenului de către mişcările evanghelice[203].

---

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

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

[203] Cf. lui Claude Baty, „acestapelativ are darul de airitapemulţidintreurmătoriiluiIisusHristos, confiscândîntr-un felEvangheliaAcestuiaînbeneficiuluneiminorităţi" (în*Les evangeliques in France*, „Unite des Chretiens", *o.c.*, p. 16.

Oricum, este deja intrat în limbajul teologic germanofon termenul „evangelish", cu referire la Bisericile luterane şi prin extensie la toată lumea protestantă. În lumea anglo-saxonă, expresia „evangelical" a fost adoptată pentru a desemna un curent specific din cadrul Bisericii Anglicane şi apoi din cadrele generale ale lumii creştine[204]. Din această ultimă perspectivă, expresia implică, printre altele, un anumit mod de a aborda credinţa, de a citi Biblia şi de a trăi preceptele sale. Acesta este şi sensul cel mai larg acceptat de lumea de astăzi.

În sens istoric, existenţa unei mişcări evanghelice în lumea creştină, nu este un fenomen nou. Originile sale trebuie căutate la fondarea *Alianţei Evanghelice* din Londra, în anul 1846, care a fost constituită cu scopul de a „mărturisi unitatea pe care Biserica lui Hristos o deţine în sinea ei, în mod nevăzut" şi de a contribui la propovăduirea Evangheliei la toate neamurile[205]. În vremea mai apropiată nouă, trebuie menţionată înfiinţarea în anul 1942 a „National Association of Evangelicals" în S.U.A.[206] Tot aici trebuie amintită „ruptura" dintre pastorul Billy Graham şi fundamentalismul sectar, aripa dură a mişcării evanghelice, din timpul campaniei de evanghelizare de la New York, din anul 1957. Aceste momente au marcat, în mod esenţial, dezvoltarea de mai târziu a mişcării evanghelice contemporane.

Însă, în mod evident, nu putem analiza mişcarea evanghelică din contemporaneitate fără a avea în vedere şi rădăcinile pe care aceasta se sprijină. Deşi unii teologi vorbesc despre credinţa apostolică mărturisită de către Sinoadele ecumenice[207], în fapt, originile mişcării evanghelice trebuie căutate mai ales în acea perioadă a Bisericii în care se vorbeşte despre cele trei noi însuşiri ale credinţei: *sola Scriptura, sola gratia* şi *sola fide.* Curentele evanghelice se disting de celelalte mişcări protestante, nu prin

---

[204] Conform lui Henri Blocher, prima folosire a termenuluiîncontemporaneitate, vine din cadrulinstituţional al BisericiiAnglicane. Influenţapuritanismuluienglezînsecolele XVI şi XVII a fostcapitalăpentrudezvoltareauneiidentităţievanghelice (*La theologie des chretiensevangeliques*, în „Unite des Chretiens", no. 55, juillet 1984, p. 5). O analizămaisolidăaistorieişisemnificaţieitermenului face teologul Alistair McGrath în*Evangelicalism and the Future of Christianity*, London/Sydney/Auckland, Hodder and Stoughton, 1988, p. 11-41.

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

[206]Începând cu cel de al doilea Război Mondial, puterea mişcării evanghelice din America a început să crească şi a contribuit în mod evident la o dezvoltare a identităţii evanghelice în întreaga lume

[207] Claude Baty, *Les EglisesEvangeliquesLibres*, în „Unite des Chretiens", no. 55, juillet 1984, p. 16

ataşamentul la aceste principii doctrinare, cât prin modul de interpretare şi de aplicare a învăţăturilor scripturistice în viaţa de fiecare zi a credincioşilor[208].

Alte elemente care au marcat mişcarea evanghelică şi au contribuit la dezvoltarea unor particularităţi se regăsesc în mişcările care au apărut în timp în cadrul Bisericii. De exemplu anabaptiştii, aripa radicală a protestantismului, insistau asupra necesităţii separării Bisericii de Stat, botezării adulţilor în urma unei schimbări personale şi asupra unei eclesiologii de tipul „profesării credinţei"[209]. Toate aceste elemente se regăsesc în teologia mişcărilor evanghelice.

Nu trebuie trecută cu vederea influenţa teologică enormă a reformatorului Ulrich Zwingli, mai ales în ceea ce priveşte natura Tainelor[210]. În secolele care au urmat, trebuie subliniată influenţa puritanismului calvin în dezvoltarea protestantismului, cu accent asupra rigorii morale şi a responsabilităţii individuale[211]. Această influenţă este departe de a fi neglijabilă, mai cu seamă în ceea ce priveşte antropologia. Următorii lui Calvin insistă asupra influenţei radicale a păcatului omului, asupra capacităţii sale de a se salva prin el însuşi[212].

Mişcările care au apărut în secolele XVIII şi XIX au marcat definitiv mişcarea evanghelică modernă. De la pietismul german, la metodismul lui John Wesley şi până la noile mişcări americane ale lui Finney şi Moody, toate aceste curente au pus accentul pe necesitatea unei experienţe personale în ceea ce priveşte credinţa. Trăirea aceasta nu trebuie să cadă într-un individualism exagerat, ci să rămână puternic ancorată în spiritul evanghelizator şi al grijii pentru mântuirea celorlalţi. Experienţa lui Wesley însuşi ilustrează acest demers evanghelic: convertit la credinţă, după mai mulţi ani petrecuţi în slujirea lui Dumnezeu, el se consacră *evanghelizării* şi devine unul dintre cei mai mari *evanghelicalişti* ai timpului său. Deviza sa era următoarea: „Lumea este parohia mea", întrucât toţi oamenii au nevoie de a primi cuvântul bunei-vestiri[213].

Mişcarea evanghelică, aşadar, se întemeiază pe mai multe diversităţi şi curente teologice. De aceea este şi dificil de formulat o definiţie a ei.

---

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

[209]*Ibidem*

[210] Louis Schweitzer, *Aux sources historiques des EglisesEvangeliques*, în „Unite des Chretiens", no. 55, juillet 1984, p. 3

[211]Preot Adrian Carebia, *Jean Calvin. TriumfulReformei*, EdituraCanonica, Cluj-Napoca, 2009, p. 145

[212]Preot Adrian Carebia, *IstoriografiaReformeiprotestante*, EdituraCanonica, Cluj-Napoca, 2008, p. 15

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

Totuşi, rămâne concluzia că mişcarea aceasta a apărut în principal în cadrele protestantismului. Cu toate afinităţile, mişcarea se deosebeşte de protestantism prin câteva constante, notate de teologi, care reliefează un anumit „profil evanghelic”[214]:

1. Scriptura este autoritatea supremă pentru credincioşi. Chiar dacă toţi teologii recunosc inspiraţia divină a textului, există o mare fluctuaţie în ceea ce priveşte interpretarea lui. Nicio metodă clasică de interpretare, istorică sau dogmatică, nu este acceptată[215].

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

3. Evanghelizarea este prioritatea fundamentală a Bisericii. Nimeni nu se poate mântui, dacă nu aude cuvântul Scripturii. Orice altă activitate a Bisericii este secundară propovăduirii Evangheliei[216].

4. O anumită formă de pietism o constituie tratatul de unire sau „cimentul” dintre diferitele mişcări evanghelice. Aceasta se caracterizează printr-o exagerare unilaterală a lucrării lui Dumnezeu în viaţa individuală a omului[217].

Din perspectivă ecumenică, trebuie totuşi să notăm că mişcările evanghelice au stat la baza formării mişcării ecumenice[218]. Alianţa Evanghelică Mondială a fost fondată pentru a mărturisi unitatea nevăzută a Bisericii lui Hristos. Ea a înţeles dintru început importanţa unităţii în ceea ce priveşte mărturia şi proclamarea Evangheliei. Spre deosebire de Consiliul Ecumenic al Bisericilor (C.E.B.), creat un secol mai târziu, Alianţa Evanghelică înţelegea unitatea creştinilor nu neapărat ca o unitate instituţională, ci ca una spirituală[219]. Statutul Alianţei menţiona convingerile

---

[214]*Idem*, p. 41

[215]Blocherevocăînacet context analogiadintredublaorigine a Scripturiişiceledouăfiri ale luiIisusHristos: „Plenitudinea acestei inspiraţii constituie pentru evanghelişti, preferinţa pentru teologia întrupării” (*La theologie des chretiens evangeliques*, *o.c.*, p. 5)

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

[217]Teologul Marc Ellingsenremarcăfaptulcă, suntfoartepuţineBisericileneoprotestante, pentru care refacereaunităţiicreştinilorreprezintă o preocupareserioasă (*The Evangelical movement*, Geneva, 2001, p. 80)

[218] Norman Goodall subliniazăafinitateafireascădintremişcareaevanghelicăşiceaecumenică, în*Evangelicalism and the Ecumenical movement*,*o.c.*, p. 399. Ellingsenobservacă,„la evoluţia mişcării ecumenice moderne, mişcările evanghelice au avut o contribuţie deosebită, tocmai cele care astăzi critică îndeajuns de mult mişcarea ecumenică” (*The Evangelical movement*, *o.c.*, p. 116)

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

evangheliştilor cu privire la eclesiologie: „comuniunea credinţei este infinit mai importantă decât o unitate a structurilor”[220].

