DOGMATICĂ ANUL IV SEM II

- **examen scris şi oral, studenţii vor avea obligatoriu carnetul de note-**

1. Taina Mirungerii, TDO,3, 66-83, **TDS,2**, 219-224,**TTDE,**184-185 şi tot obligatoriu pentru toţi studenţii **"Mirungerea ca Taina"** în Anuarul Sibiu 2000-2001,p.212-230.
2. Dumnezeiasca Euharistie, TDO,3, 76-126,**TDS,2**, 224-243,**TTDE**,186-187
3. Taina Mărturisirii, al doilea botez,TDO,3, 126-149,**TDS,2,** 243-254,**TTDE**, 185
4. Taina Hirotoniei sau a Preoţiei, TDO,3, 149-183, **TDS,2**, 255-259,**TTDE,** 187-188
5. **Taina Nunţii, TDO,3**, 183-211,**TDS,2**, 259-263,**TTDE,** 188-189
6. Taina Maslului,TDO,3, 211-218, **TDS,2**, 264-269,**TTDE,189-190** şi tot obligatoriu pentru toţi studenţii J.C. Larchet, *Terapeutica bolilor mintale*, Sophia, 2008, toată cartea sau minim: Cuvânt înainte p.5-26, O formă specială de nebunie: nebunia pentru Hristos, p.167-212
7. Învăţătura creştină despre moarte şi nemurirea sufletului. Lumea care va să vină. Eshatologia,TDO,3, 223-255,**TTDE,**195-202, şi tot obligatoriu pentru toţi studenţii J.C. Larchet: *Tradiţia Ortodoxă despre viaţa de după moarte*, Sophia, 2007, minim: Cuvânt înainte 5-12, *Originea şi înţelesul duhovnicesc al morţii*, p.13-38
8.Împărăţia lui Dumnezeu- Basileia. Recapitularea (*anakephaleiosis*) tuturor (*ta panta*) în Hristos TTDE (2009), 399-420
9. Chipul înnoit al lumii. Parusia sau a doua venire a Domnului
TDO,3, 404-420
10. Învierea morţilor. Natura trupurilor înviate,TDO,3, 421-449
11. Judecata universală sau obştească şi viaţa veşnică,TDO,3, 449-481; "*... şi viaţa veacului ce va să vie"*- trăsătura fundamental eshatologică a teologiei ortodoxe**, DEE,309-315**
12. LOCUL ORTODOXIEI ÎN COMUNITATEA ECUMENICĂ . Una Sancta Catholica, TTDE,237-242
13.TEZE ECLEZIOLOGICE CU IMPLICAŢII ECUMENICE, TTDE,250-257
14.„ S*obornicitatea deschisă* " ca tipologie ecumenică, TPDVU,246-287
15. Paternitatea Lui Dumnezeu şi darul filiaţiei adoptive baptismale - *πνεῦμα υἱοθεσία, spiritum adoptionis filiorum* (Romani 8, 15) (Pr.conf. N.M., text oferit spre multiplicare şi publicat în vol.: Pr.Prof.Dr.Ştefan Buchiu, Pr.Asist.Dr.Sorin Şelaru (coord.), *Dumnezeu Tatăl şi viaţa Preasfintei Treimi*, Editura Trinitas, Bucureşti, 2010).

Abrevieri
TDO (1,2,3), Pr.Prof.Dr.Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (Bucureşti, 2003, 3 vol.),
TDS (1,2), Prof.Nicolae Chiţescu,Pr.Prof.Isidor Todoran, Pr.Prof.I.Petreuţă, *Teologia Dogmatică şi Simbolică* (2 vol., ed.a II-a, Cluj Napoca, vol.1, 2004, vol.2, 2005),
TTDE, Pr.Prof.Dr.Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică şi Ecumenică* (Bucureşti, 1999),ed II Sibiu 2009
OAÎ, Panayotis Nellas, Omul-animal îndumnezeit (Sibiu, 1999),
TDSECO, Nikos Matsoukas, *Teologie Dogmatică şi Simbolică II, Expunerea Credinţei Ortodoxe* (Bucureşti, 2006),
O, Paul Evdokimov, Ortodoxia,
DEE, Karl C.Felmy, Dogmatica experienţei ecleziale, (Sibiu, 1999),

N.B. A se vedea şi tematica de la seminarii, obligatorie pentru toţi studenţii

Pr.conf.dr.N.Moşoiu Asist.Dr. Ciprian Toroskai

Subiectul 1: Taina Mirungerii

TDO 3, pag. 66 – 83

1. Legătura între Taina Botezului şi cea a Mirungerii.

Această Taină este atât de strâns legată de Taina Botezului, încât s-ar putea spune că formează împreună cu aceea un singur tot cu două părți distincte. Ea e ca un fel de continuare a Botezului. De aceea nu începe în slujba Bisericii cu o introducere deosebită, ca celelalte Taine, ci, după botezarea şi îmbrăcarea celui ce a primit Botezul, preotul citeşte în continuare o rugăciune prin care cere lui Dumnezeu să i se dăruiască celui "nou luminat prin apă şi prin Duh" "şi pecetea darului Sfântului şi întru tot puternicului Duh". Apoi îi unge cu Sfântul Mir părțile principale ale trupului, zicând: "Pecetea darului Sfântului Duh". Legarea strânsă a acestei Taine de Botez se arată şi în faptul că, după ungerea cu Sfântul Mir, preotul înconjoară de trei ori analogul, cu cel botezat şi miruit, cântând: "Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați şi îmbrăcat. Aliluia". Acelaşi lucru îl arată faptul că preotul, ungându-l pe cel botezat cu Sfântul Mir şi spunând cuvintele: "Pecetea darului Duhului Sfânt", nu aminteşte numele celui ce e uns, ca în toate celelalte Taine, socotindu-se că s-a rostit acest nume la scufundarea lui în apă.

Legarea Mirungerii de Botez se arată şi în faptul că în rugăciunea amintită, preotul, după ce cere să i se dăruiască celui "nou luminat prin apă şi prin Duh", pe care "a binevoit să-l nască acum din nou", "şi pecetea darului Sfântului Duh", continuă: "Păzeşte-l pe dânsul întru sfinţenia Ta, întăreşte-l întru dreapta credință, mântuieşte-l de cel rău şi de toate meşteşugirile lui şi păzeşte sufletul lui întru frica Ta cea mântuitoare, întru curăție şi dreptate, ca, întru tot lucrul şi cuvântul bineplăcut Ție, să se facă fiu şi moştenitor cereştii Tale împărății". Se cere deci ca cel născut din nou prin Botez să fie păzit şi întărit în darurile primite prin Botez, în lupta împotriva celui rău care va căuta să-l lipsească de ele, în păzirea făgăduinței date de a păstra credința mărturisită la Botez şi starea de curăție şi de dreptate în care a fost aşezat.

Dar păstrarea acestor daruri se face prin efort. De aceea Nicolae Cabasila spune că prin Sfântul Mir "se pun în lucrare" puterile date omului prin Botez: "înnoirea în Duh şi reînvierea prin Botez aduc cu ele, cum am văzut, puteri şi energii lăuntrice înrudite. Sfântul Mir este acela care le trezeşte la viață. El este cel ce pune în lucrare una sau alta din puterile duhovniceşti sau chiar mai multe deodată, după cât e de simțitor sufletul în lucrarea Tainei".

Teologul ortodox Al. Schmemann vede legătura între Mir şi Botez mai puțin ca punere în lucrare prin Mir a puterilor primite la Botez, cât ca viața față de naştere. El zice: "A doua Taină a inițierii (a introducerii în Biserică, n.n), cum numim azi Ungerea (sau întărirea), a fost în Biserica Ortodoxă dintotdeauna o parte esențială a rânduielii Botezului. Mirungerea nu e propriu-zis o altă Taină, ci mai degrabă împlinirea (completarea) Botezului, "întărirea" prin Duhul Sfânt. Ea poate fi deosebită de Botez numai în sensul în care se deosebeşte viața de naştere. în Duhul Sfânt, întreaga viață a Bisericii îşi află întărirea, pentru că ea e viață; e adeverirea Bisericii ca aparținând "veacului ce va să vină", ca bucurie şi pace a împărăției cerurilor... Astfel Mirungerea este Cincizecimea personală a omului, intrarea lui în viața Duhului Sfânt, adică în viața adevărată a Bisericii. în această Taină el e consacrat ca om deplin. Căci a aparține împărăției lui Dumnezeu înseamnă numaidecât a fi om întreg şi deplin, în maturitatea lui".

Dar viața cea nouă se manifestă ca putere de menținere şi de sporire în curăție şi fapte bune, dezvoltate în virtuțile ce culminează în iubire. Ea nu e un simplu sentiment de euforie, ci o statornicie de gânduri şi fapte de bunătate, care e o adevărată preoție generală, de dăruire a vieții lui Dumnezeu.

Această identificare între viața pe care ne-o dăruieşte Mirungerea şi activitatea cea bună pe care trebuie să o desfăşurăm, sau preoția generală, o exprimă Sfântul Chirii din Alexandria zicând: "Spălând pe Aaron cu apă, îl îmbracă în îmbrăcămintea sfântă a slujirii arhiereşti (leş. 29, 1-9). Tot aşa şi noi, după ce ne-am spălat în Botez şi am lepădat tot felul de necurații, ne-am îmbogățit cu harul de Sus şi din cer, primind veşmântul veseliei, după cuvântul: "îmbrăcați-vă în Domnul nostru Iisus Hristos" (Rom. 13, 14)... în acelaşi fel se sfințeau preoții, care erau spălați cu apă şi unşi cu untdelemn, apoi astfel unşi erau îmbrăcați cu îmbrăcăminte sfințită şi li se sfințeau mâinile, pentru a fi vrednici să aducă jertfele în chip curat şi neprihănit. Dar mai înainte li se ungeau capetele după cuvântul: "îngrăşat-ai cu untdelemn capul meu" (Ps. 22,5). Aşa am fost îngrăşați şi noi la minte prin dăruirea Duhului... şi am fost sfințiți şi noi şi împodobiți cu harul de Sus şi am fost unşi spre desăvârşirea dumnezeiască, pentru ca, îndrăznind, să aducem lui Dumnezeu darul duhovnicesc cu mâini curate şi atotnevinovate".

Creştinii, fiind unşi ca Hristos sau participând la ungerea Lui, sunt preoți şi ei. Dar preotul mai întâi e curățit în minte şi la mâini, adică în izvorul gândurilor şi în organele împlinirii lor, şi apoi i se dă puterea Duhului spre a putea lucra curat cu mintea şi cu mâinile, aducând jertfe de gânduri şi de fapte bune lui Dumnezeu în favoarea Bisericii şi a semenilor săi. Despre preoția generală primită de credincioşi prin Taina Mirungerii, Sfântul Macarie Egipteanul spune: "Oamenii sfințiți prin Ungere devin creştini pentru a fi împărați, preoți şi prooroci ai Tainelor cereşti". Prin această Taină, cel unit prin Botez cu Biserica în Hristos devine din oarecum virtual unit cu ea, unit în chip actual. E un pas nou în întărirea unității Bisericii în Hristos.

2. Lucrarea specială a Sfântului Duh, în Taina Mirungerii

Prin Mirungere începe epifania sau arătarea lui Hristos în comportarea omului botezat, sau a luminii Duhului lui Hristos asupra ființei lui, arătându-l ca un chip activ al lui Hristos şi ca un locaş viu al Lui, întrucât îl ajută să actualizeze chipul Lui imprimat virtual în el. Astfel, s-ar putea spune că prin Mirungere ni se face arătat faptul că nu numai cu puterile noastre vom actualiza darurile primite la Botez, ci cu ajutorul Duhului. Acest ajutor începe imediat după Botez.

Fără această lucrare de ajutorare a Duhului, cu greu am putea actualiza darurile Botezului, sau nu le-am putea actualiza deloc; fără comunicarea continuă a Duhului cu noi, începută prin Taina Sfântului Mir, greu am putea să dezvoltăm viața noastră în Dumnezeu. Dialogul nostru, de fapte, cu Dumnezeu implică lucrarea ambilor parteneri, comunicarea activă continuă a ambilor, în Duhul Sfânt.

Aşa cum moartea omului vechi prin naşterea celui nou prin Botez nu este un dat static, ci un dat plin de interminabile virtualități, aşa şi coborârea Duhului Sfânt la Cinci-zecime este începutul coborârii Lui continue pentru fiecare om care intră în Biserică şi rămâne în ea. Este punerea şi menținerea în mişcare, prin comuniune reciprocă, a acelei morți şi naşteri de care ne-am împărtăşit la Botez.