Astfel, se dezvoltă în secolul XX o complementaritate între termenii „evanghelic” şi „ecumenic”. În timp ce evanghelicii s-au gândit mai ales la o unitate nevăzută instituţional, membrii comisiei *Credinţă şi Constituţie* din cadrul C.E.B., s-au preocupat mai ales de unitatea vizibilă dintre creştini. Teologii au remarcat totuşi că cele două aspecte ale unităţii creştinilor nu se exclud, ci se completează: „întâi găsim comuniunea credinţei, apoi unitatea vizibilă a Bisericii celei Una”[221].

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

Aşadar, cu un puternic avânt misionar, în anul 1854 ramurile americană şi britanică ale Alianţei evanghelice organizează o convenţie la New York, cu scopul de a pune bazele „evanghelizării lumii”[222]. Vor urma şi alte convenţii, la Liverpool, în anul 1860, la Londra, în anul 1878. „Conferinţa ecumenică misionară” desfăşurată la New York în anul 1900 a reunit 2.500 de delegaţi din 162 de asociaţii şi societăţi misionare.

Conferinţa misionară de la Edinburgh (1910), s-a înscris şi ea în tendinţa de a evangheliza cu mult avânt, în numele lui Iisus Hristos, întreaga lume[223]. Această conferinţă, va fi urmată, de fondarea Consiliului Internaţional al Misiunilor şi apoi de cea a Consiliului Ecumenic al Bisericilor. De aceea s-a şi afirmat că „din punct de vedere istoric, aceasta este prima conferinţă misionară mondială, din care a reieşit mai târziu mişcarea ecumenică”[224].

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

---

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

[221] L. Schweitzer, *La sensibiliteevangeliquedevantl’oecumenisme*, în „Unite de Chretiens”, no. 55, juillet 1984, p. 27. Încadrulcelei de a cinceaConferinţemondiale a Comisiei*CredinţăşiConstituţie*, care s-a desfăşurat la Santiago de Compostela, înanul 1993, evangheliştii s-au arătatfoarteinteresaţi de teologiadespreBiserică, mai ales încontextulîn care temadialogului a fostaxatăperefacereaunităţiicreştinilor, pebazaspiritualităţii*koinoniei*

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

[223] *Ibidem*

[224] *Idem*, p. 56

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

Datorită organizării unui lanţ de trei congrese mondiale ale evangheliştilor, ţinute între anii 1966 şi 1974, se pot observa evoluţiile gândirii teologice evanghelice în formularea propriei identităţi şi în elaborarea unei teologii proprii a misiunii. De la congresul de la Wheaton, unul în care s-a discutat mai ales privitor la misiuni şi la lucrări de misionariat, până la congresul de la Lausanne, în care se remarcă răspândirea geografică a participanţilor, mai ales din ţările slab dezvoltate, se constată o anumită maturizare în gândirea şi discursul evangheliştilor.

În timp ce declaraţia de la Wheaton este marcată de o atitudine agresivă şi polemică, cea de la Lausanne, exprimă, pe un ton penitent „dorinţa ca toţi creştinii să se angajeze în lucrarea de evanghelizare a lumii[225]. Dacă prima declaraţie se referă la relativismul doctrinar şi la apostazia anumitor Biserici istorice, cea de a doua, recunoaşte erorile şi lipsurile mişcării evanghelicale, în primul rând. Dar, dincolo de aceste diferenţe de ton, putem să observăm clar evoluţia formulării şi interpretării teologice evanghelice.

Congresul de la Lausanne reafirmă, în mod clar, autoritatea cuvântului Sfintei Scripturi, condiţia omului păcătos şi necesitatea ca acesta să fie mântuit prin Iisus Hristos, Mântuitorul, Dumnezeu-Omul ş.a. Această necesitate se observă şi în discursul Suzannei Uda[226], dar şi în cuprinsul paragrafului 4, unde se accentuează starea nefirească a omului fără Dumnezeu. Astfel, declaraţia afirmă, fără compromis, ataşamentul său faţă de valorile Reformei şi faţă de teologia evanghelică clasică.

Prin comparaţie, congresul de la Lausanne a manifestat o grijă aparte şi o sensibilitate mai accentuată în raport cu lumea şi responsabilitatea Bisericii în lume, fapt evidenţiat în declaraţia finală. Mai mulţi factori au contribuit la această evoluţie:

- diversitatea culturală şi geografică a participanţilor la congres, fapt care a permis reprezentanţilor ţărilor slab dezvoltate să se exprime liber;
- dezvoltarea noilor modele teologice au înţeles mântuirea în contextul mult mai vast al creaţiei şi al universului întreg. Influenţa unor teologi, precum W. Dodd şi A. Cullmann a fost evidentă, sub acest aspect[227];

---

[225] „Ne angajăm într-o alianţă solemnă cu Dumnezeu, prin rugăciune şi printr-un plan de evanghelizare a întregii lumi" (concluzii)

[226] S. Uda, teoloagăjaponeză, respinge, într-un studiu cu privire la Epistola I cătreCorinteni, toateposibilităţilecunoaşteriipecalenaturală a luiDumnezeu. NumaiSfântaScriptură ne poate da cunoaştereaautentică a luiDumnezeu (cf. A. Uda, „Biblical authority and Evangelism", în*Let the Earth Hear*, WCC Publications, Geneva, 1998, p. 80)

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

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

Probabil că prezenţa reprezentanţilor evanghelişti radicali, a avut o influenţă în discuţiile asupra problemelor socio-politice, discutate[228]. Apoi, prezenţa anglicanilor (John Stott, Jack Dain şi Michael Green) a influenţat o mai mare deschidere faţă de mişcarea ecumenică şi o dorinţă de a intra în dialog cu instituţia Consiliului Ecumenic al Bisericilor[229]. De aceea declaraţia de la Lausanne nu oferă o perspectivă unitară a participanţilor, ci mai degrabă un consens construit pe o diversitate socială, culturală şi confesională.

Congresul de la Lausanne a evidenţiat noi scopuri ale misiunii, nu în sensul confruntărilor polemice (aşa cum s-a pus problema la Wheaton), ci identificând anumite particularităţi ale misiunii. Au existat discuţii şi dezbateri şi asupra principiilor mişcării „Church Growth", dezvoltate de teologul Mac Gavran. Anumite aspecte ale discursului său au fost însă criticate, din cauza insistenţei asupra evanghelizării grupurilor omogene, existând riscul de a construi Biserici etnice, care neagă unitatea în diversitate a Trupului lui Hristos[230]. Atenţionarea cu privire la imensitatea sarcinii misionare a evanghelizării lumii şi urgenţa împlinirii acestui deziderat, au fost abordate în cadrul congresului. La plecarea de la Lausanne, participanţii, au declarat că au conştiinţa priorităţii majore a evanghelizării, pentru Bisericile şi misiunile lor evanghelicale[231].

Problema implicării sociale şi responsabilităţii Bisericii, va continua să fie un subiect de dezbatere pentru congres, căci deja fusese trezită conştiinţa socială a evenghelişţilor. Bisericile şi asociaţiile de misiune nu mai puteau ignora această problemă, cu atât mai mult cu cât ea era legată de diferenţele culturale dintre Bisericile bogate din Nord şi tinerele Biserici din Sud, mai sărace[232]. Cum se putea dezvolta un parteneriat viabil, neţinând cont de aceste aspecte? Ce mijloace să se folosească, pentru ca nedreptăţile şi

---

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

[229]Dorinţalui B. Graham a fostaceea caviitoareleîntruniri ale comisiei*CredinţăşiConstituţie* a C.E.B. săiaîndiscuţietextuldeclaraţiei de la Lausanne. De asemenea, Stott şiGlasser au participatactiv la Adunareagenerală a C.E.B. care a avutloc la Nairobi, înanul 1975

[230]Înr-un volumapărutînanul 1955, MacGavransubliniazăimportanţafactorilorculturalişisocialiînprocesulconvertirii la Hristos (*The Bridges of God: a study in the strategy of missions*, London, World Kingdom Press, 1955, 234 p.) La Lausanne, teologii Padilla şi Escobar au criticatuneleaspecte ale şcolii*Church Growth* (*Let the Earth Hear,o.c.*, p. 126)

[231]„A venit timpul ca Bisericile să se roage pentru împlinirea noilor deziderate cu privire la evanghelizarea lumii" (paragraful 9)

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

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

Sub aspect ecumenic, am menţionat deja, deschiderea extraordinară faţă de Biserica Catolică şi faţă de Consiliul Ecumenic al Bisericilor, semnalate şi de Billy Graham în discursul său introductiv. Alte intervenţiii similare, exprimă, de asemenea, o mare sensibilitate faţă de catolici[233]. Atitudinile ostile, manifestate la Wheaton, s-au moderat, printr-o privire critică şi în acelaşi timp, laudativă, vizând anumite aspecte din activitatea catolicilor şi a Consiliului Ecumenic al Bisericilor.

În ceea ce priveşte acelaşi aspect, la congresul de la Lausanne întâlnim o tăcere surprinzătoare. Nu se ia în discuţie decât implicarea penticostalilor şi a carismaticilor în mişcarea ecumenică. Acestea, precum se ştie, au refuzat orice participare la reuniunile ecumenice. Totuşi, cineva dintre participanţii la congres, a remarcat că, în ciuda acestei opoziţii, astăzi trebuie să se ţină cont de ceea ce ar reprezenta „a treia forţă a creştinismului mondial”[234].

Preocuparea evangheliştilor pentru unitatea Bisericilor are ca temei învăţătura acestora cu privire la Biserică[235]. Căci, adevărata Biserică este compusă „din toţi credincioşii care au o relaţie vie şi personală cu Iisus Hristos, care s-au mărturisit Lui şi care sunt transfiguraţi de Duhul Sfânt, trecând astfel, în sens spiritual, de la moarte la viaţă”[236]. Aceştia alcătuiesc adevărata Biserică universală şi sunt chemaţi să aibă o comuniune strâns legată cu Dumnezeu şi cu ceilalţi credincioşi. Unitatea acestora se împlineşte nu doar prin prisma grijii omului, ci mai ales, „prin puterea şi binecuvântarea lui Dumnezeu”[237]. În acest sens, Biserica locală este locul în care prin excelenţă se exprimă Trupul lui Hristos, locul de întâlnire al tuturor credincioşilor, care trăiesc şi manifestă unitatea lor spirituală.

Această eclesiologie, cu accente pe comunitatea locală şi pe unitatea spirituală, denotă puţin interes pentru o unitate vizibilă a tuturor Bisericilor. Din contră, aceste iniţiative trezesc unor evanghelişti temeri considerabile, întrucât „ele par să se realizeze numai cu preţul compromisurilor doctrinare, în pofida diferenţelor profunde dintre Biserici, fie ele teologice, de organizare sau etice”[238].

---

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

[234] B. Graham vorbeadespre„dezvoltarea fenomenală a mişcării harismatice” (*idem*, p. 22)

[235]AinsiWalvoordspuneacă„Biserica, formată din toţi adevăraţii credincioşi, uniţi într-o unire vie, în Trupul lui Hristos, este una dintre reprezentările centrale ale Noului Testament” („Mission and the Church’s nature”, în *The Church’s worldwide mission*, WCC Publications, Geneva, 1991, p. 66)

[236]*Ibidem*

[237]„Credinciosul este legat fiinţial de fiecare credincios în parte, prin puterea şi harul lui Dumnezeu, nu prin uniuni omeneşti” (*idem*, p. 68)

[238]*Idem*, p. 72

De aici, rezultă o anumită neîncredere în organismele ecumenice mondiale sau regionale. Şi mai mult, pentru unii evanghelişti, Biserica Romano-Catolică, Bisericile Ortodoxe şi chiar anumite Biserici protestante, datorită teologiei lor, sunt foarte aproape de apostazie[239]. Alţii, merg mai departe şi nici măcar nu le mai consideră a fi Biserici[240]. Deşi aceste opinii nu sunt unanim împărtăşite, ele explică de ce entuziasmul pentru mişcarea de refacere a unităţii creştinilor este atât de scăzut printre evanghelicali. În declaraţia finală de la Wheaton, se afirmă că rugăciunea lui Iisus Hristos pentru unitate (Ioan cap. 17) priveşte, înainte de toate o unitate spirituală. Această unitate nu poate fi construită pe baza eclesiologiilor mult prea diferite, ci numai „păstrând unitatea Duhului întru legătura păcii" (Efeseni 4, 3)[241].

Concepţia privitoare la unitatea spirituală şi la rolul individului în a o realiza în comuniune cu Dumnezeu şi cu ceilalţi credincioşi, ridică unele semne de întrebare privitoare la metodele evanghelizării şi la problematica spinoasă, la nivel inter-creştin, a prozelitismului. Din perspectivă evanghelistă, nicio Biserică locală istorică nu are drepturi teritoriale, cu atât mai puţin, cele acuzate de apostazie. Astfel, toţi oamenii sunt chemaţi să fie evanghelizaţi, fie că au fost botezaţi, fie că nu au fost încă, fiindcă toţi au nevoie de o experienţă personală, dată de convertire şi de mărturisirea păcatelor. „În timp ce noi căutăm schimbarea oamenilor, chiar a acelora ataşaţi la o religie sau la o Biserică, nu facem altceva decât să împlinim mandatul biblic"[242].

Într-un discurs cu privire la temele Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Jaques Blocher, încearcă să redefinească termenul de „prozelitism", subliniind contextul lui primar istoric, acela de apropiere[243]. Astfel, el afirmă necesitatea practicării unui „prozelitism autentic", cel care reaminteşte tuturor oamenilor de credinţa în Iisus Hristos, apropiindu-L pe Acesta de inimile oamenilor. Departe de a-l cataloga o „corupere a mărturiei", aşa cum subliniază raportul Consiliului Ecumenic al Bisericilor[244], Blocher consideră că prozelitismul bine înţeles şi asumat este un act de ascultare faţă de mandatul misionar încredinţat de Hristos Domnul: „Prozelitismul este un act indispensabil al sarcinii misionare"[245].

---

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

[240] *Ibidem*

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

[242] *Idem*, p. 253

[243] Încursulintervenţieiintitulate„Misiune şi prozelitism", Blocher citează raportul C.E.B., publicat în anul 1956 în „The Ecumenical Review", vol. XIII, no. 1, Oct. 1960, p. 2-4

[244] „Prozelitismul nu estealtcevadecât o corupere a adevărateimărturii" (Christian Witness, *Proselytism and Religious Liberty in the Settings of the WCC, în Evanston to New Delhi 1954-1961*, WCC Press, 1961, p. 263)

[245] *Idem*, p. 140

Aceste consideraţii vor angaja încă şi mai multe discuţii, pentru că pe de o parte exista temerea Bisericilor istorice în faţa avalanşei de misionari evanghelişti, iar pe de altă parte, aceştia din urmă, nu aveau niciun reproş cu privire la aşa numitul „prozelitism" asupra căruia, Consiliul Ecumenic al Bisericilor, influenţat de acele Biserici istorice membre, se pronunţa în sens negativ. Pentru unele dintre Bisericile istorice, unitatea văzută a membrilor este capitală. De aceea, orice repunere în discuţie a apartenenţei membrilor lor – prin prozelitism, prin convertire sau printr-o schimbare de apartenenţă – constituie un pericol major. Pentru evanghelişti, orice persoană are libertatea de a-şi manifesta sau nu credinţa în Dumnezeu şi apartenenţa la o anumită Biserică. Dar, credinciosului trebuie să i se ofere şansa de a auzi cuvântul Evangheliei, de a se converti şi de a fi inclus în sânul Bisericii nevăzute a lui Hristos[246].

În concluzie, conferinţa de la Wheaton marchează o nouă etapă în dezvoltarea unei teologii evangheliste. Temele principale care se desprind şi care vor fi reluate în anii următori sunt: relaţia dintre proclamarea mesajului mântuirii şi angajamentul concret în viaţa societăţii; necesitatea inculturalizării Evangheliei şi evitarea sincretismului; urgenţa şi necesitatea evanghelizării, în pofida temerilor unora pentru prozelitism.

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

Cu toate că a cunoscut o evoluţie vizibilă, gândirea neoprotestantă cu privire la misiune lasă loc de interpretări din perspectiva Bisericii Ortodoxe. Căci misiunea „nu este o propagandă în slujba unor interese colective sau individuale, ori a unor ideologii, în numele lui Hristos. Misiunea creştină este o chemare mântuitoare adresată celor din afara Bisericii şi are ca scop „liturghizarea" existenţei umane, transpunerea ei într-un ritm liturgic-sacramental, baptismal-euharistic şi pascal, spre înnoirea omului şi a lumii, în aşteptarea activă a înnoirii finale în Împărăţia lui Dumnezeu, a cărei arvună o avem în Biserică"[247]. În acelaşi timp, „dacă misiunea creştină nu este fidelă tradiţiei apostolice şi nu vizează transmiterea credinţei şi a vieţii în Hristos (…) atunci evident este o formă coruptă de misiune şi prin urmare, o contra-mărturie. Nimic nu este mai confuz şi dăunător decât o *misiune* care se pretinde creştină, dar nu transmite credinţa adevărată în Hristos şi nu vizează mântuirea şi desăvârşirea omului în Biserica Sa"[248].