Sfântul Chiril al Ierusalimului merge atât de departe în afirmarea completării Botezului prin Mirungere, încât declară că, de-abia prin primirea Mirungerii, cel botezat se numeşte creştin: "După ce ați fost învredniciți de ungerea cu Sfântul Mir, vă numiți creştini; acum renaşterea voastră este întărită şi de numele ce-l purtați. într-adevăr, înainte de a fi învredniciți de acest han propriu-zis nu erați vrednici de acest nume, ci erați doar pe cale de a ajunge creştini". Ceea ce spune Sfântul Chirii se explică prin faptul că Botezul nu era privit şi practicat atunci ca o Taină separată de Taina Mirului, cum s-a petrecut mai târziu în Occident. Pe de altă parte în afirmația Sfântului Chirii se mai implică şi faptul că pentru el nu se poate distinge între calitatea de membru al Bisericii sau de creştin şi calitatea de om deplin unit cu Hristos, lucru care se săvârşeşte prin Mirungere. Prin Sfânta Taină a Mirungerii, credinciosul

devine şi el un alt Hristos, asemenea lui Hristos, Care înseamnă Unsul. Deci devine şi el un uns, sau un creştin.

Ungerea cu Mir a fost socotită şi în Vechiul Testament mijlocul de comunicare al unei puteri dumnezeieşti proorocilor, preoţilor şi regilor pentru a ţine poporul în legământul cu Dumnezeu. Hristos este Unsul prin excelenţă, pentru că El ca om nu primeşte numai o putere a Duhului, ci Duhul ipostatic întreg, pentru a fi Proorocul, Arhiereul şi împăratul suprem, Care introduce şi ţine în familiaritatea lui Dumnezeu poporul lui Dumnezeu,ca alcătuit din fiii Lui în Hristos Fiul, şi a-1 conduce la deplina viaţă în Duhul iubirii lui Dumnezeu şi al iubirii de Dumnezeu, în viaţa veşnică. Sfântul Chirii din Ierusalim spune că după ce S-a botezat Iisus şi a ieşit din apă: "S-a coborât peste El Duhul Sfânt în chip ipostatic, odihnindu-Se Cel asemenea peste Cel asemenea".

Hristos este uns prin aceasta cu Duhul deplin, iar această ungere o anunţă şi o interpretează El însuşi, prin aplicarea la Sine a unui loc din Isaia (Is. 61, 1), ca o trimitere a Sa ca om la activitatea Sa în slujba lui Dumnezeu şi în favoarea mântuirii oamenilor: "Duhul Sfânt este asupra Mea, pentru că M-a uns, trimiţându-Mă să binevestest săracilor, să vestesc celor robiţi slobozirea şi orbilor vederea, să dau drumul celor asupriţi şi să vestesc anul milei Domnului" (Lc. 4, 18-19). Mărturie despre ungerea lui Hristos cu Duhul, spre slujirea şi activitatea Lui, o dă şi comunitatea din Ierusalim (Fapte 4, 27) şi Apostolul Petru, care între altele arată în cuvântul despre Iisus, către Corneliu, "cum L-a uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt şi cu putere, cum a umblat din loc în loc făcând bine şi vindecând pe toţi cei asupriţi de diavolul" (Fapte 10, 38).

Ca urmare a sălăşluirii lui Hristos la Botez în cei ce cred, se împărtăşesc şi ei de ungerea cu Duhul Lui, în acelaşi scop al întăririi lor în viaţa cea nouă, al pecetluirii lor în ea. Mărturia că acest lucru se făcea chiar de la începutul Bisericii o dă şi Sfântul Apostol Pavel,spunând: "Iar Cel ce ne întăreşte pe noi împreună cu voi, întru Hristos, şi Cel ce ne-a uns pe noi Dumnezeu este, Care ne-a şi pecetluit pe noi şi a dat arvuna Duhului în inimile noastre" (2 Cor. 1, 21-22). Mărturia lui se adaugă la aceea a Sfântului Apostol Petru: "Să se boteze fiecare din voi şi veţi primi darul Duhului Sfânt" (Fapte 2, 38) şi la cea din Faptele Apostolilor, unde se spune că apostolii Petru şi Ioan, trimişi de toţi apostolii din Ierusalim, şi-au pus mâinile peste cei botezaţi de diaconul Filip: "şi au luat Duh Sfânt" (8, 15-17). Exemplul Domnului şi practica Apostolilor pot fi socotite o dovadă suficientă pentru instituirea acestei Taine de către Domnul însuşi.

După pilda Domnului, şi noi, ieşind din apa Botezului, ieşim având pe Hristos în noi, dar încă nearătat la suprafaţa noastră, iar drept urmare Duhul lui Hristos Se pogoară sau iradiază din Hristos şi în noi ca să ne arate şi pe noi "fii ai lui Dumnezeu", dar şi ca să confirmăm această calitate prin activitatea noastră de după aceea, ajutaţi de El, aşa cum a făcut Iisus după Botez. Cu ajutorul Duhului primit, începem să activăm totodată calitatea noastră de învăţători-prooroci ai împărăţiei lui Dumnezeu, de preoţi ce ne aducem pe noi şi natura ca jertfă lui Dumnezeu, de împăraţi peste natura noastră şi natura lumii, ca să nu mai fim stăpâniţi de ea spre o folosire pătimaşă şi neliberă a puterilor firii noastre. Dacă odată cu coborârea Duhului Sfânt peste Hristos ca om s-au redeschis cerurile peste al doilea Adam, rămânând mereu deschise, sau s-au deschis deplin cum nu au fost deschise nici chiar lui Adam dinainte de cădere, prin ungerea cu Sfântul Mir plin de Duhul Sfânt fiecăruia i se arată cerurile deschise, întrucât e unit cu Hristos. Căci nu mai e o graniţă între viaţa creaturii unite cu Hristos şi ordinea cerească a Duhului. Precum Tatăl a recunoscut pe Fiul Său, după întrupare, şi ca om, ca Fiu al Său în mod arătat, prin coborârea Duhului Sfânt peste El, aşa ne recunoaşte şi pe noi, cei ce ne-am unit cu Hristos în Botez, dându-ne această calitate prin ungerea cu Sfântul Duh, şi ajutorul să ne arătăm ca atare în fapt. Având prin coborârea Duhului peste noi şi "cerurile deschise", sau tainele vieţii viitoare, nesfârşite, superioare legilor naturii, într-o descoperire ce ni se actualizează treptat, de care ne vom împărtăşi deplin în viaţa viitoare, putem prooroci toţi venirea deplină a acelei vieţi, putem tălmăci toţi experienţa arvunii ei, aşa cum au proorocit Apostolii la Cincizecime; ne putem arăta prin viaţa

nouă pe care o ducem, chiar în fiinţa noastră ca prooroci ai vieţii viitoare. O dată cu Hristos şi cu primirea Duhului Lui s-a arătat pentru oameni că viaţa limitată în cadrele naturii şi a veacului de acum, care sfârşeşte în moarte, nu e totul, ci în ea a izbucnit lumina şi puterea vieţii viitoare şi veşnice în Duh, a început arătarea sfârşitului acestui eon. Toate acestea le spune Sfântul Petru în ziua pogorârii Sfântului Duh: "Aceasta (ceea ce vedeţi la noi) este ceea ce s-a spus prin proorocul Ioil: "Iar în zilele de pe urmă, zice Domnul, voi turna Duhul Meu peste tot trupul şi feciorii voştri şi fetele voastre vor prooroci, copiii voştri vor avea vederi şi bătrânii voştri vor visa vise. Şi peste robii Mei şi peste roabele Mele voi turna, în acele zile, din Duhul Meu şi vor prooroci" (Fapte 2, 17-18).

În general, Duhul Sfânt primit în Taina Mirungerii este puntea de comunicare în iubire între noi şi Tatăl, comunicare veşnic nouă şi mereu mai sporită. Aceasta înseamnă "cerurile deschise" şi calitatea de "fii", pe care ne-o comunică. El ne dă prin aceasta sensibilitatea filială, de tot mai mare delicateţe fată de Tatăl, ca şi cea de frăţietate în Dumnezeu, cu semenii noştri. Duhul, Care este purtătorul iubirii părinteşti a Tatălui fată de Fiul, devenit purtătorul aceleiaşi iubiri şi între Tatăl şi Hristos ca om, Se face şi pentru noi în Hristos purtătorul aceleiaşi iubiri şi sensibilităţi, pe de o parte înfocate, pe de alta delicate, numai prin aceasta El pune în mişcarea de înălţare continuă puterile primite în Botez pentru a împlini voia Tatălui, făcându-ne vii şi prin voinţă, şi pentru a întipări şi prin voinţă chipul Fiului tot mai adânc în fiinţa noastră totală, iubind ca El pe Tatăl şi făcându-ne ascultători Tatălui asemenea Lui. în sensul acesta Duhul primit în această Taină ne sfinţeşte. Dar prin aceasta însuşi chipul personal al omului se face tot mai clar, mai luminos, ieşind din ceata generală a naturii sau din simpla virtualitate. Căci Duhul Sfânt e Duhul puterii. Faptul că, prin Taina ungerii cu Sfântul Mir, se inaugurează pentru creştini o continuă şi tot mai sporită conlucrare a Duhului Sfânt cu ei pentru dezvoltarea vieţii noi primite la Botez, că deci creştinii devotaţi lui Hristos trăiesc o continuă Cincizecime, o continuă împărtăşire de Duhul Lui, îl vedem din Faptele Apostolilor, unde comunitatea din Ierusalim, după ce mulţumeşte lui Dumnezeu că "a uns pe Fiul Său Iisus", îi cere să-i dea şi ei putere "să propovăduiască cuvântul cu toată îndrăzneala". Drept urmare, încă în timpul rugăciunii, "s-au umplut toţi de Duhul Sfânt şi vesteau cu îndrăzneală cuvântul lui Dumnezeu" (Fapte 4, 29, 31).

Occidentul creştin, lăsându-se condus de aceleaşi divizări raţionale exacte ale etapelor vieţii omeneşti, care au dus în unele denominaţiuni la amânarea Botezului până la o vârstă "conştientă" individuală, mai bine zis individualistă, a amânat "confirmarea" - cum numesc ei această Taină - până la începutul adolescentei, când omul poate începe de fapt - zic ei - să militeze pentru Hristos, neobservând că şi un copil înainte de această vârstă poate iradia, prin frumuseţea lui spirituală cea după chipul lui Hristos, pe Hristos în jurul lui. De fapt, cine poate indica momentul precis de când începe conlucrarea flintei umane cu Dumnezeu pentru a străbate drumul desăvârşirii ei şi, prin aceasta, pentru a face pe Hristos cunoscut, după puterea ei, în mijlocul celor cu care trăieşte? Nu începe acest dialog, al omului cu Hristos, încă dintr-o fază ascunsă celor maturi, pentru că el încă nu are posibilităţile de exprimare prin cuvinte prea bogate a ceea ce trăieşte, adică din faza celei mai fragede copilării? Nu se roagă copilul lui Dumnezeu într-un chip adeseori mai curat decât adultul, nu se aprinde de un sfânt elan şi de o minunată curăţie împotriva răului, nu se entuziasmează pentru ceea ce e bun cu mult mai mult decât mulţi din cei maturi? Nu trebuie ajutat el de mic să se deprindă în cele bune? Ce-ar fi dacă ne-am retine de la orice îndemn, ce simţim că trebuie să li-l dăm, de a-i deprinde în cele bune? Dar dacă socotim necesare şi folositoare asemenea îndemnuri, înseamnă că copilul poate de fapt să le dea urmare. Fiindu-le greu să amâne împărtăşania până după Confirmare, adică până la 14 ani, romano-catolicii împărtăşesc copiii la 7 ani, deci înainte de Confirmare.

3. Semnificaţia actului văzut al Mirungerii

De actul văzut al acestei Taine tine: Mirul, ungerea cu el şi cuvintele: "Pecetea darului Duhului Sfânt". Mirul cu care este uns cel botezat e o fluiditate care se îmbibă şi persistă mai mult decât apa în făptura lui, şi îi împrumută mireasma.

Îmbibarea intimă înseamnă asimilarea stării de naştere a omului nou, persistenta înseamnă că Duhul Sfânt rămâne într-o comuniune continuă cu cel botezat, iar mireasma ce o împrumută acestuia înseamnă că Duhul îi devine atât de intim, încât lucrarea şi calitatea Lui devin lucrare şi calitate proprie a omului. Dar toate acestea nu se realizează fără strădania stăruitoare a omului, ajutat de Duhul primit. Apoi, îmbibându-se Mirul în trup, trupul se înmoaie, îşi pierde rigiditatea, se lasă penetrat de Dumnezeu, omul şi Duhul devin un singur izvor al miresmei vieţii celei noi şi deci al înseşi acestei vieţi.

Dar mireasma cea bună, răspândită de omul îmbibat de Mir, arată că Duhul îl face pe acesta să umple tot ce e în jurul Iui de mireasma vieţii lui curate şi a făptuirii lui pline de bunătatea şi de blândeţea insuflate lui de Duhul, închipuit ca porumbel. Mireasma lui umple Biserica şi se răspândeşte în comunitatea umană. Duhul îşi manifestă prin om forţa Lui de expansiune, blândă, delicată şi nevinovată a binelui, forţa de unificare a oamenilor în bine, forţă pe care o asimilează din Hristos în care se află şi Hristos care a desăvârşit umanitatea în treapta supremă.

Pentru toate aceste motive Noul Testament înfăţişează Mirungerea şi mireasma Duhului ca nişte stări consistente şi pline de dinamismul înfocat al efortului spre nevinovăţie şi spre generozitate, în creştini. Prin ele se arată ca persistente şi dinamice înseşi efectele Botezului. Despre permanenta plină de putere iradiantă a lucrării Duhului în creştini, Sfântul Apostol Pavel spune: "Mulţumită fie adusă, deci, lui Dumnezeu (Duhului Sfânt), Celui ce ne face pururea biruitori întru Hristos şi, prin noi, răspândeşte în tot locul buna mireasmă a cunoştinţei Lui, pentru că suntem lui Dumnezeu buna mireasmă a lui Hristos, şi între cei ce se mântuiesc şi între cei ce pier" (2 Cor. 2, 14-15).

Sfântul Chiril al Alexandriei a văzut această bună mireasmă pe care creştinii, aflându-se în Hristos, o răspândesc, sau pe care Hristos însuşi o răspândeşte din ei prin Duhul, legată de starea de jertfă pe care o trăiesc ei în Hristos. Dar starea de jertfă este starea de moarte a omului vechi al păcatului şi de vieţuire cu Hristos în curăţie şi în făptuire iubitoare. Duhul activează în creştin stările sădite în el de Hristos, Cel ce S-a sălăşluit în el prin Botez. "Hristos, Care n-a făcut păcat, după Scripturi (1 Pt. 2, 22), Se aduce pentru Biserică spre miros de bună mireasmă, lui Dumnezeu şi Tatăl. De aceea a şi spus: "Pentru ei Mă sfinţesc pe Mine" (In 17, 19). "Mă sfinţesc", a spus,în loc de: "Mă aduc şi Mă predau ca prinos neprihănit lui Dumnezeu şi Tatăl". Căci se spune că Se predă lui Dumnezeu". "El însuşi este jertfa cea sfântă, care răspândeşte buna mireasmă prin virtuţi...". "Şi El însuşi sfinţeşte, ungând prin Duhul Sfânt pe cei ce au intrat în comuniune cu El". "Iar după asemănarea cu El şi noi suntem jertfe sfinţite ca unii ce am murit păcatului, întrucât a fost omorât păcatul în noi şi trăim lui Dumnezeu viaţa cea întru sfinţenie".

Despre persistenţa Duhului ca "ungere" în noi, vorbeşte Sfântul Apostol Ioan, accentuând între efectele ei mai ales cunoaşterea, desigur o cunoaştere din experienţă şi purtând în ea îndemnul la activitate pentru a o face cunoscută şi altora. Dacă la Botez Hristos Se sălăşluieşte în noi într-un mod ascuns, de care nu ne dăm seama, prin Mirungere luăm puterea spre fapte, iar acestea ne fac să simţim prezenţa lui Hristos şi chiar să arătăm pe Hristos în noi; sau chiar faptele la care Duhul ne îndeamnă şi ne ajută implică în ele o conştiinţă a prezenţei lui Hristos în noi: "Iar voi ungere aveţi de la Cel Sfânt (Care e Duhul, n.n.) şi ştiţi toate" (1 In 2, 20); şi: "Cât despre voi, ungerea pe care aţi luat-o de la El rămâne întru voi şi nu aveţi trebuinţă ca să vă înveţe cineva şi precum ungerea Lui vă învaţă despre toate şi învăţătura aceasta adevărată este şi nu este mincinoasă, rămâneţi întru El, aşa cum v-am învăţat" (1 In 2, 27). Asigurarea dată de Sfântul Ioan în aceste cuvinte creştinilor, că n-au nevoie să fie învăţaţi de altcineva, nu înseamnă o întemeiere a unui orgoliu individualist, ci numai o asigurare că ei n-au nevoie să fie învăţaţi în cele duhovniceşti de cei ce sunt în afara Duhului lui Hristos. Căci în Biserică toţi îşi comunică experienţele vieţii în Duhul, iar ele sunt

verificate la lumina învățăturii Bisericii, păstrată dintotdeauna în unitatea ei, dar îndeosebi prin propovăduirea şi slujirea ierarhiei şi a preoției slujitoare. Activitatea pentru Hristos, pentru care ne dă puterea Taina Mirungerii, înseamnă exercitarea unei preoții generale, cum am văzut mai înainte din cele spuse de Sfântul Chirii din Alexandria. De aceea creştinul este uns ca şi Hristos.

Semnificația Tainei Mirungerii, ca întărire a celui botezat pentru dezvoltarea vieții celei noi într-o împreună-lucrare a lui cu Duhul Sfânt, îşi găseşte expresia mai ales în faptul că cel botezat este uns cu Sfântul Mir la toate mădularele principale ale trupului, între care se numără organele simțurilor. Prin aceste mădulare şi organe omul se pune în legătură cu lumea, dar prin ea şi cu Dumnezeu. Prin ele primeşte cele ale lumii, dar vede şi pe Dumnezeu prin lume şi exercită acțiunea lui asupra lumii din această vedere a lui Dumnezeu, pentru a o face mai conformă cu voia Lui. Această semnificație o scoate în relief Sfântul Chirii din Ierusalim,zicând: "Mai întâi ați fost unşi pe frunte ca să fiți sloboziți de ruşinea pe care primul om călcător de poruncă o purta pretutindeni şi ca să priviți cu fața descoperită slava Domnului" (2 Cor. 3, 18). Se poate preciza că Duhul Se imprimă prin aceasta în mintea omului sau îi deschide orizonturile nelimitate ale luminii şi ale binelui, ca acesta să cunoască şi să cugete numai cele bune, ca să lupte împotriva gândurilor rele care-1 îngustează şi ca să pătrundă cu uşurință în tainele nesfârşite ale cunoaşterii şi iubirii lui Dumnezeu. "Apoi ați fost unşi la urechi, ca să dobândiți urechi în stare să audă tainele dumnezeieşti; despre astfel de urechi Isaia zicea: "Domnul mi-a adăugat mie ureche ca să aud" (Is. 50, 5); iar Domnul Iisus zice în Evanghelie: "Cel ce are urechi de auzit, să audă" (Mt. 11, 15). Duhul e întipărit în urechi, ca o putere deosebită de auzire sau de sesizare a celor mai adânci înțelesuri duhovniceşti ale cuvintelor, ca acestea să nu zăbovească la cuvintele urâte sau la înțelesurile lipsite de adâncime şi de curăție ale cuvintelor, ci să se deschidă numai cuvintelor curate şi să sesizeze numai ceea ce este curat şi adânc în ele, pentru ca astfel să se pătrundă de orice îndemn la bine aflător în ele. Cel botezat e uns apoi la nări, ca acestea să nu se deschidă mirosurilor ispititoare la rău. După aceasta la piept, "ca să puteți sta împotriva uneltirilor diavolului, după ce ați îmbrăcat platoşa dreptății", adică a virtuților care reprezintă tot atâtea deprinderi bărbăteşti în bine (Ef. 6, 11, 14). "Căci după cum Hristos, după Botez şi după coborârea Sfântului Duh asupra Lui, S-a dus în pustie şi S-a luptat cu potrivnicul, tot aşa şi voi, după ce ați fost botezați şi ați fost unşi cu Sfântul Mir, îmbrăcați cu toate armele Duhului Sfânt, să stați împotriva puterii celei potrivnice şi s-o biruiți zicând: "Toate le pot în Hristos care mă întăreşte" (Filip. 4, 13). în piept e şi puterea, dar şi inima cu simțirile ei. Duhul întipărit în ele le face să fie curate, generoase, simțitoare, iubitoare de Dumnezeu şi de semeni, pline de bucurie, străine de tristețe, de pizmă, de duşmănie.

Este uns apoi la mâini şi la picioare, pentru ca să fie gata oricând să săvârşească binele şi să alerge spre ajutorarea celor ce au nevoie de ajutor, spre împlinirea apelurilor pe care le face Dumnezeu la el pentru săvârşirea binelui şi ocolirea răului.

Sfântul Chirii al Alexandriei zice, la rândul său: "Hristos ne-a sădit un auz plin de binecuvântare, adică ascultător şi uşor de cârmuit şi apt pentru primirea dogmelor privitoare la El; un auz care nu suferă şoaptele şi vorbăria dezgustătoare... Toate darurile deosebite le câştigăm în El şi prin El. De aceea a fost sfințită şi mâna, înfățişătoare a lucrării mântuitoare; şi piciorul, simbolul vădit al umblării drepte. Căci noi trebuie să ne împodobim cu fapte şi să mergem pe calea ce duce la toate cele plăcute lui Dumnezeu" (Ps. 118, 59; Prov. 4, 26; Evr. 12, 13).

Prin Mirungere, Duhul Sfânt pătrunde şi Se imprimă în aceste mădulare şi organe şi în puterile sufleteşti care stau la temelia lor şi persistă în ele ca o bună mireasmă, ca şi Mirul. El Se întipăreşte ca o pecete nu numai pe exteriorul acestor mădulare, ci şi în interiorul lor, dând omului un chip unitar duhovnicesc. Astfel cuvântul "pecete" are pe lângă sensul de întărire şi pe acela de întipărire. De altfel aceste două înțelesuri stau în legătură. Duhul întăreşte întrucât Se întipăreşte şi accentuează în om un chip personal caracteristic, care este în acelaşi timp un

chip duhovnicesc. Omul se întăreşte prin înduhovnicirea sa, ca persoană cu o fermitate în cele bune greu de schimbat.

întrucât în fiecare mădular sufletesc şi trupesc, Duhul produce un efect sau imprimă o putere sporită potrivită cu acel mădular, iar unele persoane sunt mai active prin anumite mădulare decât prin altele - unele prin înțelegere, altele prin simțire, altele prin vreun fel de activitate —, Duhul produce un dar special în fiecare om pe măsura întăririi mai puternice a unui anumit mădular al lui, producând un dar deosebit în fiecare membru al Bisericii. Dar aceasta implică şi o întărire a tuturor mădularelor. De aceea se rosteşte la ungerea fiecărui mădular cuvântul: "Pecetea darului Duhului Sfânt". Căci pe lângă aceea, în toate darurile speciale este activ acelaşi Duh împreună cu omul întreg, care e mai activ mai ales prin acel mădular. Astfel, în diferitele daruri ale Duhului se pune pe de o parte în lucrare harul cel unul al Botezului, pe de alta, se dezvoltă din el vreun dar sau vreunele daruri în mod mai deosebit, potrivit cu predispozițiile naturale ale acelui credincios. "Darurile sunt felurite, iar Duhul este acelaşi. Şi sunt felurite slujiri, dar e acelaşi Domn... Iar fiecăruia Duhul, în arătarea Lui, îi dă un dar spre folosul tuturor... într-adevăr, noi toți într-un singur Duh ne-am botezat ca să fim un singur trup... Dar şi trupul nu este un singur mădular, ci mai multe" (1 Cor. 12, 4-7, 13-14; Rom. 12, 4-6). Astfel,deosebirea de daruri nu are să fie întrebuințată în sens rău, pentru dezbinarea între credincioşi, pentru mândria unora în fața altora sau pentru supunerea altora, ci pentru completarea reciprocă, pentru întărirea Bisericii ca trup unitar al Domnului. Pe cât de mult au nevoie alții de darul meu, pe atât de mult am eu nevoie de darurile celorlalți. Deosebirea de daruri trebuie să fie temeiul pentru o prețuire şi iubire reciprocă între credincioşi, pentru silința fiecăruia de a cunoaşte ceea ce are unic fiecare din ceilalți, pentru răspunderea sa față de ceilalți.

Prin ungerea mădularelor principale şi ale organelor simțurilor se arată importanța ce o acordă Biserica - sau, prin Biserică, Hristos - trupului omenesc, importantă ce i-a arătat-o El şi prin întruparea Sa. Prin trup se îmbogățeşte şi se dă o orientare bună sau rea vieții omului în total. Prin trup i se comunică chiar Duhul Sfânt. Căci trupul e străbătut de simțuri şi prin simțuri lucrează sufletul şi mintea ce se pot deschide şi dărui lui Dumnezeu. Ca urmare, prin ele lucrează şi Se comunică Dumnezeu însuşi. Nu poate exista o sfințire a omului fără o sfințire a trupului lui. Duhul Sfânt S-a revărsat şi în trupul Domnului şi din El iradiază şi în trupul nostru.

În Occident se obişnuieşte ca taina aceasta să se săvârşească prin punerea mâinilor episcopului, după exemplul din Fapte 8, 15-17, unde Apostolii Petru şi Ioan împărtăşesc în Samaria prin punerea mâinilor Duhul Sfânt celor de curând botezați de diaconul Filip. în Răsărit s-a moştenit tot din timpul Apostolilor, pe baza locurilor amintite mai înainte, practica săvârşirii acestei Taine prin ungerea cu Sfântul Mir. Aceasta are avantajul că face posibilă săvârşirea Tainei de către preot îndată după Botez, azi,când episcopii sunt la mare depărtare, cum de altfel s-a săvârşit curând după Botez şi de către Apostolii Petru şi Ioan în Samaria. Dar această practică lasă totuşi şi episcopatului un rol în săvârşirea acestei Taine, întrucât Mirul cu care unge preotul pe cei botezați e sfințit de episcopatul unei Biserici autocefale, ca o manifestare a unității sau a sobornicității Bisericii în Duhul lui Hristos, cum s-a arătat şi la pogorârea Duhului Sfânt în ziua de Rusalii peste Apostolii aflați împreună. Pe lângă aceea, prin ungere se închipuieşte mai adecvat înti-părirea Duhului Sfânt în fiecare mădular şi organ trupesc şi sufletesc al omului în parte şi persistența acestei întipăriri.