---

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

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

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

EXIGENŢE OMILETICE ÎN GÂNDIREA SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR

Pr. lect. asoc. dr. Marius IOANA

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

Keywords: *exigencies, preacher, homiletics, sermon*

Învăţăturile Sfântului Ioan Gură de Aur au depăşit demult graniţa timpului în care au fost rostite, oferind dascălilor şi părinţilor duhovniceşti deopotrivă, bogate informaţii şi povăţuiri pentru folos sufletesc, dar şi adevărate metode pedagogice spre vestirea cuvântului lui Dumnezeu. Părintele antiohian este convins că harisma oratoriei nu este un dar exclusiv ceresc, şi că, dincolo de vocaţie şi har, este nevoie de efort personal pentru îmbunătăţirea calităţilor unui predicator. De la Sfântul Ioan Hrisostom se păstrează aproximativ 700 de omilii şi cuvântări în care sunt reflectate învăţăturile evanghelice, dogmatice, morale şi pastorale, adresate atât credincioşilor, cât şi păstorilor duhovniceşti. Exegezele hrisostomice, pe de o parte lămuresc textele biblice, iar pe de altă parte, sunt prilejuri de expunere argumentată şi sistematică a învăţăturilor sfinte. Pregătirea academică pentru profesia de avocat, cultura dobândită la prestigioasele universităţi ale vremii întregesc personalitatea scriitorului antiohian, acesta devenind un valoros pedagog şi părinte, exeget şi arhiereu al bisericii creştine. Înzestrat cu o deosebită înţelepciune şi având o intuiţie formidabilă, Sfântul Ioan se îmbogăţeşte cu o experienţă didactică şi pastorală de excepţie, exprimată în scrierile din perioada tinereţii, pe când era preot în Antiohia. Mai târziu, după ce este hirotonit arhiereu, Hrisostom arată aceeaşi preocupare atentă, atât pentru credincioşi, cât şi pentru preoţi şi părinţi duhovniceşti. Pornind de la experienţa personală, acesta alcătuieşte un adevărat tratat despre preoţie. „Preoţia are atâtea înălţimi, atâtea adâncimi, atâtea taine, încât cu foarte multă greutate poate fi cunoscută şi descrisă după cuviinţă", spunea părintele

Dumitru Fecioru, unul dintre traducătorii în limba română ai tratatului *Despre preoţie* al Sfântului Ioan Gură de Aur. Şi spunea în continuare părintele Fecioru despre Sfântul Ioan Hrisostom: „El singurul, după părerea mea şi după credinţa mea, urcând acest munte maiestuos al preoţiei, l-a cunoscut în întregime."[249] Această experienţă hrisostomică este temeiul analizei exigenţelor omiletice în gândirea Sfântului Ioan Gură de Aur.

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

În lumina învăţăturilor hrisostomice, „preoţia este cel mai mare semn al dragostei lui Hristos"[250]. Chemarea la această înaltă treaptă de slujire o face Dumnezeu. Sublimitatea preoţiei constă în împreună slujirea cu Hristos: „iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârşitul veacului" (Mt 28, 20). Însă, temeiul slujirii preoţeşti o reprezintă dragostea pentru Dumnezeu. Fără această devoţiune totală nu poate exista apostolat. Sfântul Ioan aminteşte, în sprijinul celor afirmate, episodul arătării Mântuitorului Iisus Hristos înviat la Marea Tiberiadei către apostoli şi în special către Petru. „Hristos vorbind cu Petru Verhovnicul apostolilor, l-a întrebat: «Petre, Mă iubeşti?». Petru I-a mărturisit că da. Hristos atunci a adăugat «Dacă Mă iubeşti, păstoreşte oile Mele!» (In 21, 15). Învăţătorul îl întreabă pe ucenic dacă Îl iubeşte. Nu-l întreabă ca să afle de este iubit de Petru – cum putea face asta Hristos, Care cunoaşte gândurile tuturor – ci ca să ne arate cât de mult Îi este la inimă purtarea de grijă de oile sale cele cuvântătoare."[251] Şi mai departe spune iarăşi Sfântul Ioan că „Hristos n-a vrut atunci să arate cât Îl iubea Petru pe Hristos – asta o ştim noi din atâtea alte fapte ale lui Petru –, ci a vrut să-i arate lui Petru şi nouă tuturora, cât de mult îşi iubeşte El Biserica Sa, pentru ca şi noi să o iubim mult."[252] Această abordare interpretativă este proprie Sfântului Ioan, potrivit căruia dragostea pentru Dumnezeu este manifestată prin dragostea pentru Biserica Sa şi pentru credincioşi. „Insistenţa" Domnului Hristos din dialogul cu Petru, „Petre, Mă iubeşti mai mult decât aceştia?" (In 21, 15) semnifică responsabilitatea şi grija deosebită pe care o vor avea slujitorii altarelor pentru biserică. La chemarea lui Hristos „Mă iubeşti?", viitorul apostol şi viitorul slujitor al Bisericii va răspunde „Doamne, Tu ştii că Te iubesc". Pe acest construct se zideşte misiunea apostolatului creştin.

---

[249] Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigore din Nazianz şi Sfântul Efrem Sirul, *Despre preoţie,* Traducere, introducere şi note de Dumitru Fecioru, EIBMBOR, Bucureşti, 1998, pg. 5.
[250] Ibidem, pg. 44.
[251] Ibidem
[252] Ibidem

O altă apreciere a Sfântului Ioan Hrisostom este aceea că preoţia asumată reprezintă răspunsul slujitorului la „votul lui Dumnezeu”. Într-o omilie la I Tim 1, 18-19, unde se spune că alegerea lui Timotei s-a făcut în urma proorociilor, tânărul apostol este îndatorat să nu „necinstească votul lui Dumnezeu.”[253] În plan pastoral, slujitorul lui Dumnezeu, în viziunea Sfântului Ioan, trebuie să fie după cum subliniază Sf. Pavel în epistolele pastorale: „destoinic să înveţe pe alţii […], păstrând taina credinţei în cuget curat” (I Tim 3, 1-9). Misiunea de propovăduire a învăţăturii sfinte se poate împlini numai în momentul în care forţele interioare ale slujitorului sunt fortificate. „De aceea preotul trebuie să se întărească din toate părţile, ca şi cu nişte arme de oţel, cu zel mare şi neîntreruptă supraveghere a vieţii sale. Trebuie să se uite mereu în jurul său, ca nu cumva să-i găsească cineva un loc descoperit şi nepăzit şi să-i dea o lovitură de moarte. Toţi stau în jurul lui gata să-l rănească şi să-l doboare; nu numai vrăjmaşii şi inamicii lui, ci chiar mulţi dintre cei ce-i arată pe faţă prietenie”.[254] De aceste încercări nu este ferit niciun apostol, indiferent pe ce treaptă de slujire se află, ci, din contră, „cu cât demnitatea este mai înaltă – afirma Sfântul Ioan –, cu atâta şi primejdiile sunt mai mari pentru cel ce este îmbrăcat cu preoţie”.[255] Cele prezentate până aici sunt încercări exterioare; însă, cele mai periculoase primejdii care năvălesc în viaţa unui propovăduitor sunt tensiunile interioare. Aceste capcane sufleteşti slăbesc şi distrug slujirea şi propovăduirea preotului. Dintre aceste „fiare care sfâşie păstorul”, Hrisostom enumeră: „mânia, tristeţea, invidia, cearta, hula, pâra, minciuna, făţărnicia, uneltirea, pornirea împotriva celor ce nu ne-au făcut niciun rău, bucuria şi mulţumirea sufletească pricinuite de cusururile şi greşelile celorlalţi slujitori, mâhnirea pricinuită de succesele şi bunăstarea altora, dragostea de a fi lăudat, dorinţa după posturi de cinste – dintre toate patimile, dorinţa aceasta duce cel mai mult la pierirea sufletului omenesc –, predicile rostite pentru a fi pe placul credincioşilor, linguşelile slugarnice, dezmierdările josnice, dispreţuirea săracilor, linguşirea bogaţilor, onorurile nemeritate, hatârurile vătămătoare, care aduc primejdii celor ce le fac şi celor ce le primesc, frica servilă vrednică numai de cei mai ticăloşi robi, lipsa de îndrăznire, smerenia numai de ochii lumii, nu smerenia adevărată, îndepărtarea dojenirii şi a mustrării, dar, mai bine spus, dojenirea şi mustrarea chiar peste măsură a celor smeriţi, dar faţă de cei puternici nici îndrăznirea de a deschide buzele. Pe toate aceste fiare şi mai multe decât acestea le hrăneşte şi le creşte starea aceea a slavei

---

[253] Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuiri la Epistola întâi către Timotei a Sfântului Apostol Pavel,* Prefaţă de pr. prof. dr. Vasile Gordon, Bucureşti, Editura Nemira, 2005, pg. 60.
[254] Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoţie,* pg. 78.
[255] Sf. Ioan Gură de Aur, *Epistola a doua către Timotei, Epistola către Tit, Epistola către Filimon a Sfântului Apostol Pavel,* Bucureşti, Editura Nemira, 2005, pg. 134.

deşarte”.[256] Parcurgând cele prezentate mai sus, observăm că sunt puţine situaţiile în care cineva să nu fie rănit mai mult sau mai puţin de vicii sufleteşti. Chiar şi Sfântul Ioan Gură de Aur se întreabă retoric dacă cumva „a cerut Dumnezeu slujitorilor să fie îngeri fără de greşeală?”.[257] Şi tot autorul vă răspunde întrebării într-o omilie la I Tim 3, 1-4, unde sunt amintite virtuţile pe care trebuie să le aibă un preot: „Apostolul (Sfântul Pavel) a vorbit despre nişte însuşiri mai cumpătate, nu ca cele de sus, ca cele înalte, căci a fi veghetor, cucernic, destoinic să înveţe sunt însuşiri pe care le au mulţi.”[258] Cu toate acestea, preotul care are misiunea de a învăţa este îndemnat de Sfântul Ioan să „se întărească” pe sine încă dinainte de hirotonie şi numai aşa să accepte acest „jug greu” al slujirii preoţeşti. Unul ca acesta are datoria de a-şi păstra „curăţia sufletească”, stare asupra căreia Hrisostom stăruie în repetate rânduri, şi chiar să se ostenească, prin purtare, să se înalţe deasupra virtuților comune. „Postul, culcatul pe pământ gol, privegherile prelungite şi toate celelalte, pot fi îndeplinite cu uşurinţă de mulţi credincioşi, nu numai de bărbaţi, ci şi de femei […]. Să fie puşi în această slujbă înaltă numai bărbaţii aceia care întrec cu mult pe toţi ceilalţi oameni în virtutea sufletului.”[259] Soluţia eficientă şi utilă pentru vindecarea sufletească este introspecţia sinceră şi dorinţa neclătinată de îndreptare.