Dar în rolul ce se acordă de Biserica Ortodoxă episcopatului ca corp în această Taină, se arată faptul că Duhul Sfânt ce Se comunică fiecărui credincios este Duhul Bisericii pogorât prin invocarea întregului episcopat; deci în fiecare din credincioşi coboară Duhul întregii Biserici şi fiecare credincios este introdus în Biserica întreagă, pentru ca prin darul lui special să îmbogățească şi să ajute Biserica în totalitate, aşa cum Biserica în totalitate susține şi promovează darul lui special. Numai în unitatea totală a Bisericii se poate mântui şi desăvârşi fiecare credincios. Numai în ea poate activa totalitatea puterilor sale întărite de Duhul Sfânt, chiar dacă unele din aceste puteri sunt mai accentuate în unii dintre credincioşi şi altele, în

alții. în săvârşirea acestei Taine iese astfel mai mult la iveală decât la Botez prezența întregii Biserici şi contribuția ei la întărirea fiecărui membru al Bisericii în Duhul Sfânt, pentru că cel ce primeşte pe Duhul Sfânt prin ea, manifestă mai efectiv contribuția lui la viața Bisericii totale prin actualizarea în fapte a vieții celei noi primite la Botez, iar Biserica contribuie şi ea mai efectiv la actualizarea şi dezvoltarea prin fapte a vieții celei noi a aceluia. Căci omul nu poate lucra efectiv în lipsa unui mediu în care să lucreze şi care să-l încurajeze şi să-l ajute la aceasta, folosindu-se el însuşi de lucrarea fiecăruia. Astfel, prin faptul că Duhul Sfânt împărtăşit în această Taină ajută pe om în dezvoltarea unor daruri speciale, el promovează caracterul distinctiv personal al lui. Dar prin faptul că acesta e Duhul Bisericii întregi, se arată că persoana nu se poate dezvolta ca persoană decât în comunitatea bisericească, cu ajutorul ei şi lucrând în favoarea ei.

Mai e de menționat că Taina aceasta, stând în strânsă legătură cu cea a Botezului, nu se repetă.

TDS 2, pag. 219 – 224

1. Definiția şi numirea

Mirul este lucrarea sfântă instituită de Iisus Hristos prin care, ungându-se cu mir sfințit membrele celui botezat şi rostindu-se cuvintele rânduite: „Pecetea darului Sfântului Duh. Amin", se împărtăşeşte primitorului harul întăririi şi perfecționării vieții duhovniceşti începute prin Botez.

În Sf. Scriptură şi la Sfinții Părinți, Taina Mirului a primit diferite numiri, având-se în vedere fie partea ei văzută, fie cea nevăzută şi efectele ei, fie ambele părți deodată, ca: punerea mâinilor (FA 8,14-16; Evr 6, 2), ungere, ungere tainică, ungerea mântuirii, Taina ungerii, Taina Duhului, Taina sau împărtăşirea Duhului, simbolul Duhului, întărire, desăvârşire, pecete (sigiliu), pecetea Domnului, pecetea vieții de veci.

2. Instituirea dumnezeiască şi partea externă

Ca şi celelalte Taine, Sfântul Mir provine de la Mântuitorul, cu toate că în Evanghelii, în Faptele şi Epistolele Apostolilor nu se arată direct instituirea ei de către Iisus Hristos, dar se arată indirect şi suficient aceasta.

Încă profeții Vechiului Testament prezic o nouă revărsare a Duhului (Iz 35, 25; Ioil 2, 28), iar Mântuitorul făgăduieşte Apostolilor că le va trimite Duhul Sfânt (In 14, 26; Lc 12,12;), care S-a şi pogorât peste ei, la Cincizecime. în această zi se declară, prin Ap. Petru, că Duhul Sfânt s-a revărsat nu numai asupra Apostolilor, ci se revarsă şi asupra tuturor celor ce vor crede, după cuvântul lui Dumnezeu de la profetul Ioil.

Apostolii împărtăşeau Duhul Sfânt celor botezați prin punerea mâinilor, practică înlocuită, în curând, şi încă prin Apostoli, cu ungerea cu Sfântul Mir. Creştinilor din Samaria, botezați de diaconul Filip, li s-a împărtăşit Taina Mirului de Apostolii Petru şi Ioan, care „îşi puneau mâinile peste ei şi luau Duh Sfânt" (FA 8,15-17); iar cei care primiseră în Efes botezul lui Ioan au fost botezați de Sf. Apostol Pavel şi după aceea, punându-şi Pavel mâinile, a venit asupra lor Duhul Sfânt (FA 19, 6).

Pe lângă punerea mâinilor se întrebuința, chiar pe timpul Apostolilor, şi ungerea cu Sf. Mir, ceea ce reiese din 2 Co 1, 21-22 şi 1 In 2, 20, 27: „Iar Cel ce ne întăreşte pe noi împreună cu voi în Hristos şi ne-a uns pe noi, este Dumnezeu, care ne-a şi pecetluit şi ne-a dat arvuna Duhului în inimile noastre"; Prin urmare, amândouă practicile - şi punerea mâinilor şi ungerea cu Sf. Mir - sunt apostolice.

Originea dumnezeiască a Tainei o dovedesc şi numeroasele mărturii ale părinţilor şi scriitorilor bisericeşti. Teofil de Antiohia zice: „Noi de aceea ne şi numim creştini, pentru că am fost unşi cu dumnezeiescul Mir". Sf. Ciprian: „Cel botezat trebuie să fie şi uns, spre a putea deveni prin Mir, adică prin ungere, unsul lui Dumnezeu şi a dobândi harul lui Hristos".

Numai protestanţii şi sectele lor nu recunosc ungerii cu Sfântul Mir caracterul de Taină. După ei, Apostolii şi-au pus mâinile peste cei botezaţi, nu pentru a săvârşi o Taină care să rămână totdeauna în Biserică, ci pentru a împărţi daruri speciale, ca vorbirea în limbi, facerea de minuni etc. Părerea protestantă este însă, cum s-a văzut, contrară Sf. Scripturi, Sf. Tradiţii şi practicii Bisericii vechi.

3. Partea internă

Harul care se împărtăşeşte prin Taina Mirului este cel care face să crească şi să se întărească viaţa spirituală în cei botezaţi. Precum îndată după naşterea fizică este necesară o serie de factori fizici, ca aer, căldură, lumină, hrană etc, care să întreţină viaţa şi s-o ajute în creştere şi dezvoltare, tot aşa şi în viaţa duhovnicească cel renăscut prin Taina Botezului are nevoie de harul divin pentru menţinerea şi întărirea vieţii spirituale începătoare din el. Botezul naşte în Hristos, dând fiinţa sau existenţa în Hristos, el este uşa de intrare în viaţa spirituală a Bisericii; mirul dezvoltă şi întăreşte viaţa duhovnicească începută prin Botez, el dă puterea în luptele spirituale şi perfecţionarea în Hristos, personalizând darurile primite prin Botez, adică făcându-le active ca proprietate personală a celui botezat.

Aceste adevăruri explică de ce Taina Mirului este atât de strâns legată de Botez şi de ce, deşi Taine deosebite, trebuie să se împărtăşească imediat după Botez, nu mai târziu.

4. Săvârşirea Tainei

Pentru săvârşirea Tainei Mirului se cere în primul rând Sfântul Mir, care ţine şi locul punerii mâinilor. Sf. Mir se prepară din untdelemn, vin şi 35 diferite aromate, sfinţindu-se numai de către episcopi (după can. 6 al sinodului, din Cartagina, 418, şi pe temeiul Sf. Scripturi, locurile amintite din Faptele Apostolilor). Ceremonia sfinţirii se face în altar, în Joia Patimilor, după ce amestecul a fost fiert, fierberea fiind însoţită de citirea Evangheliei. Amestecul acestor aromate simbolizează bogăţia şi felurimea darurilor Sf. Duh, de care se împărtăşesc primitorii Tainei.

Romano-catolicii prepară Mirul numai din untdelemn şi balsam şi mai discută încă dacă materia Tainei o constituie mirul sau punerea mâinilor.

La săvârşirea Tainei Mirului se unge cel nou botezat cu Sf. Mir în forma crucii şi se rostesc cuvintele: „Pecetea darului Duhului Sfânt. Amin". Ungerea se face în părţile mai însemnate ale trupului şi la organele simţurilor: frunte, ochi, nas, gură, urechi, piept, spate, mâini şi picioare. Practica ungerii organelor simţurilor şi a principalelor părţi ale trupului o au şi armenii, iacobiţii, nestorienii şi copţii, aceasta fiind o dovadă despre vechimea şi generalitatea acestei practici în Biserică. Romano-catolicii ungând cu Sf. Mir numai fruntea, s-au abătut de la practica Bisericii ecumenice. Tot abatere este şi practica dublă, existentă la romano-catolici, adică şi punerea mâinilor şi ungerea, întrucât, după mărturiile sinoadelor al 2-lea şi al 4-lea ecumenic, ca şi după ale Sf. Părinţi, punerea mâinilor a fost înlocuită de timpuriu cu ungerea.

Săvârşitorul Tainei Mirului este episcopul şi preotul. Numai sfinţirea Mirului este rezervată celui dintâi. Fer. Ieronim zice: „Ce altceva, afară de hirotonie, face episcopul pe care să n-o facă şi preotul?"

Temeiurile invocate de romano-catolici în sprijinul practicii lor sunt:

a) Faptul că diaconul Filip, botezând pe samarineni, nu i-a şi miruit (nu şi-a pus mâinile peste ei, spre împărtăşirea Duhului Sfânt), ci Apostolii au săvârşit Taina Mirului mai târziu.

b) Din epistola a 73-a a Sf. Ciprian şi dintr-un comentariu la Faptele Apostolilor al Sf. Ioan Gură de Aur ar reieşi, zic unii, că Taina Mirului era săvârşită numai de episcop.

c) Un text al lui leronim, în care se spune că episcopii mergeau din loc în loc, prin eparhiile lor, casă săvârşească taina mirului pentru cei botezaţi de preoţi sau de diaconi.

Primitorii Tainei Mirului sunt toţi cei botezaţi în numele Sfintei Treimi.

Taina Mirului a fost totdeauna, până în evul mediu, unită cu cea a Botezului, aceasta fiind regulă generală, atât în Răsărit, cât şi în Apus. Abia în veacul al 3-lea, romano-catolicii au introdus obiceiul de a mirui la mai mulţi ani după Botez, la vârsta de 12 ani, iar în caz de necesitate, la 7 ani.

Romano-catolicii caută să justifice practica lor prin aceea că primirea cu folos a Tainei ar trebui să fie precedată de cunoaşterea cel puţin sumară a adevărurilor credinţei şi de uzul raţiunii. Ca şi cum Biserica nu şi-ar fi dat seama de aceste lucruri timp de douăsprezece veacuri, trebuind să treacă atâta vreme până să le descopere apusenii şi să rectifice ceea ce au greşit Sf. Apostoli şi Sf. Părinţi... Inovaţia aceasta, cu totul neîntemeiată istoriceşte, nu se poate justifica nelacunar nici chiar din punct de vedere romano-catolic. Căci dacă Tainele lucrează cu necesitate, ex opere operato, iar pruncii pot primi harul Botezului, intrând într-o viaţă nouă, nu se poate invoca nici un motiv valabil pentru ce n-ar primi şi harul mirungerii, pentru întărirea şi desăvârşirea vieţii celei noi primite prin Botez. Şi mai departe: „dacă pentru primirea Tainelor este de trebuinţă utilizarea raţiunii, atunci ar trebui amânat şi Botezul, până la o vârstă corespunzătoare.

Protestanţii nu recunosc ungerea cu Sfântul Mir, numită la ei tot Confirmaţiune, decât ca simplă ceremonie cu caracter pedagogico-educativ. Ei îndeplinesc această jertfă la vârsta de 14 ani, după învăţarea catehismului şi după un examen în legătură cu acestea. De obicei, Confirmaţiunea se face în ziua întâi a Paştilor.

TTDE, pag. 184 - 185

Mirungerea (instituire: F.A. 8, 14-17) este Taina în care, prin ungerea cu Mir (sfinţit de patriarhul Bisericii) pe organele de simţ ale trupului şi prin invocarea Duhului Sfânt: pecetea darului Duhului Sfânt. Amin" cel botezat este consfinţit în unirea sa cu Hristos, i se conferă darurile Duhului Sfânt, fiind consacrat pentru o slujire în Biserica văzută. Mărturisirea de credinţă ortodoxă (1642) face o analogie între venirea Duhului Sfânt asupra Apostolilor la Cincizecime şi conferirea darurilor Duhului celor botezaţi, prin Taina Mirungerii: „După cum, odinioară, Duhul Sfânt S-a pogorât asupra Apostolilor în chip de foc şi a revărsat asupra lor darurile Sale, tot aşa şi acum, când preotul, cu sfântul Mir, îl unge pe cel botezat, se revarsă asupra lui darurile Sfântului Duh" (întrebarea CIV). Nicolae Cabasila (Viaţa în Hristos, III, 1-7) găseşte un element comun între hirotonia preoţilor şi ungerea celor botezaţi, deoarece ambele se fac prin invocarea Duhului Sfânt şi prin punerea mâinilor: „Dumnezeiescul har... ", „Pecetea darului Duhului Sfânt... ".

Taina se dă celor botezaţi prin afundare întreită în apa, în numele Sfintei Treimi, după făgăduinţa făcută chiar în Vechiul Testament (Ioil 3, 1; F.A. 2, 17). Potrivit principiului: fiecare Taină are efectul ei propriu, Mirungerea este Taina „ comunicării Duhului Sfânt" (Viaţa în Hristos, III, 1). Dacă prin Botez creştinul participă la crucea, la moartea şi la învierea lui Hristos, prin Mirungere el participă la energiile Duhului Sfânt, primind pecetea (sphragis) sfinţeniei harului. înnoit prin baia Botezului, credinciosul devine „creştin" prin ungere (I In. 2, 20). Mirul este simbolul regenerării, dar şi al darurilor Duhului Sfânt: „Iar Cel Care ne întăreşte pe noi împreună cu voi în Hristos şi ne-a uns pe noi este Dumnezeu, Care ne-a şi pecetluit pe noi şi a dat arvuna Duhului în inimile noastre" (II Cor. 1, 21-22).

Mirungerea este o condiţie de primire în Biserica Ortodoxă şi la împărtăşania acesteia, pentru cei care au primit Botezul în sânul şi după ritualul altei Biserici creştine. Potrivit practicii Bisericii vechi, unele confesiuni creştine separă timpul Botezului de timpul

Mirungerii sau sacramentul confirmării, pentru motive catehetice şi pedagogice (la o vârstă când copii sunt conştienţi şi responsabili). In acest caz, Confirmarea este făcută de episcopul locului, ceea ce pune în relief foarte bine integrarea copilului în Biserica locală, reprezentată de episcop.

La patruzeci de zile după Botez, copilul, băiat sau fată, este adus de părinţi, împreună cu naşii, la biserică, pentru ritualul numit „îmbisericire", care constă în introducerea copilului în altar şi închinarea lui în faţa sfintei Mese. Cu aceasta el sau ea devine, în mod deplin, mădular nou al parohiei respective.

Anuarul Sibiu 2000 – 2001

(MIRUNGEREA CA TAINĂ) – şi acesta e un subiect foarte important !!!

Ce este Mirungerea?

a. Ungerea în Vechiul Testament

E îndeobşte cunoscut faptul că în Vechiul Testament se ungeau preoţii, impăraţii/regii şi profeţii/proorocii. Pasajul din cartea Ieşirii 30, 22-38 redă momentul instituirii de către Dumnezeu a poruncii referitoare la prepararea mirului (myron) care se va numi untdelemn sfânt (elaion chrisma hagion) a tot ceea ce s-a dedicat/afierosit lui Dumnezeu: cortul.

Elaion = untdelemn, chrisma = cremă de uns, unguent, parfum, untdelemn; ungere (I In 2, 20).

„Ungerea prin Duhul Sfânt12 (Is 11, 2; 42, 1; 61, 1) va fi semnul caracteristic al Preotului-Rege-Profet, Alesul şi Robul lui Dumnezeu, al Mântuitorului aşteptat, care îi dă valoarea chiar titlului său de Mesia/Unsul/Hristos".

b. Ungerea Mântuitorului

În acest sens, Sf. Ioan Botezătorul mărturiseşte: Cel ce m-a trimis să botez cu apă, Acela mi-a zis: peste Care vei vedea Duhul coborându-Se şi rămânând peste El, Acela este Cel ce botează cu Duh Sfânt. Şi eu am văzut şi am mărturisit că Acesta este Fiul lui Dumnezeu (In. 1, 33-34); pe Acesta L-a uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt şi cu putere şi L-a pecetluit Dumnezeu-Tatăl. De aceea, a doua zi, Andrei îi declară fratelui său, Simon: am găsit pe Mesia (care se tâlcuieşte: Hristos). Botezul lui Hristos îmbină două evenimente inseparabile: afundarea în apă şi îndată pogorârea Duhului ca un porumbel peste El.

Pe de altă parte, Duhul încă nu era (dat), pentru că Iisus încă nu fusese preaslăvit (In 7, 39). Ori, preaslăvirea înseamnă tocmai Botezul, adică moartea şi învierea. Mântuitorul înviat nu se lasă atins de Maria Magdalena pentru că încă nu S-a suit la Tatăl ca să-L trimită pe Duh. Stă în iconomia Duhului a-L face prezent şi actual pe Hristos cel înviat; nimeni nu poate spune Domn este Iisus decât în Duhul Sfânt (I Cor 12, 3).

Pe scurt, botezul şi „ungerea Sa netrupească şi dumnezeiască" reprezintă tipul botezului (moartea şi învierea Domnului) şi ungerii (trimiterea şi pogorârea Duhului Sfânt) Bisericii şi, prin aceasta, botezul şi ungerea fiecărui nou mădular al Bisericii (botezul şi mirungerea).

Trebuie să semnalăm aici importanţa cu care e privită sfinţirea mirului, prin care acesta primeşte puterea sfinţitoare. Aceeaşi importanţă o vom regăsi la Sf. Dionisie Areopagitul: „Dumnezeieştii noştri învăţători au socotit-o şi pe ea [sfinţirea mirului] de aceeaşi treaptă şi lucrare cu ceea ce se săvârşeşte în sfânta sinaxă [Liturghie]" (Ier. bis. IV, 3,3).

Pe de altă parte, ungerea mai era asociată punerii mâinilor / epithesis ton cheiron: Hristos a binecuvântat (Mt 19, 15) şi a vindecat (Mc 5, 23) punându-şi mâinile / epithes tas cheiras; pe apostoli i-a trimis să vindece ungând cu untdelemn (Mc 6, 13); la înălţare le-a făgăduit că mâinile-şi vor pune / cheiras epithesousin şi bine le va fi [oamenilor] (Lc 16, 18);

totuşi, apostolii păstrează şi ungerea cu untdelemn (Iac 5, 14); prin punerea mâinilor lor, se fac minuni (F. Ap. 5, 12; 14, 3; 19, 11), se sfinţesc diaconii (F. Ap. 6, 6), preoţii (I Tim 5, 22; F. Ap. 14, 23), misionarii (F. Ap. 13, 3).

Punerea mâinilor e însă asociată primordial cu pogorârea Duhului Sfânt: apostolii din Ierusalim, auzind că Samaria a primit cuvântul lui Dumnezeu, au trimis la ei pe Petru şi pe Ioan, care, coborând, s-au rugat pentru ei, ca să primească Duhul Sfânt. Căci nu Se pogorăse încă peste nici unul dintre ei, ci erau numai botezaţi în numele Domnului Iisus. Atunci îşi puneau mâinile peste ei, şi ei luau Duhul Sfânt. Este relevant faptul că umplerea de Duhul Sfânt coincide cu Botezul: şi a mers Anania şi a intrat în casă şi, punându-şi mâinile pe el, a zis: Frate Saul, Domnul Iisus, Cel ce ţi S-a arătat pe calea pe care iu veneai, m-a trimis ca să vezi iarăşi şi să te umpli de Duh Sfânt. Şi îndată au căzut de pe ochii lui ca nişte solzi; şi a văzut iarăşi şi, sculându-se, a fost botezat"0 (F. Ap. 9, 17-18).

d. Ungerea în secolele II-IV

Trebuie să ne referim mai întâi la tau - semnul ebraic în varianta veche canaanaică [X] (cf. Ioan Alexandru, Gramatica limbii ebraice vechi) şi numai apoi la tau - semnul grecesc [tau sau T], aşa cum ne îndeamnă traducerea sinodală a Bibliei (cf. supra, nota 35).
Tertulian (+240), De Baptismo:

Nu vreau să spun că apele ni-L dau pe Duhul Sfânt, ci apele, pe care le stăpâneşte îngerul, curăţindu-ne de crimele noastre, ne pregătesc pentru a-L primi pe acest Duh Sfânt . La ieşirea din scăldătoare, ni se face o ungere sfântă, care este vechea ceremonie în care era obiceiul să se ia untdelemn închis într-un vas pentru a unge pe cei ce erau sfinţiţi preoţi. Astfel a fost sfinţit Aaron de către Moise. Numele nostru de creştin vine de la această ungere care îi dă numele şi Domnuhd, de vreme ce El a fost Uns duhovniceşte al Duhului înaintea Tatălui, precum este scris în Fapte: s-au adunat laolaltă, cu adevărat, în cetatea aceasta asupra Sfăntuhn Tău Fiu Iisus, pe care Tu L-ai ims (Fap. 4, 27). Astfel, ungerea pe care o primim se face cu adevărat asupra trupului, dar roadele ei se răsfrâng asupra sufletului.

După aceasta, se pun mâinile asupra noastră, invocându-se şi atrăgându-se asupra noastră Duhul Sfânt, prin rugăciunea care însoţeşte această sfântă ceremonie. Deci atunci Duhul Sfânt pogoară de bunăvoie din sânul Tatălui asupra sufletelor astfel curăţite şi binecuvântate. Se odihneşte deasupra apelor botezului, ca şi când şi-ar recunoaşte vechiul tron. Căci S-a pogorât în acelaşi fel asupra Domnului nostru sub forma unui porumbel".

La Roma, Ipolit (+236), Tradiţia apostolică:

„Şi îndată, ieşind din apă (Mc. 1, 10), va fi uns de către preot cu untdelemn de mulţumire cu aceste cuvinte: Te ung cu untdelemn sfinţit în numele lui Iisus Hristos. Şi astfel fiecare, după ce s-a şters, se va îmbrăca şi apoi vor intra în biserică. Episcopul, punând mâna peste ei, va rosti invocarea: Doamne Dumnezeule, Care i-ai învrednicit să dobândească iertarea păcatelor prin baia naşterii, învredniceşte-i să se umple de Duhului Sfânt şi trimite peste ei harul Tău ca să-Ţi slujească urmând voia Ta. Apoi, luând untdelemnul de mulţumire din mâna sa şi punându-l pe capul său va spune: Te ung cu untdelemn sfinţit în Dumnezeu Tatăl Atotputernicul şi în Hristos Iisus şi în Duhul Sfânt. Şi, după ce-l va fi însemnat pe frunte, i-l va da să-l sărute.

La Ierusalim, Sf. Chiril (+386), Cateheze, XXI (a IlI-a mistagogică): „ieşind din colimvitră, aţi primit ungerea / chrisma, ante tipul cu care S-a uns Hristos. Aceasta este Duhul Sfânt" (III, 1). „Hristos nu a fost uns trupeşte de om cu untdelemn sau cu mir, ci Tatăl... L-a uns cu Duhul Sfânt, precum spune Petru (F. Ap. 10, 38); precum Hristos cu adevărat S-a răstignit, S-a îngropat şi a înviat, şi precum şi voi, prin botezul vostru, v-aţi făcut părtaşi prin asemănare crucii, gropii şi învierii Sale, tot astfel este şi cu ungerea / chrisma: Acela S-a uns cu untdelemn spiritual I elaio noeto, adică cu Duhul Sfânt..., iar voi aţi fost unşi cu mir / myro, fâcându-vă comuni şi părtaşi ai lui Hristos [primind comuniune şi părtăsie cu Hristos] / koinonoi kai metochoi tou Christou gencmenoi." (III, 2).

e. Ungerea - alte repere

Sf. Simeon (De sacramentis 1420, PG 155) afirmă în principiu că sunt şapte Taine, ungerea / chrisma fiind cea de-a doua, între botez şi împărtăşire; totuşi, el o identifică cu untdelemnul şi Mirul dumnezeiesc, despre care asigură că a succedat punerii mâinilor Apostolilor, primind această putere prin rugăciunile şi binecuvântările sfinte ale patriarhilor şi ale ierarhilor, şi intitulează capitolul: sfânta sfinţire a sfântului mir (urmând Sf. Dionisie) iar în loc să prezinte ungerea post-baptismală echivalentă sacramentului latin al confirmării, descrie prepararea Mirului şi ceremonia binecuvântării sale solemne din Joia Mare.

Contrar unei interpretări răspândite a capitolelor II-IV din lucrarea sa Despre ierarhia bisericească Sf. Dionisie nu prezintă tainele de iniţiere într-o triadă, aşa cum sunt ele astăzi înţelese pentru că nu distinge mai multe taine în cadrul ritualului de iniţiere creştină; pentru el ungerea e parte integrantă a Botezului şi e tratată în cap. despre Botez, iar în triada: Botez (cap II) - Sinaxă (cap. III) - Sfinţirea Mirului (cap. IV), aceasta din urmă ru se referă la ungerea post-baptismală. ci la sfinţirea Mirului / telete myrou, Mir ce reprezenta în viziunea sa o realitate diferită de cea a ungerii post-baptismale şi mult mai largă decât aceasta. de vreme ce era folosit „pentru aproape orice lucrare ierarhică sfinţitoare", de valoare egală cu Euharistia.