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

[256] Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoţie,* pg. 71.
[257] Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuiri la Epistola întâi,* op. cit. pg. 104.
[258] Ibidem.
[259] Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoţie, op. cit.* pg. 47.
[260] Ibidem, pg. 50.
[261] Ibidem, pg. 69.
[262] Ibidem, pg. 63.

pe care Dumnezeu n-a dat-o nici îngerilor, nici arhanghelilor."[263] Această capacitate nu reprezintă o disonanţă între ierarhiile cereşti şi pământeşti şi nu are un scop în sine, ci constituie puterea şi posibilitatea zămislirii duhovniceşti, „preoţii sunt aceia cărora li s-a încredinţat zămislirea noastră cea duhovnicească; ei sunt aceia cărora li s-a dat să ne nască prin botez."[264] Prin urmare, personalitatea predicatorului se conturează dual, prin răspunsul concret, perceptibil, însumat intersubiectiv în pregătirea vocaţională şi culturală a viitorului apostol, la dragostea lui Dumnezeu. Autoritatea cuvântului predicat, „puterea multă", decurge din „curăţia vieţii" în care lucrează harului lui Dumnezeu.

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

Analizând cu atenţie învăţăturile hrisostomice, vom observa că în acest citat sunt cuprinse o parte din obiectivele, dar şi din efectele predicii. Pentru întreţinerea şi susţinerea vieţii duhovniceşti este nevoie de „hrană şi aer", dobândite din conţinutul predicii. Însă pentru cei răniţi sufleteşte, predica, în viziunea Sfântului Ioan, este singura cale de vindecare. Prin cuvintele medicament, cauterizare şi bisturiu, Hrisostom urmăreşte ca prin predică să se vindece şi să se reanimeze funcţiile spirituale ale vieţii. În ceea ce priveşte efectele urmărite, scriitorul bisericesc împerechează antinomic principalele neajunsuri sufleteşti: ridicăm deznădejdea şi smerim îngâmfarea; tăiem prisosul şi împlinim lipsurile, şi toate le realizăm pentru ca prin predică să obţinem învăţătura sufletului.

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

[263] Ibidem, pg. 65.
[264] Ibidem, pg. 66.
[265] Ibidem, pg. 106.
[266] Ibidem, pg. 129.

cu sine, ştiind că „ascultătorii îl critică judecându-l ca şi cum ar fi înger”.[267] Cuvântarea nu trebuie să conţină laude sau exagerări, critici severe sau despotice, ci predicatorul trebuie să alcătuiască predica alegând dinainte tema cuvântării, ţinând seama că „dintre faptele omeneşti, unele au nevoie de învăţătură, iar altele de poruncă. Căci dacă porunceşti lucrurile care trebuie învăţate, te vei face de râs, şi dacă vei învăţa acelea pentru care trebuie să porunceşti, tot aşa vei suferi”[268], va spune Sfântul Ioan într-o omilie la I Tim 4, 11-14. Modelul urmat de Hrisostom este unul paulin: porunceşte şi învaţă. Prejudecăţile comune ale oamenilor nu trebuie să limiteze sau să mărginească autoritatea părintească şi duhovnicească a preotului. De aceea, Sfântul Ioan îl îndeamnă pe slujitorul altarului: „să fie prototip al vieţii, stând înaintea păstoriţilor ca o icoană vie, ca o lege însufleţită, ca un îndreptar, ca un monument viu al bunei vieţuiri, căci aşa trebuie să fie dascălul.”[269] Viaţa predicatorului trebuie să fie conformă cu învăţătura predicată, pentru a înlătura orice părere sau judecată nefolositoare a ascultătorilor.

În încheiere, vom sublinia că Sfântul Ioan Gură de Aur consemnează că predica nu poate fi substituită nici de viaţa îmbunătăţită a predicatorului şi nici chiar de minunile pe care le-ar săvârşi. Este nevoie de predică, căci „şi fericitul Pavel a întrebuinţat-o, deşi uimea pretutindeni pe toţi prin minunile sale”, spunea iarăşi Hrisostom. De aceea, fiecare predicator va fi îndatorat să se întărească cu puterea de a predica.

[267] Ibidem, pg. 122.
[268] Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuiri la Epistola întâi către Timotei,* op.cit. pg. 133.
[269] Ibidem, pg. 134.

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

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

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

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

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

Într-o societate secularizată ca şi cea a zilelor noastre, învăţătura creştină constituie o paradigmă educaţională de referinţă. Este imperios necesar să punem în lumină noi temeiuri şi resurse ale educaţiei, ţinând cont de faptul că educaţia exprimă una dintre componentele indispensabile ale *aparatului* socio-uman. De aceea, educaţia, ca proces continuu de transpunere a umanului în divin, ar fi incompletă fără *înveşmântarea* ei în *mantia* religiosului de sorgintă creştină. Cunoaştem, pe temeiul Revelaţiei, că Logosul enipostatic al Tatălui S-a întrupat pentru ca noi să-L putem dobândi pe Sfântul Duh. Minunatul *schimb*, acela că Dumnezeu S-a făcut purtător de trup (*sarcofor*) pentru ca omul să poată deveni purtător de Duh (*pnevmatofor*)[270], face ca existenţa noastră să nu se reducă numai la indicatori de ordin strict material. Societatea actuală însă, tributară degradării lumii politeiste, se află într-o vădită *orbire* spirituală, caracterizată prin *atrofierea* conştiinţei şi prin *opacizarea* adevărului, binelui şi frumosului, aşezate de Dumnezeu în *caseta* valorică a sufletului omenesc. Intrarea triumfală în *arena* lumii contemporane a mentalităţilor moderniste actuale, în numele aşa-ziselor *drepturi* ale omului, se transformă într-o ieşire *în decor*, orientând societatea elitisto-corporatistă spre o totală *debusolare* axiologică: „A devenit o dificultate să ştim cine suntem, de unde venim, încotro

[270] Paul Evdokimov, *Sfântul Duh în tradiţia ortodoxă*, traducere şi note de Vasile Răducă, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2004, p. 125.

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

Moralmente vorbind, vremurile în care au trăit şi activat Sfinţii apostoli (alias primul veac de creştinism) nu erau prea diferite de lumea timpurilor actuale, devorată de *rugina* păcatului, fapt ce reiese din aprecierea făcută de *apostolul neamurilor* la adresa legii, ca necesitate absolută: *„legea nu este pusă pentru cel drept, ci pentru cei fără de lege şi răzvrătiţi, pentru necredincioşi şi păcătoşi, pentru necuvioşi şi spurcaţi, pentru ucigaşii de tată şi ucigaşii de mamă, pentru omorâtorii de oameni, pentru desfrânaţi, pentru sodomiţi, pentru vânzătorii de oameni, pentru mincinoşi, pentru cei care jură strâmb şi pentru tot ce stă împotriva învăţăturii sănătoase”*[272]. *În contextul gravei degradări morale ce cuprindea întreaga umanitate, adnotarea Sfântului* Grigorie Teologul este una fundamentală: *„toţi oamenii cu mintea întreagă vor recunoaşte că printre toate bunurile pământeşti locul întâi îl ocupă educaţia* şi nu înţeleg numai educaţia noastră cinstită, adică cea creştină… dar şi cea elenă, pe care mulţi dintre creştini, rău cunoscând lucrurile, o resping ca vicleană şi eronată, ce îndepărtează de Dumnezeu*”*[273].

Ţinând cont de dezolantul tablou *amartian* al lumii şi urmând porunca Mântuitorului Iisus Hristos[274], Sfinţii apostoli şi, ulterior, Sfinţii Părinţi au fost permanent preocupaţi de creşterea duhovnicească, intelectuală şi morală a fiilor Bisericii creştine, de la tinerele *vlăstare* şi până la *decanii* de vârstă din comunităţile credincioase. Ei s-au dovedit a fi în timpul lor şi de-a lungul veacurilor, prin operele lăsate posterităţii, îndrumători ai vieţii duhovniceşti, oferind soluţii concrete pentru problemele majore cu care se confrunta societatea vremii. Una dintre soluţiile oferite viza importanţa desăvârşită a educaţiei în viaţa Bisericii şi a societăţii. Încă din antichitatea creştină, *educaţia religioasă era acordată în gama nevoilor sufleteşti specifice fiecărei vârste, începând cu înzestrarea spirituală a copiilor şi a tinerilor cu cele mai bune cunoştinţe religios-morale în scopul desăvârşirii lor.* Sfântul apostol Pavel, a folosit o varietate bogată a formelor de expresie, „făcându-se tuturor toate, pentru a-i dobândi măcar pe unii”[275], sfătuindu-l pe tânărul său ucenic, Timotei, „adevărat fiu în credinţă”[276], să nuanţeze sfaturile şi atitudinile în funcţie de cei cărora se adresează[277].

---

[271] Cucoş Constantin*, Educaţia religioasă. Conţinut şi forme de realizare*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1996, p. 85-86.
[272] *I Timotei* 1, 9-10.
[273] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Oratio 43 – Necrolog la marele Vasile, Migne, P.G. 36, 506B şi 509A.*
[274] *Matei* 29, 19.
[275] *I Corinteni* 9, 22.
[276] *I Timotei* 1, 2.
[277] Vezi *I Timotei* cap. 5 şi 6.