2. Iconomia Duhului cunoscându-se progresiv, şi simboalele referitoare la ea s-au dezvoltat progresiv spre o tot mai desăvârşită limpezime:

Ţinând cont de faptul că epoca apostolică este deopotrivă iudeo- şi eleno-creştină, putem afirma că simboalele lucrării Duhului nu s-au exclus reciproc niciodată, ci au convers în funcţie de mediul şi mentalitatea locală; totuşi, Biserica a reţinut cu preferinţă mirul; se ridică două întrebări:

a. De ce? Pentru că mirul are vechime şi autoritate incontestabile (Ieş 30, 22-33), pentru că este numele lui Iahve/Hristos vărsat (Cânt. 1, 2), Hristos însuşi, pentru că se utilizează prin ungere, semn universal al desăvârşirii, şi distinctiv al lui Mesia=Hristos=Unsul de către Duhul Sfânt şi, prin aceasta, semn al tuturor celor unşi de Duhul Sfânt. Înainte de întrupare, Dumnezeu Cuvântul „era un Mir ce rămânea asupra Lui însuşi"; prin Întruparea Sa, Cuvântul a miruns umanitatea cu Dumnezeirea Lui.

b. Ce s-a întâmplat cu celelalte simboale? Biserica le-a reţinut pe toate, dar le-a redirecţionat înspre toate actele sale sfinţitoare pe care le numim Sfinte Taine / Mysteria sau Rânduieli / Teletai. Astfel, punerea mâinilor a dobândit caracter primordial la Preoţie şi Mărturisire, şi secundar la Cununie (punerea cununii prin mâinile preotului şi ale naşului) şi Maslu (punerea Evangheliei pe cel bolnav); cununa a dobândit caracter primordial la Cununie; pecetea s-a asimilat ungerii cu semnul X sau + (semnul lui Hristos sau al Crucii) atât pre- cât şi postbaptismale; veşmântul a dobândit caracter secundar la Botez şi primordial la Tunderea în monahism.

Teologia şi liturgica mirului urmează aceeaşi progresivitate a revelării Duhului: dacă în perioada primară mirul se referea primordial la Hristos şi numele Său (J. Danielou), mai apoi primordialitatea se transferă asupra lucrării şi prezenţei Duhului Sfânt: mirungerea de la Botez este pecetea darului Duhului Sfânt (Canonul 7 II Ec), iar Taina mirului, „de aceeaşi treaptă şi lucrare cu ceea ce se săvârşeşte în sinaxă [Sf. Liturghie]" (Sf. Dionisie).

3. Potrivit, deci, **Sf. Dionisie**, două sunt tainele fundamentale ale Bisericii": „Euharistia-Taina Tainelor" (Ier. bis. III, I) şi „Sfinţirea Mirului - de o treaptă cu ea" (Ier. bis. IV, I). Ele corespund iconomiei Fiului, respectiv a Duhului Sfânt şi se lucrează în mod neamestecat şi neschimbat, neîmpârţit şi nedespărţit.

Botezul lui Hristos la Iordan nu este Botezul cu care ne botezăm noi, ci doar pregătirea acestuia (Crucea [Lui] este Botezul [nostru] (Sf. Ioan Gură de Aur, Omilii la Romani) prin amestecarea Duhului cu apa.

4. **Ritualul de iniţiere** este, prin urmare:

- indisolubil: amânarea sălăşluirii Duhului înseamnă lipsa desăvârşirii/plenitudinii,82 iar anularea ei, hibridizarea83 noilor-născuţi/neo-fiţilor;
- unic şi irepetabil: nimeni nu se naşte de două ori;
- tipologic spre re-actualizare: toate actele / Tainele Bisericii se raportează la el: Euharistia îl retrăieşte zilnic, Mărturisirea şi Maslul îl re-abilitează, Preoţia, Cununia, Tunderea în monahism şi înmormântarea îl re-închipuie, Sfinţirea Mirului şi a Aghiasmei îi răs-frânge lucrarea asupra întregii făpturi.

Iată de ce Biserica nu îşi numără Tainele, ci le raportează în mod unitar la ritualul de iniţiere în funcţie de viaţa ierarhică, socială sau biologică a mădularelor sale şi în funcţie de accidentele ei. Astfel, toate actele Bisericii care în-chip-uie iconomia lui Hritsos prin simboalele Duhului sunt Taine. Iluminarea e o Taină. Euharistia e o Taină. Mirul e o Taină. Şi Mir-ungerea e o Taină, dar alături de ea şi toate celelalte acte de mi-ungere (a Bisericii, a împăraţilor ...) sunt Taine.

Subiectul 2: Dumnezeiasca Euharistie (a se citi In 6; I Cor 12 şi Lc 24)

TDO 3, pag. 83 – 126

1. Legătura între cele trei Taine ale iniţierii (introducerii în Biserică)

Botezul, Mirungerea şi Euharistia sunt cele trei Taine prin care cel ce crede în Hristos este unit deplin cu El sau introdus deplin în Biserică. Ele sunt cele trei Taine ale iniţierii. Dacă

Mirungerea dă puterea dezvoltării vieţii celei noi în Hristos primită prin Botez, prin Euharistie se desăvârşeşte această viaţă ca unire deplină cu Hristos, sau cu Biserica. Dacă Botezul este Taina începutului. Mirul, Taina mijlocului, Euharistia este Taina sfârşitului sau a desăvârşirii. Desigur, noul membru al Bisericii, deşi primeşte îndată după Botez şi după ungerea cu Sfântul Mir Euharistia, nu se poate socoti ajuns la desăvârşire, din punct de vedere al contribuţiei pe care trebuie să o dea şi el. Dar el are concentrat în sine tot drumul său în Hristos, care, pornind de la Botez, are să înainteze prin contribuţia adusă de el sau prin folosirea puterii date pentru acest drum întreg, până la starea care încununează străduinţele sale de a dezvolta viaţa cea nouă primită în cele trei Taine. Starea aceasta finală trebuie să se întipărească mereu ca potentă prezentă a Sa în fiinţa omului prin Sfânta împărtăşanie, pentru a-1 atrage pe acesta spre ea, pentru a efectua asimilarea tot mai accentuată a lui cu ea. Desăvârşirea trebuie trăită anticipat sau pregustată în mod mereu reînnoit, rămânând pe de altă parte o ţintă atractivă pentru om.

Euharistia este Taina care încoronează Botezul şi Mirungerea nu numai ca plenitudine a puterii şi a vieţii celei noi, începută virtual prin Botez şi având în ea puterea virtuală, dezvoltată prin Mirungere. Euharistia implică în ea puterea morţii depline faţă de existenţa separată de Dumnezeu, începută prin Botez şi dezvoltată prin Mirungere.

În Botez cel ce crede în Hristos moare păcatului, sau moare ca om vechi, luând putere din moartea lui Hristos pentru a trăi cu El viaţa întru ascultare de Dumnezeu. Dar în moartea aceasta a omului vechi e inclusă şi o oarecare moarte ca predare a existenţei proprii, lui Dumnezeu. Fără cea din urmă n-ar putea fi cea dintâi. Dar de aceasta devenim apţi prin Euharistie. Existenţa noastră pământească e menţinută după Botez pentru înnoirea şi dezvoltarea ei ca viaţă în Hristos, prin virtuţi, având în ea amândouă felurile de morţi. Iar puterea pentru această viaţă şi pentru amândouă felurile de morţi e luată nu numai din Hristos care S-a născut curat şi a murit pentru păcatele noastre, ci şi din Hristos care a murit predându-Se Tatălui ca să învie la viaţa de veci. Iar moartea pentru păcate şi puterea pentru viaţa cea nouă primite prin Botez se dezvoltă din puterea Duhului lui Hristos şi a vieţii lui Hristos după naşterea şi după botezul Lui,

o dată cu primirea Duhului Sfânt prin Botez şi Mir, şi din moartea Lui pentru păcatele noastre, iar predarea noastră lui Dumnezeu spre înviere, primită prin Euharistie, e din moartea lui Hristos, ca predare Tatălui, şi din învierea Lui.

În Euharistie, omul renăscut în Hristos şi întărit prin Duhul Sfânt nu se mai uneşte cu Hristos care Se naşte şi moare pentru păcatele noastre, ci cu Hristos care moare Ia sfârşitul activităţii Sale, pentru a învia la viata eternă.

Euharistia sădeşte astfel în noi puterea pentru a preda total existenţa noastră lui Dumnezeu, spre a o primi umplută de viaţa Lui eternă, asemenea lui Hristos, prin înviere. Euharistia nu este atât pentru viaţa reînnoită de pe pământ, după asemănarea vieţii de pe pământ a lui Hristos, ci mai ales pentru viaţa de veci. Ea presupune că omul a progresat sau va progresa dincolo de viaţa înnoită de pe pământ, pe care o va realiza din puterea Botezului şi a Mirului, într-o viaţă eternă, adică dincolo de o viaţă care s-a consolidat în curăţia primită Ia Botez şi în virtuţi din puterea Tainei Sfântului Mir, deci dincolo de o viată ferită de păcate, la viata eternă. Pentru păcatele care se mai săvârşesc după Botez şi după Mirungere se obţine în general iertarea prin Taina Pocăinţei. Dacă se spune şi de Euharistie că este spre iertarea păcatelor şi nu numai spre viata de veci, aceste păcate sunt cele care au mai rămas ascunse conştiinţei noastre şi n-au putut fi iertate în Taina Pocăinţei pe baza mărturisirii. în mod principal Euharistia se dă pentru viaţa de veci, deci pentru ridicarea deasupra vieţii pământeşti.

Euharistia e forţa unui agent magnetic ce lucrează în viaţa noastră pământească atrăgând-o spre ea; e steaua polară ce călăuzeşte corabia vieţii noastre pe valurile existenţei pământeşti; e fermentul sau aluatul care preface viaţa noastră pământească treptat în viaţa de veci. Viaţa cea nouă din Botez, ce urmează morţii omului vechi, nu poate exista fără perspectiva şi arvuna vieţii de veci susţinută de Euharistie. De aceea Euharistia se dă îndată după Botez şi după Mirungere. Viaţa cea nouă de pe pământ n-ar avea nici un rost şi nici o putere fără perspectiva şi arvuna învierii.

Sfântul Apostol Pavel spune: "Deci ne-am îngropat cu El în moarte, prin Botez; aşa încât, după cum Hristos a înviat din morţi, prin mărirea Tatălui, tot aşa şi noi să umblăm întru înnoirea vieţii; că dacă ne-am făcut cu El o singură tulpină întru asemănarea morţii Lui, vom fi părtaşi şi învierii Lui" (Rom. 6, 4-5). "Moi totdeauna purtăm în trup moartea lui Iisus, ca şi viaţa Lui să se arate în trupurile noastre... ştiind că Cel ce a înviat pe Domnul Iisus ne va învia şi pe noi cu Iisus şi ne va înfăţişa împreună cu voi" (2 Cor. 4, 10-14).

"Cel ce mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu are viată veşnică şi Eu îl voi învia în ziua cea de apoi" (In 6, 54)> Căci "cel ce mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu, rămâne întru Mine şi Eu întru el" (In 6, 56). Cel ce are pe Hristos cel mort dar înviat în sine, prin Euharistie, poate spune cu Sfântul Apostol Pavel: "Moarte, unde este biruinţa ta? Moarte, unde este boldul tău?" (1 Cor. 15, 55).

Sfântul Eutihie, patriarhul Constantinopolului (553-557), deosebeşte între jertfa tainică a Domnului de Ia Cina cea de Taină, între moartea Lui reală de după aceea şi între desăvârşirea morţii tainice care începe din ziua învierii. Moartea tainică a lui Hristos o realizăm şi noi în Botez, cea de a doua, în mucenicie sau, în afară de mucenicie, în moartea noastră reală. Iar desăvârşitul Paşte tainic, de care dă să înţelegem că leagă Euharistia, o efectuăm în ziua învierii.

Biserica, ţinând însă seama de conţinutul real al cuvintelor de la Cina cea de Taină, o consideră pe aceasta nu ca chip al Botezului, sau nu numai al Botezului, ci şi al Euharistiei. Poate că patriarhul Eutihie consideră Cina cea de Taină ca şi chip al Botezului, fără să excludă considerarea ei şi ca chip al Euharistiei, întrucât şi în Botez are loc o moarte tainică şi deci Botezul este un fel de anticipare a Euharistiei. Dar întrucât Cina cea de Taină e un chip sensibil anticipat al morţii tainice depline a Domnului de după înviere, deci şi al Euharistiei ca reprezentare sensibilă a acestei morţi, Cina,cea de Taină este în mod principal şi propriu prima Euharistie. Iar întrucât moartea reală a Domnului, ce urmează, este pregătită de moartea Lui tainică de la Cina cea de Taină, Euharistia este şi pentru noi o pregătire pentru moartea reală, prin moartea tainică mai accentuată ce o trăim prin ea, dar şi pentru depăşirea ei în înviere, şi pentru împărtăşirea noastră mai adevărată de Hristos cel aflat în starea de înviere şi de deplina moarte tainică după înviere, împărtăşire ce va avea loc când şi noi vom fi înviat cu Hristos.