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

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

Matricea educației copiilor este familia, mediul în care se formează copilul de *astăzi* și adultul de *mâine*. Educaţia religioasă a copiilor se face, întâi de toate, prin exemplul personal al părinţilor şi al celor din jurul lor, prin instaurarea în familie a unui climat de dragoste şi rugăciune. Dragostea, rugăciunea și exemplul vieții personale sunt elementele prin care, fără să aibă nevoie de argumente teologice, copii încep să *guste* prezenţa lui Dumnezeu[281]. Părinţii au, aşadar, o responsabilitate majoră în ceea ce privește *odrăslirea* copiilor lor, aspect bine punctat de către Sfântul apostol Pavel: „Dacă cineva nu poartă grijă de ai săi şi mai ales de casnicii săi, s-a lepădat de credinţă şi este mai rău decât un necredincios”[282].

Modelul desăvârşit de copil şi de tânăr educat este Însuşi Domnul Iisus Hristos, despre care Sfântul evanghelist Luca menționează că „sporea cu înţelepciunea şi cu vârsta şi cu harul la Dumnezeu şi la oameni”[283]. *Tetraevangheliarul* neo-testamentar ne furnizează puține informații cu

---

[278] *Efeseni* 6, 4.
[279] Ernest Bernea, *Îndemn la simplitate*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1995, p. 108-109.
[280] *I Corinteni* 14, 20.
[281] Maica Magdalena, *Sfaturi pentru o educaţie ortodoxă a copiilor de azi*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 44.
[282] *I Timotei* 5, 8.
[283] *Luca* 2, 52.

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

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

Nici Sfântul apostol Pavel nu era străin de prezența tinerilor aflați în compania sa. Câțiva dintre *ucenicii săi, Tihic, Trofim, Terţiu, Timotei şi Tit, erau tineri*. Ultimii doi au fost hirotoniți episcopi, în Efes şi, respectiv, în Creta. Epistolele adresate ucenicului său Timotei, îl prezintă pe autorul lor oferindu-i acestuia pilda credinței și a experienței sale duhovnicești, în scopul slujirii adevăratului Învățător, Domnul Iisus Hristos. Astfel, Sfântul Apostol Pavel, adresându-se lui Timotei, îl îndemna să își îndeplinească cu ardoare îndatoririle impuse de misiunea episcopală la care a fost chemat, astfel încât nimeni să nu îl disprețuiască pentru tinerețile sale[286]. Este semnificativ faptul că *apostolul neamurilor* acordă aceeași *doză* de respect și considerație fiecărei etape a vieții, fără a face discriminare între tineri și bătrâni. El însuși afirmă: „când eram copil, vorbeam ca un copil, simțeam ca un copil, judecam ca un copil; dar când m-am făcut bărbat am părăsit cele ale copilului”[287]. Pentru Sfântul Pavel, tinerețea nu reprezintă etapa *scutirii de griji*, ci *câmpul* în care se cultivă poftele trupului. În a doua epistolă adresată lui Timotei, atenționarea apostolului este una fermă: „fugi de poftele tinereților și urmează dreptatea, credința, dragostea, pacea cu cei ce cheamă pe Dumnezeu cu inimă curată”[288]. Același aspect îl semnalează și înțeleptul rege Solomon când zice: „Bucură-te, omule, cât eşti tânăr şi inima ta să fie

---

[284] *Luca* 2, 51.

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

[286] *I Timotei* 4, 12.

[287] *I Corinteni* 12, 11.

[288] *II Timotei* 2, 22.

veselă în zilele tinereţii tale şi mergi în căile inimii tale şi după ce-ţi arată ochii tăi, dar să ştii că, pentru toate acestea, Dumnezeu te va aduce la judecata Sa”[289].

Sfântul apostol Pavel le reamintește tinerilor porunca de căpătâi din *setul* ultimelor șase porunci ale Decalogului, îndatoriri care privesc bunul mers al oricărei societăți: „Copii, ascultaţi pe părinţii voştri în Domnul, că aceasta este cu dreptate. Cinsteşte pe tatăl tău şi pe mama ta, care este porunca cea dintâi cu făgăduinţa: ca să-ţi fie bine şi să trăieşti ani mulţi pe pământ”[290]; de asemenea: „Copiilor, ascultaţi pe părinţii voştri întru toate, căci aceasta este bine-plăcut Domnului”[291] sau: „Dacă vreo văduvă are copii sau nepoţi, aceştia să se înveţe să cinstească mai întâi casa lor şi să dea răsplătire părinţilor, pentru că lucrul acesta este bun şi primit înaintea lui Dumnezeu”[292]. Sfântul Ioan Gură de Aur, comentând textele de mai sus, preciza: „Vrei ca fiul tău să fie responsabil? Atunci creşte-l de la început în învăţătura şi certarea Domnului. Să nu crezi că nu-i foloseşte să asculte cu atenţie Sfânta Scriptură, pentru că acolo va auzi pentru prima dată: Cinsteşte-l pe tatăl tău şi pe mama ta”[293].

Un tânăr bine educat este de mare preţ în faţa lui Dumnezeu[294], dar, şi în faţa oamenilor. Lumea în care trăiesc tinerii poate fi înțeleasă drept creație a lui Dumnezeu, adică omenirea întreagă, dar și *sălașul* oamenilor păcătoși, care viețuiesc în opoziție cu voința lui Dumnezeu, trăind pentru timp și nu pentru veșnicie[295]. „Aşa precum pentru înnoirea unei grădini trebuie să se sădească arbuşti noi, iar, ca să crească şi să înflorească, trebuie să fie bine îngrijiţi, mai ales că nu există posibilităţi prea mari de a transplanta arbori bătrâni şi de a-i face să rodească”[296], tot aşa, pentru îmbunătăţirea climatului interuman, nu există altă soluție decât educarea tinerilor. La rândul lor, tinerii sunt datori să-și împodobească sufletele cu *florilegiul* virtuților creștine, precum: dragostea, nădejdea, credința, smerenia, cumpătarea, știut fiind faptul că tinerețea este perioada în care mintea este mai expusă presiunii

---

[289] *Eclesiastul* 11, 9.
[290] *Efeseni* 6, 1-3.
[291] *Coloseni* 3, 20.
[292] *I Timotei* 5, 4.
[293] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Părinți, copii și creșterea lor*, Culegere de texte patristice si traducerea lor în neogreaca de ieromonah Benedict Aghioritul, traducere din neogreaca de Zenaida Anamaria Luca, Ed. Panaghia, 2009, p. 24.
[294] Sfântul Marcu, relatând întâlnirea dintre Domnul Iisus Hristos și tânărul bogat, surprinde, spre deosebire de ceilalți evangheliști, un amănunt semnificativ: Mântuitorul „privind la el cu dragoste“ (*Marcu* 10, 21).
[295] Maica Magdalena, *Cum să comunicăm copiilor credința ortodoxă,* ediția a II-a, Editura Deisis, Sibiu, 2008, p. 286.
[296] Jan Amos Comenius, *Didactica Magna*, traducere de Iosif Antohi, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1970, p. 14.

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

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

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

---

[297] *Tit* 2, 6.

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

[299] *II Corinteni* 7, 1.

SPOVEDANIA – INTERFERENȚĂ CU ANUMITE PRACTICI PSIHOLOGICE CONTEMPORANE

Pr. drd. Constantin IONUȚ[300]

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

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

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

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

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

---

[300] Doctorand al Școlii Doctorale din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „ Justinian Patriarhul" Bucureşti, specializarea Teologie Liturgică.

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

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

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

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

1. Cauzele păcatelor și a gândurilor rele

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

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

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

Când gândurile rele stăpânesc interiorul omului, aproape devine rob al acestora. Se ajunge la împătimire, după cum am afirmat mai înainte. „ Împătimirea faţă de lucruri naşte dorinţa de a le dobândi. Când mintea se desprinde de hrana cerească şi de aducerea aminte a celor cereşti, ea se predă necondiţionat lumii materiale.”[304]

Cea mai mare consecinţă a împătimirii şi a gândurilor rele este negarea aproapelui şi a lui Dumnezeu. Aceste consecinţe duc automat la boli psihice şi chiar fizice.

2. Depresia în lumea contempornă

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

[303]Mitropolit Hierothos Vlachos, *Psihoterapia Ortodoxă,* Ed. Învierea- Arhiepiscopia Timișoarei, 1998, p.248.
[304]*Ibidem*, pp. 257-258.

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

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

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

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

Factorii care duc la apariţia acestor stări din viaţa omului sunt minciuna, clevetirile şi jignirile, precum şi ignorarea lui Dumnezeu în toate acţiunile pe care le întreprinde. Când viaţa familială, profesională sau sentimentală este încărcată de aceste elemente rele, omul se închide în interiorul său. El obţine o individualitate care este „ negaţia…alterităţii persoanei.”[307]

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

3. **Metode de psihoterapie ortodoxă**

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

---

[305]Dr. Dmitri Avdeev, *Depresia ca patimă şi ca boală,* trad. Adrian şi Xenia Tănăsescu-Vlas, Ed. Sophia, Bucureşti, 2007, p. 17.
[306]*Ibidem*, p. 19.
[307]Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 17.