În Euharistie, noi mâncăm trupul Lui şi bem sângele Lui, mort şi înviat şi pnevmatizat. Prin aceasta ele dau calitatea lor şi trupului şi sângelui nostru, care poartă astfel în ele împreună cu Hristos moartea tainică în Dumnezeu şi pregustarea învierii ce se lucrează în ele. Fără îndoială trupul şi sângele lui

Hristos rămân şi trupul şi sângele Lui personal. Dar ele sunt prelungite în trupul şi sângele nostru, încât acestea se încadrează în trupul şi sângele Lui, primind calitatea lor. Rezultă astfel pe lângă trupul personal al n Domnului, şi trupul Lui extins,» fără să se poată despărți între ele, dat fiind că focarul trupului extins e trupul personal al Domnului.

Unirea deplină în care ne atrage Hristos cu Sine prin prelungirea Sa cu trupul Său în noi, înseamnă şi o unire a noastră cu ceilalți credincioşi, în care Se prelungeşte Hristos cu acelaşi trup al Său. De aceea, Euharistia este şi actul de realizare şi sporire continuă a unității depline a Bisericii, ca trup extins al lui Hristos, desăvârşind şi în acest sens lucrul început prin Botez şi prin Mirungere. Astfel, Euharistia este prin excelență Taina unității Bisericii.

Cei ce se împărtăşesc împreună se află deja într-o unitate de credință, pentru că s-au împărtăşit şi mai înainte din acelaşi trup şi sânge al Domnului, începând din momentul ce a urmat Botezului. De aceea încă mai înainte de anafo-raua liturgică (de rugăciunea ce precede prefacerea) toți credincioşii cântă: "Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim". Şi rostesc împreună Crezul. Apoi se împărtăşesc împreună pentru sporirea acestei unități. Iar în rugăciunea din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, de după prefacerea darurilor în trupul şi sângele Domnului şi înainte de împărtăşire, preotul cere în numele tuturor: "Iar pe noi pe toți, care ne împărtăşim dintr-o pâine şi dintr-un potir, să ne uneşti pe unul cu altul prin împărtăşirea aceluiaşi Duh". Dacă Euharistia este Taina unității mai adânci în acelaşi trup şi sânge al lui Hristos şi în aceeaşi credință şi iubire, pe baza unei unități deja existente, şi ea este împărtăşită în Biserică pentru întărirea unității ei, e firesc ca ea să nu se dea celor ce se află în afara Bisericii şi intenționează să rămână în afara ei. Căci în acest caz s-ar lua în deşert scopul ei.

Desigur, această unitate nu desființează persoanele credincioşilor. Deşi se împărtăşesc împreună, fiecare este chemat pe nume: "împărtăşeşte-se robul lui Dumnezeu (N)".

2. Prezența reală a trupului şi sângelui Domnului în Euharistie, şi prefacerea pâinii şi vinului

Dacă în celelalte Taine Hristos este prezent în chip nevăzut prin lucrarea Sa, în Euharistie este prezent prin însuşi trupul şi sângele Său sub chipul pâinii şi vinului. Prin această Taină El Se dă deplin membrilor Bisericii, adică Bisericii, constituind-o şi susținând-o deplin ca trupul Său extins, întrucât duce până la capăt sălăşluirea Lui în cei ce cred.

Dar rostul acesta îl împlineşte Euharistia numai dacă ea înseamnă prezența reală a lui Hristos cu trupul şi cu sângele Său sub chipul pâinii şi vinului spre a-L primi în lăuntrul nostru. Despre această prezență trebuie să se vorbească deci în primul rând.

a. Prezența reală a trupului şi sângelui Domnului în Euharistie. Euharistia este împlinirea iconomiei mântuirii, a iconomiei iubirii lui Dumnezeu față de oameni şi a unirii Sale cu noi. Dacă Fiul lui Dumnezeu a voit să vină atât de aproape de oameni încât să Se unească cu ei, ca singur mod al mântuirii şi îndumnezeirii lor, El nu Se putea mulțumi să Se întrupeze numai ca un om cu intenția de a rămâne separat de ceilalți, ci ca să meargă mai departe, întrupându-Se aşa zicând în toți oamenii, neîmpiedicându-i de a rămâne persoane deosebite şi neîncetând de a rămâne El însuşi o persoană deosebită pentru practicarea iubirii desăvârşite. El trebuie să vină în noi, dar nu o singură dată, ci mereu, deci pe de o parte trebuie să fie în noi, pe de alta să rămână deosebit de noi şi mai presus de noi, ca să poată veni mereu într-un mai mare grad în noi, spre sporirea continuă a relației de iubire, spre alimentarea iubirii, care se arată şi prin unirea trupului nostru cu trupul şi cu sângele Său preacurat. Un prieten, deşi ți-a devenit intenor prin faptul că ți s-a dăruit o dată, ti se dăruieşte mereu, sporind interioritatea lui în tine.

Sfântul Ioan Gură de Aur spune acest lucru în modul următor: "Dacă a venit la firea noastră, e vădit că a venit la toți; iar dacă a venit la toți, a venit şi la fiecare... Căci Se uneşte cu fiecare dintre cei credincioşi prin Taine şi hrăneşte prin Sine însuşi pe cei ce i-a făcut. Iar prin aceasta te convinge iarăşi că a luat trup".

Făcând aceasta numai din iubire, o face pentru a da oamenilor viata duhovnicească cea adevărată. Cei făcuți de Dumnezeu nu pot avea viata şi nu pot spori în ea decât din El, ca sursă a vieții. De aceea Dumnezeu îi naşte din nou. Dar Dumnezeu nu-i poate lăsa pe cei născuți din El fără să-i hrănească cu viata din Sine. Dacă unele mame după ce au născut un copil, îl dau altei femei să-1 alăpteze din trupul

lor, căci în definitiv sângele lor nu e mai bun ca al acelora, Dumnezeu, după ce a constatat că oamenii nu pot dura etern fără viata din El, îi hrăneşte El însuşi cu viata Sa, pentru ca să sporească în viată şi să rămână etern în ea.

Astfel, Euharistia este urmarea firească a Botezului. Dacă Botezul e o renaştere din Hristos, Dumnezeu-omul, Euharistia este o hrănire a omului din El. Amândouă urmează din întrupare, care este semnul iubirii lui Dumnezeu fată de oameni.

Pe lângă aceea, viata adevărată, prezentă în sângele lui Hristos, se manifestă şi în puritatea lui. Un sânge intoxicat este un sânge pe cale de descompunere. De aceea "El însuşi ne hrăneşte pe noi cu sângele propriu şi ne împleteşte pe noi în toate cu Sine", căci singur sângele Său este preacurat.

Asigurarea despre prezenta Sa reală în Euharistie cu trupul şi cu sângele Său şi semnificaţiile acestei prezente, cu explicarea posibilităţii ei, ne-o dă însuşi Mântuitorul. El a pus baza ei prin actele Sale, a instituit-o şi a lămurit-o prin cuvintele Sale. Mântuitorul instituie formal Taina Euharistiei la Cina cea de Taină, atât prin cuvintele cât şi prin prima săvârşire a ei de către El însuşi. Cu acea ocazie, Iisus "luând pâinea, a binecuvântat, a frânt şi dând ucenicilor a zis: "Luaţi, mâncaţi, acesta este trupul Meu"; şi luând paharul şi mulţumind, le-a dat lor, zicând: "Beri dintru acesta toţi, acesta este sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor" <Mt. 26, 26-28). în Evanghelia de la Luca se adaugă, la oferirea trupului, la cuvintele "care se dă pentru voi", "aceasta să o faceţi întru pomenirea Mea" (Le. 22, 19). La Marcu (14, 22-24) se dau numai cuvintele de la Matei.

Dar mai trebuie observat că, după toţi trei evangheliştii sinoptici, Mântuitorul a mai rostit şi următoarele cuvinte, după Luca, imediat înainte de oferirea trupului şi a sângelui Său sub chipul pâinii şi al vinului (Lc. 22, 18), după Matei şi Marcu, imediat după aceea: "Ci vă spun vouă, nu voi mai bea de acum din acest rod al viei, până în ziua când îl voi bea cu voi nou întru împărăţia Mea" (Mt. 26, 29; Mc. 14, 25). Din aceste cuvinte şi din faptul că Mântuitorul spune, oferind pâinea: "Acesta este trupul Meu care pentru voi se frânge", iar oferind potirul: "Acesta este sângele Meu care pentru voi se varsă spre iertarea păcatelor", rezultă că Euharistia îşi are temeiul în jertfa de pe cruce a Mântuitorului, iar pe de alta, că în ea va fi prezent în toate timpurile viitoare trupul şi sângele Său cel înviat. învierea Lui va face nou vinul, deci şi sângele Domnului, pe care ni-1 va împărtăşi în această Taină întru împărăţia Lui care începe odată cu Biserica. Dacă Hristos nu S-ar fi răstignit şi n-ar fi înviat, n-ar fi fost posibilă Cina cea de Taină şi Euharistia din Biserică. Hristos trăieşte la Cina cea de Taină anticipat şi tainic moartea Sa pe cruce, dar şi moartea tainică de după aceea.

Desigur, ca să Se răstignească şi să învie, trebuia să Se întrupeze. De aceea baza Euharistiei este asumarea trupului nostru, jertfirea Lui pentru noi şi învierea Lui. Euharistia de Ia Cina cea de Taină este anticiparea tainică a jertfei de pe Golgota şi a învierii. Este dovada că Hristos a trăit la Cina cea de Taină în mod tainic jertfirea Sa şi învierea Sa, aşa cum le va trăi în Euharistia Bisericii, ca să le imprime şi în trupul şi în sângele nostru.

Aşa cum au fost necesare Jertfa pe Cruce şi învierea Lui pentru instituirea Euharistiei, aşa a fost necesară şi Cina cea de Taină. Fără ea Apostolii nu şi-ar fi însuşit în mod real moartea şi învierea tainică a lui Hristos şi nu ni le-am fi însuşit nici noi; nu s-ar fi făcut trecerea de la moartea Domnului pe Golgota şi, de la învierea Lui, la trăirea lor de către noi, sau la trăirea lor de către El în noi. în afară de aceea, fără Cina cea de Taină n-am fi ştiut că Domnul a instituit pe baza morţii şi învierii Sale Euharistia, prin care să rămână cu noi şi să vină în noi totdeauna ca Domnul cel jertfit şi înviat.

Astfel, prin Euharistie se perpetuează "amintirea" faptului că Hristos S-a întrupat, S-a jertfit şi a înviat. Avem în ea dovada acestui fapt. Dar, "amintirea" lui se perpetuează ca un fapt continuat cu noi înşine în mod real. "Amintirea" aceasta este o amintire prin rămânerea lui Hristos cel întrupat, jertfit şi înviat în unire cu noi.

Hristos este real prezent cu trupul şi cu sângele Său jertfit şi înviat în Euharistie, pentru că numai prin aceasta putem muri şi învia şi noi împreună cu El; Prezentarea Euharistiei ca o trăire în continuare a celor trei momente: Cina cea de Taină, Jertfa de pe Cruce şi învierea, o avem de la Sfântul Ioan Gură de Aur şi de la Sfântul Eutihie, patriarhul Constantinopolului.

Sfântul Ioan Gură de Aur a interpretat cuvântul lui Iisus despre vinul cel nou în sensul că trupul lui Hristos însuşi va fi după înviere, deci şi în Euharistie, "nepătimitor şi nestricăcios (incoruptibil)". Propriu-zis numai aceasta va face posibilă prefacerea euharistică şi mâncarea mântuitoare a trupului Lui. Pentru

că numai aceasta va însemna deplina unire a dumnezeirii lui Hristos, cu trupul Său asumat de EI, şi prin aceasta şi unirea Lui cu noi sub chipul pâinii şi vinului prin acest trup. Căci numai prin aceasta trupul Lui ne este spre viată eternă. Avem în aceasta deci o explicare a prezentei reale a Domnului cu trupul şi cu sângele Lui în Euharistie şi a trebuinţei împărtăşirii noastre, în Euharistie, de ele.