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

Cea mai bună metodă de ieşire din aceste stări este preotul duhovnic şi Sfânta Spovedanie. Pe lângă faptul că duhovnicul pătrunde în profunzimile penitentului ca şi psihologul, preotul îi oferă calea de ieşire de acolo, din încleştarea patimilor, care nu este decât Dumnezeu. Preotul duhovnic este investit cu „ sacrul privilegiu de a deschide şi de a pătrunde în inimile celor ce-şi pregătesc prin pocăinţă, sfinţenia, împărtăşindu-se de lumina şi căldura harului divin."[308]Acest lucru lucru preotul îl realizează numai prin taina Spovedaniei, care este „ continua aducere aminte de Dumnezeu."[309]

O primă metodă de vindecare a sufletului şi ieşire din starea străină de Dumnezeu este faptul ca omul să-şi dea seama că este bolnav. Cunoaşterea de sine a omului este un prim pas spre vindecare. Legată de conştientizarea faptului că suntem bolnavi este şi „ învinuirea de sine."[310] Această învinuire este un semn că omul îşi dă seama că nu se poate vindeca fără ajutorul lui Dumnezeu. Acest act de smerire al omului este un pas foarte mare în recuperarea psihoterapeutică a omului.

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

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

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

---

[308]Pr. Conf. Ilie Moldovan, *Preotul duhovnic şi darul iertării păcatelor,* în Ortodoxia, an XXXIX(1977), nr. 3-4, p.570.
[309]Nikolaos Matsoukas, *Teologia dogmatică şi simbolică,* trad. de Nicuşor Deciu, vol. II, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2006,p. 367.
[310]Mitropolit Hierotheos Vlachos, *op. cit.*,p. 53.
[311]*Ibidem*, p. 54.
[312]*Ibidem*, p. 57.

sufletului, rugăciunea curăţeşte mintea şi postul veştejeşte pofta" ne spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.

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

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

Ieşirea din starea străină de Dumnezeu a omului se realizează şi prin pocăinţă şi mărturisire. Mărturisirea este un eveniment necesar sufletului de a se tămădui de bolile spirituale şi de patimi.

4. Preotul- duhovnic sau psiholog?

În perioada contemporană, datorită îndepărtării omului de Dumnezeu şi de cele sfinte, preotul este văzut şi perceput mai mult ca un funcţionar al unei instituţii. „ Mulţi creştini contemporani îi consideră pe preoţi drept trimişi ai Celui Preaînalt sau autorităţi ale ecleziei care îndeplinesc multiple îndatoriri birocratice, oficiază Sfânta Liturghie şi administrează Sfintele Taine atunci când se cuvine."[314] Unii oameni îl văd, îl pe preot ca şi cum acesta ar fi un magician sau unul care săvârşeşte acte miraculoase. Aceste perspective au apărut şi pe fondul îndiferenţei credincioşilor faţă de Dumnezeu, faţă de Biserica lui Hristos. Mulţi dintre ei „ se mulţumesc să asiste de formă la Sfânta Liturghie sau să se spovedească şi chiar să se împărtăşească la fel de formal, spunându-şi adesea sintagma "aşa e bine", fără a se preocupa de tămăduirea lor sufletească"[315], de vindecarea patimilor.

S-a mers chiar acolo încât creştinii văd în preot un psiholog. Mulţi sunt cei care merg la preoţi şi au impresia că acesta din urmă le va da sfaturi pentru curăţirea de păcate, fără ca să –i spovedească. Când preotul le propune o terapie duhovnicească, renunţă la sfaturile şi îndemnurile preotului, considerându-le denaturate, neconforme cu realităţile sociale.

Preotul este mult mai mult decât un psiholog. „ El are darul duhovnciei, acela al dezlegării şi iertării păcatelor. Preotul este investit cu sacrul privilegiu de a deschide şi de a pătrunde în inimile celor ce-şi pregătesc prin pocăinţă sfinţenia…."[316]

---

[313]Mitropolit Hierotheos Vlachos, *op. cit.*, p. 61.
[314]*Ibidem*, p. 54.
[315]Idem.
[316]Pr. Conf. Ilie Moldovan, *op. cit.*, p. 573.

Puterea şi dreptul de a dezlega păcatele, Iisus Hristos nu a dat-o tuturor oamenilor, ci numai aleşilor Lui. Numai celor care sunt pregătiţi pentru această misiune „li se dă puterea dezlegării.”[317]Numai celor aleşi Dumnezeu le-a dat această putere, ei ajungând „ la mintea lui Hristos prin care ei au putinţa de a face judecata care aparţine Domnului.”[318]

Darul iertării păcatelor pe care Hristos l-a dat ucenicilor Săi, nu s-a mărginit numai la aceştia. El a fost transmis şi mai departe la urmaşii acestora, Mântuitorul zicând în acest sens spre întărire: „ Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârşitul veacurilor. Acest dar al iertării primit de preoţi este un oficiu, e o funcţiune a lui Hristos.”[319]

Harul iertării pătrunde în conştiinţa omului, şi eliberarea de păcate devine darul ce lucrează în inima „credincioşilor cu puterea creatoare, deschizând drumul vieţii cu Dumnezeu.”[320]

Iisus Hristos este unicul preot, El fiind izvor de sfinţenie. „ Perpetuarea sacerdoţiului în vederea conferirii roadelor împăcării cu Dumnezeu tuturor celor ce voiesc să se împărtăşească din ele, a făcut necesară instituirea unei preoţii noi, slujitorii ei devenind preoţi ai tainelor lui Dumnezeu.”[321]

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

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

---

[317]*Ibidem*, p. 572.
[318]Idem.
[319]*Ibidem*, p. 573.
[320]Idem.
[321]*Ibidem*, p. 574.
[322]Idem.
[323]Id.
[324]Id.

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

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

În actul de creştere duhovnicească, de ieşire din individualitate, voinţa penitentului are un rol însemnat pe lângă efortul duhovnicului. „Cu cât pocăinţa este mai adâncă cu atât şi penitentul se descătuşează mai mult de lâncezirea şi învârtoşarea de păcat.”[326]

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

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

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

5. Calităţile preotului duhovnic

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

Preoţia este „ puterea autorităţii harismatice care zdrobeşte puterile deformatoare ale stricăciunii, şi-l reînnoieşte pe om”[328], iar duhovnicia este

---

[325]*Ibidem*, p. 576.
[326]*Ibid.*, p. 579.
[327]Idem.
[328]Nikolas Matsoukas, *op. cit.*, p. 363.

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

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

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

Cunoaşterea de sine a preotului este un mare aspect, el să poată răspunde la întrebarea : Cine sunt? „ Această cunoaştere îl ajută pe preot să intre în relaţie cu persoane fără să le impună cu autoritate propriile exigenţe.”[332]

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

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

6. Spovedania-Taina lui Hristos

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

---

[329]Arhieraticon, *Rugăciune la hirotesia întru duhovnic,* Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1993, p. 108.

[330]Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii şi iadul smereniei,* trad. diac. Ioan Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 75.

[331]*Ibidem*, p. 77.

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

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

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

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

Spovedania oferă omului pe Dumnezeu, ea fiind cu totul altceva decât o consiliere a unui psiholog, ea este „ un eveniment cu desăvârşire diferit de reîncarnarea psihologică sau de reglarea sentimentelor de vinovăţie."[333] Spovedania „ împlineşte şi manifestă adevărul Bisericii, viaţa acesteia în acelaşi timp divină şi umană: este participarea la moartea şi învierea lui Hristos."[334]

Spovedania vine pe fondul pocăinţei, care este „ cel de-al doilea botez; este botezul lacrimilor."[335]Consilierea nu are nici o stare de căinţă, pe fondul căreia să se împlinească. Rolul ei este de constatare a gândurilor care-l tulbură pe om, care îl marchează, care-l duc în starea de depresie. Taina Mărturisirii alungă gândurile rele prin împreuna lucrare cu Dumnezeu. „Examinând învăţătura şi practica referitoare la taina Mărturisirii, se poate observa cu uşurinţă caracterul ei terapeutic."[336]

Spovedania este „o terapie duhovnicească eficace"[337], mărturisirea faptelor rele şi ale gândurilor fiind o eliberare a omului. Păcatul, dacănu este mărturisit „ se înrădăcinează în suflet, creşte şi se întinde, îmbolnăvindu-l în întregime, măcinând, pustiind şi otrăvind viaţa lăuntrică."[338] Păcatul este „izvor de nelinişte, de angoasă, mai ales din cauza sentimentului de vinovăţie

---

[333]Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 151.
[334]*Ibidem*, p. 150;
[335]Georgios Mantzaridis, *Morala creştină,*trad. diac. Drd. Cornel Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2006, p. 107.
[336]Jean- Claude Jarchet, *Terapeutica bolilor spirituale,* trad. Marinela Bojin, ed. Sofia, Bucureşti, 2001, p. 262.
[337]*Ibidem*, p. 265.
[338]Idem.

care-l însoţeşte, dar şi pentru faptul că păcatul întreţine activitatea demonilor.”[339]

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

„Importanţa terapeutică a mărturisirii este cu atât mai mare cu cât, în forma ei tradiţională, pe care Biserica Ortodoxă o păstrează, nu constă din simpla înşiruire a unei liste scrisă cu păcate.”[342] În consilierea psihologului aşa se întâmplă. Omul îi spune ceea ce nu-i dă linişte, încercând prin diferite metode să-l ridice pe om, dar fără nici un efect în relaţia de persoană cu Dumnezeu. „ Penitentul mărturiseşte în chip spontan direct şi din adâncul sufletului, greşelile şi neputinţele sale, arătând şi împrejurările în care s-au petrecut, pentru ca duhovnicul să-l poată înţelege mai bine şi ca să-i poată da înapoi sfaturile cele mai potrivite pentru starea în care se regăseşte. De asemenea, el îl face părtaş pe preot la tot ceea ce-l preocupă, destăinuindu-i firesc şi cu deplină sinceritate toate problemele sale, greutăţile pe care le întâmpină în viaţa de zi cu zi; îi spune ce-l nelinişteşte, ce-l înspăimântă, ce-l macină; îi descoperă grijile şi necazurile sale, încercând să-i arate cât mai desluşit stările sale de suflet, slăbiciunile, neputinţele. Într-un cuvânt, i se deschide cu totul, punând înaintea preotului întreaga sa viaţă, cu toate lipsurile şi neîmplinirile ei.”[343]

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

La Spovedanie, penitentul primeşte dezlegarea şi iertarea păcatelor, şi a „ greşelilor cele de voie şi fără de voie, ştiute şi neştiute, cele din noapte şi

---

[339]Id.
[340]Idem.
[341]Id.
[342]*Ibidem*, p. 265-266.
[343]*Ibid.*, p. 266.
[344]*Ibid.*, p. 267.
[345]*Ibid.*, p. 268.

cele din zi, cele făcute cu lucrul, cu cuvântul şi cu gândul."[346]Omul când merge la consilierea psihologului primeşte sfaturi, dar şi o confuză şi temporară eliberare.

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

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

Pe lângă înnoire şi sfinţire, creştinul prin Spovedanie, creşte mult în relaţia cu Dumnezeu. Harul divin este cel care îl ajută pe om în creşterea sa autentică, „ cu frică şi cu cutremur lucraţi mântuirea voastră, că Dumnezeu este cel ce lucrează în voi şi ca să voiţi şi ca să lucraţi după bunăvoinţă."(Filipeni 2, 12-13).

Omul fără mărturisire „ rămâne sfâşiat de tot felul de tendinţe contradictorii ce nu se pot unifica într-o mare şi clară tensiune spre o ţintă

---

[346]Molitfelnic apud J. C. Jarchet, *op. cit.,* p. 269.
[347]*Ibidem*.
[348]Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. III, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1978, p. 129.
[349]*Ibidem.*
[350]*Ibidem*;

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

După cum se poate observa, Mărturisirea ca taină este cu mult mai mult decât consilierea psihologică. „ Mărturisirea aduce elementul nou, de schimbare reală în viaţa omului, pentru că prin voinţă omul depăşeşte desfăşurarea automată, lipsită de noutate, a vieţii lui.”[353]Prin Mărturisire, omul îl caută pe Dumnezeu, şi Îl găseşte cu ajutorul sfaturilor duhovnicului. Plăcându-i relaţia cu Dumnezeu, omul începe să-şi dorească să fie şi mai mult cu El, să aibă acces la realităţile dumnezeieşti. Accesul la aceste realităţi îl dobândeşte prin împlinirea poruncilor dumnezeieşti.

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

---

[351]Idem, *Mărturisirea păcatelor şi pocăinţa în trecutul Bisericii”,* în BOR, an LXXIII (1955), nr. 3-4,martie- aprilie, p. 168.
[352]*Ibidem*, p. 169.
[353]*Ibid*.
[354]Nikolaos Matsoukas, *op. cit.,* p. 367.
[355]Dumitru Stăniloae, *Dogmatica,…*, p. 131.
[356]*Ibidem*.

RECENZII

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

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

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

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

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

constituite în două tomuri numărând cca. 400 de pagini fiecare. Astfel, partea I: *Misticism – Deplinătatea Vieţii* întruneşte studiile lui Panikkar referitoare la înţelegerea fenomenului mistic, pe care el îl socotea a fi „cheia hermenutică indispensabilă" pentru asumarea şi experierea unei vieţi depline, prezentând o serie de meditaţii şi argumente filosofice atât din tradiţia occidentală, cât şi din cea orientală. Partea a II-a: *Spiritualitate – Calea Vieţii* juxtapune meditaţiile spirituale ale filosofului religiilor, în care acesta abordează cu profunzime chestiunea clivajelor artificiale dintre concepţiile despre trup şi suflet, imanent şi transcendent, realitate umană şi existenţă divină.

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

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

Cu toate diferenţele de opinie şi de perspectivă specifice lui Raimon Panikkar, personalitatea şi opera acestuia au marcat domeniul istoriei şi filosofiei religiilor de la sfârşitul secolului XX şi începutul secolului XXI în aşa măsură încât creaţia sa nu mai poate fi ocolită. Din acest motiv, considerăm că o colecţie precum Raimon Panikkar, *Opera Omnia* este vitală pentru studiul istoriei relgiilor de aci încolo şi, de ce nu, poate chiar pentru o mai bună înţelegere a sensului creştinismului în context contemporan. Volumele din *Opera Omnia* vor deveni cât de curând indispensabile în acest sens şi, cum ele depăşesc posibilităţile tinerilor studioşi de la noi, ar fi atât de bine dacă ele ar putea fi achiziţionate de către marile biblioteci şi trecute în rândul lucrărilor de referinţă. De ce nu, poate chiar traduse în limba română.

Lect. Dr. Diac. Cătălin Vătămanu (ed.), *Vinul. Dar al lui Dumnezeu şi Euharistie a Creaţiei,* Editura Doxologia, Iaşi, 2015

Lucrarea aparţine unui grup de tineri cercetători în câmpul studiilor biblice, mulţi dintre ei masteranzi şi doctoranzi ieşeni care, sub bagheta Lect. Dr. Diac. Cătălin Vătămanu, au însăilat roadele unei munci de cercetare de aproape un an, având în centrul preocupărilor simbolistica vinului în Sfintele Scripturi şi valorificările ulterioare ale acestuia în domeniile principale ale teologiei şi spiritualităţii iudeo-creştine. Trebuie să menţionăm că acest grup de studii aparţine Centrului de Cercetare în Teologie Ortodoxă „Filaret Scriban" al Facultăţii de Teologie „Pr. Dumitru Stăniloae" din Iaşi, întrunindu-se sub auspiciile programului B.I.B.L.I.A. (Biblia în Interpretarea Bisericii. Literatura Inspirată în Actualitate), program preocupat cu elaborarea, realizarea şi dezvoltarea unor proiecte de cercetare specifice teologiei biblice. Pr. Dr. C. Vătămanu arată că proiectul care stă la baza acestui volum constituie o contribuţie la Anul Omagial dedicat Sfintei Spovedanii şi Sfintei Euharistii (2014). Opinia noastră este că avem de a face cu o întreprindere care depăşeşte aceste limite, constituindu-se într-o lucrare cu şanse reale de a deveni o referinţă *sine qua non* în cercetarea simbolurilor biblice din România, atât prin caracterul ei ştiinţific şi aplicat, cât şi prin faptul că evidenţiază şi valorifică interferenţele mai mult sau mai puţin vizibile nu doar dintre simbolurile biblice şi celelalte ramuri ale teologiei, ci şi între simbolurile biblice şi cultura şi civilizaţia seculare.

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

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

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

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

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

Vinul. Dar al lui Dumnezeu şi Euharistie a Creaţiei, este o carte a bucuriei, ai cărei autori par a-şi fi propus să cultive şi rafineze cu ajutorul intrumentelor biblice şi cărturăreşti conştiinţa că este bine şi frumos să ne străduim ca fiecare în parte să fim prezenţi, cât mai prezenţi, la ospăţul credinţei, în Taina Împărăţiei. O carte pe care o recomandăm ca invitaţie de cinste la acest ospăţ, o invitaţie ce conţine atât meniul servit la acea masă, cât şi eticheta şi haina pe care suntem îmbiaţi să o îmbrăcăm. Ne-ar fi bucurat, desigur, dacă volumul ar fi fost însoţit şi de o cât de mică prezentare a autorilor. Fiind în mare majoritate tineri şi foarte tineri cercetători, acest lucru ar fi fost de mare ajutor în receptarea rodului muncii lor academice, rod care, fără doar şi poate, le face mare cinste. Nădăjduim ca în viitorul volum alcătuit de acest colectiv care promite atât de mult şi de frumos, vom avea parte şi de aceasta.

Ca o notă strict persoanlă, aş recomanda această carte nu doar celor preocupaţi de studiile biblice sau teologice. Îmi pare a fi o lectură obligatorie pentru oricine este preocupat sau este implicat într-un fel sau altul în oinologie sau în cultura vinului. O carte plină de substanţă, care pune la dispoziţia cititorului informaţii esenţiale şi, nu în ultimul rând, te ajută să priveşti cu alţi ochi şi să apreciezi diferit inclusiv vinul care ne împodobeşte masa sărbătorească. Încheind printr-o mică butadă, aş îndrăzni să spun că este asemenea unui cupaj cu un corp pronunţat, uşor fructat, cu un post gust lung şi elegant, numai bun de savurat în deplină comuniune.

Pr. conf. univ. dr. Constantin JINGA