Caracterul pnevmatizat al trupului Său după înviere şi deci din Euharistie îl afirmă clar şi Mântuitorul însuşi, când anunţă că cei ce vor vrea să intre în viată, vor trebui să mănânce cu credinţă trupul şi sângele Lui. Cuvintele acestea sunt o altă dovadă despre prezenta reală a trupului şi sângelui Domnului în Euharistie şi o altă dovadă a instituirii Euharistiei de către El. în cap. 6 din Evanghelia după Ioan, după ce declară de mai multe ori că numai "cel ce mănâncă trupul Său, pe care-1 va da pentru viata lumii, va fi viu în veci" (In 6, 51), văzând sminteala ucenicilor, Domnul adaugă explicaţia: "Aceasta vă sminteşte?... Duhul este care dă viată; trupul nu foloseşte la nimic. Cuvintele pe care vi le-am spus sunt Duh şi viată" (In 6, 61, 63). Adică Duhul prezent în trup. Duhul care a pnevmatizat trupul, face trupul Său hrană spre mântuire şi viată în Taina Euharistiei. Ipos-tasul Cuvântului dă trupului o calitate ca a unuia coborât din cer, iar Duhul face trupul acesta capabil să fie ridicat la cer (In 6, 50, 62), sau trup pnevmatizat. Sfântul Ioan Gură de Aur scrie,: "Cel ce socotea că El este din Iosif nu primea cele spuse. Dar cel odată convins că a coborât din cer (pentru că era format prin Ipostasul coborât din cer şi va urca la cer prin Duhul care-L va pnevmatiza, n.n.) va da crezare mai uşor celor spuse. După acestea, adaugă şi altă explicare, zicând: "Duhul este care face viu, iar trupul nu foloseşte la nimic" (In 6, 63). Iar ce spune este aceasta: Trebuie să înţelegeţi cele despre Mine, duhovniceşte. Căci cel ce le înţelege trupeşte nu primeşte nimic bun... Deci trebuie aşteptat timpul cuvenit... "Cuvintele ce vi le-am spus sunt Duh şi viată" (In 6, 63), adică dumnezeieşti şi duhovniceşti, neavând nimic trupesc, nici cauzalitate naturală. Ele sunt libere de orice astfel de necesitate şi sunt deasupra legilor de aici".

Ceea ce spune Sfântul Ioan Gură de Aur se poate rezuma în următoarele: Domnul poate fi prezent cu trupul în Euharistie şi ni Se poate da spre mâncare în vederea vieţii eterne, întrucât trupul Lui e strâns unit cu Dumnezeu-Cu-vântul prin întrupare, adică e coborât din cer, şi pnevmatizat prin înviere şi înălţare, adică urcat la cer prin copleşirea Lui de Duhul dumnezeiesc, ajuns la unirea culminantă cu dumnezeirea.

Fără îndoială, prezenta Domnului cu trupul şi cu sângele Său în Euharistie şi prefacerea pâinii .şi vinului pentru mâncarea Lui de cătrefnoi este o mare Taină. Unirea strânsă a acestui trup cu Cuvântul şi pnevmatizarea Lui de către Duhul Lui poate explica posibilitatea acestei prefaceri, dar nu modul cum se efectuează. încercarea de a proiecta câteva raze în mister e condusă numai de intenţia de a nu-1 lăsa cu totul opac, ci de a face mai evidentă profunzimea şi complexitatea lui.

b. Prezenţa trupului şi sângelui Domnului în Euharistie şi prefacerea pâinii şi vinului.

Cuvântul lui Dumnezeu este Raţiunea în care îşi au originea şi modelul raţiunile tuturor lucrurilor. Prin întrupare, Raţiunea divină făcându-Se Ipostasul trupului omenesc, atrage în cea mai profundă intimitate a Sa raţiunea trupului asumat, ca chip al unei raţiuni din sine. Oarecum El însuşi ca Raţiunea dumnezeiască a raţiunilor tuturor făpturilor devine şi raţiune a trupului asumat, fără să o desfiinţeze pe aceasta în sine, deci nici trupul. Dar raţiunea trupului Său scufundat în Raţiunea divină se uneşte acolo şi cu raţiunea pâinii şi a vinului, care întreţin trupul, sau sunt destinate să fie asimilate de acesta. Prefacerea raţiunilor pâinii şi vinului în raţiunea trupului şi sângelui, care se produce în planul vieţii pământeşti printr-un întreg proces de asimilare naturală, se produce în sânul Raţiunii divine, datorită intimităţii supreme în care ajung acolo cu trupul, într-o singură clipă. Astfel, pâinea şi vinul Euharistiei rămân fără o temelie a existenţei lor în raţiunile lor separate, rămân ca simple chipuri ale raţiunilor lor scufundate în raţiunea trupului Logosului întrupat. Dar în Raţiunea divină, raţiunea trupului asumat îşi regăseşte inter-penetrarea deplină şi cu raţiunea oricărui alt trup omenesc. Atârnă numai de deschiderea fiecărui om ca să accepte această interpenetrare a raţiunii trupului Domnului cu raţiunea trupului său. Acela poate mânca trupul Domnului, ajungând în strânsă unire cu el în Cuvântul lui Dumnezeu în Care-şi are scufundată raţiunea sa. Pnevmatizarea trupului Domnului face transparentă şi copleşitoare prezenţa Ipostasului Cuvântului prin el, încât poate fi primit de cei ce cred, în trupul lor, într-o supremă unire. Această prezenţă a trupului pnevmatizat şi copleşit de transparenţa Cuvântului, şi ca urmare înviat şi

nemuritor, dă şi trupului nostru acest ferment al nemuririi, al transparenţei Cuvântului prin el, al pnevmatizării. Depinde de noi ca să actualizăm sau să asimilăm real, prin contribuţia noastră, spre puritate şi virtute, aceste calităţi ale trupului nostru, care înaintează prin aceasta într-o nebănuită subţirime duhovnicească. Dar chiar dacă, facem aceasta în modul cel mai deplin, trupul nostru tot rămâne supus legii generale a procesului de slăbire şi descompunere prin moarte. însă calităţile lui noi şi spirituale trec şi la sufletul nostru, care le va păstra până la învierea de obşte, când,cu ajutorul lor va putea să refacă trupul omenesc în stare înviată, adică pnevmatizată, mai ales că atunci Cuvântul lui Dumnezeu, Raţiunea supremă, va aduna raţiunile sau temeliile de existenţă ale tuturor făpturilor în Sine, unindu-le intim cu Sine însuşi.

Unirea intimă a pâinii cu trupul Domnului, ipostaziat în Cuvântul, preface pâinea în trupul Domnului, pentru că aceasta este raţiunea pâinii: să se prefacă în trup. Nu tot aşa se întâmplă cu trupul Domnului prin unirea intimă a Lui cu el şi nici cu trupul nostru prin unirea cu trupul Cuvântului. Trupul Domnului numai se îndumnezeieşte şi se pnev-matizează, căci raţiunea lui este să persiste chiar în unirea ipostatică cu Dumnezeu. Cu atât mai puţin se preface în altceva trupul nostru în unirea cu trupul asumat şi pnevmatizat de Cuvântul, o dată ce şi unul şi altul rămân trup. Trupul nostru numai porneşte şi el pe drumul pnevmatizării şi îndumnezeirii, ca şi trupul Domnului. Căci raţiunea fiecărui trup este să rămână trupul unei persoane, fie a Persoanei Logosului, fie a unei persoane umane deosebite.

Dar de ce trebuie să se producă unirea trupului şi sângelui Domnului cu trupul şi cu sângele nostru prin chipul pâinii şi vinului? Ca Taină trebuie să ni se facă sensibil actul împărtăşirii de trupul nevăzut al lui Hristos prin ceva.

Iar pâinea şi vinul sunt elementele fundamentale şi cele mai susţinătoare ale trupului şi sângelui omenesc, cele mai înrudite cu ele. Ele reprezintă şi trupul Domnului hrănit de ele, şi trupul nostru. Pâinea şi vinul sunt natura urcată la starea de aliment şi băutură directă a trupului nostru. Prin legea firii din noi, trupul nostru preface în substanţa sa aceste substanţe. Tot aşa preface şi Hristos aceste substanţe, în trupul Său. Dar prin Duhul Său El preface instantaneu pâinea Euharistiei în trupul Său, care e organ de manifestare a Ipostasului şi a Duhului Său.

Trupul euharistie nu e decât trupul personal al lui Hristos, pe cale de hrănire mai departe a trupului Său tainic, deschis acestei hrăniri şi doritor de ea. Trupul tainic, sau comunitatea euharistică, are pe de o parte ceva în plus faţă de trupul personal al Domnului, în alcătuirea lui intrând şi trupurile credincioşilor; în iubirea dintre oameni, fiecare dă şi cere pururea. în iubirea euharistică, comunitatea numai cere şi Hristos numai Se dă. Dar şi cererea e din puterea a ceea ce are deja şi are importantă în realizarea iubirii şi în primirea ei; în sensul acesta, are şi ea un rol pozitiv în producerea acestei noi veniri a lui Hristos, care pe de altă parte este în ea şi deci vine şi din ea. De aceea Euharistia nu poate avea loc decât în Biserică şi împărtăşirea de ea, la fel.

3. Euharistia ca Jertfă şi ca Taină

Dacă prin(Taina Dumnezeu ne împărtăşeşte lucrarea Sa, ca har şi ca dar, iar prin jertfă noi oferim lui Dumnezeu cele ale noastre şi însăşi fiinţa noastră, în Euharistie se întâlnesc aceste două mişcări: de Ia noi la Dumnezeu şi de la Dumnezeu la noi, în modul cel mai complex şi mai accentuat. Euharistia se constituie din numeroase simţiri, acte şi semnificaţii ce pornesc de la noi spre Dumnezeu şi de la Dumnezeu spre noi, întocmai ca o faţă umană care se constituie din întâlnirea într-un desen complex a nenumărate linii ce vin din noi, din natură şi de Sus, ca să-i dea direcţia spre cer, spre exterior şi spre interior.

Aspectul de Jertfă şi cel de Taină al Euharistiei sunt nedespărţite. Chiar ca Jertfă ea este o Taină, căci dăruindu-ne lui Dumnezeu ne înălţăm şi ne împărtăşim de sfinţirea şi de binecuvântarea Lui. Şi chiar Taina este o Jertfă, căci trupul Domnului care ni se dă este în stare de trup jertfit şi înviat şi ne imprimă starea de jertfă, prin care ne înălţăm şi înaintăm spre înviere.

De altfel, toate Tainele au nu numai caracter de Taină, ci şi de jertfă. Căci în toate Hristos Se dă pentru noi şi ne dă împreună cu Sine Tatălui, dar ni Se dă şi nouă. în Botez El ne sădeşte o viaţă nouă capabilă să se jertfească lui Dumnezeu cu El, în Mirungere ne dă puterea înaintării în virtuţi, care sunt forme de autojertfire. Pocăinţa e harul iertării care se întâlneşte cu renunţarea noastră la plăcerile egoiste.

Preoția e consacrarea celui ce se hirotonește lui Dumnezeu și puterea pentru o viață închinată Lui și Bisericii. Căsătoria e un dar al iubirii și dăruirii adevărate, îmbinată cu o înfrânare a egoismului.

Prin acestea toate. Tainele stau într-o legătură cu jertfa lui Hristos. în toate Tainele primim puterea de a ne jertfi, din starea de jertfă a lui Hristos. Nu din amintirea jertfei Lui de pe Golgota, căci în acest caz puterea și-ar da-o omul și deci Tainele n-ar mai fi Taine, ci dintr-o stare actuală de jertfă a Lui, care e o prelungire a predării Sale ca om Tatălui, predare pe care, aflându-Se El în trup capabil să moară, a dus-o până la capăt, acceptând moartea sângeroasă; dar după moartea trupească o menține ca predare spirituală totală a umanității Sale Tatălui, pentru a fi umplută desăvârșit de dumnezeire, care o ține ridicată la starea de înviere, înălțare și pnevmatizare.

în Euharistie Hristos nu ne dă numai o iradiere a stării Sale de jertfă și de înviere, ci însuși trupul Său în această stare. De aceea Euharistia este culminarea tuturor celorlalte Taine. Credincioșii urcă spre ea, sau se pregătesc pentru primirea deplină a lui Hristos, la început prin Taina Botezului și a Mirungerii, iar după aceea, dacă au făcut păcate, prin Taina Pocăinței, sau în orice caz prin post și printr-o deosebită ferire de gânduri și de fapte necuvenite. Astfel, întăriți de primirea lui Hristos în Euharistie, ei pot primi și puterea jertfei Lui spre închinarea sau jertfirea vieții lor lui Dumnezeu și Bisericii, sau îndatoririlor pline de Duhul lui Hristos față de semeni.

Protestantismul, socotind că problema mântuirii noastre s-a rezolvat în mod juridic, prin suportarea de către Hristos a morții în locul nostru, e firesc nu numai să nu admită Euharistia ca jertfă, ci și să ia temelia tuturor Tainelor, al căror conținut interior e puterea stării de jertfă actuală a Iui Hristos.

Catolicismul, considerând problema mântuirii rezolvată tot într-un mod juridic, a menținut Euharistia ca Jertfă și toate celelalte Taine pe baza tradiției Bisericii vechi, dar nu mai pune Jertfa euharistică în legătură cu starea de jertfă actuală a lui Hristos, ci recurge la tot felul de alte explicații neconvingătoare ale caracterului de jertfă al Euharistiei și nu mai vede strânsa legătură între împărtășirea credincioșilor de Hristos și starea Lui de jertfă; ci o vede numai ca unirea din iubire cu Hristos, ca izvor de putere, de bucurie și de înviere. Deci separă caracterul de taină al Euharistiei de cel de jertfă, și, în acord cu aceasta, nu mai vede nici în celelalte Taine un aspect de jertfă. Iar acest fapt stă în legătură cu eliminarea eforturilor ascetice din viata credincioșilor, afirmându-se numai importanta semnelor de putere, neobservând că o putere lipsită de trăsătura ascetică devine o putere de caracter lumesc, neduhovnicesc.

Dispoziția activă de jertfă echivalează cu mișcarea de convergentă; dar nu numai între Fiul lui Dumnezeu devenit om și cei ce cred în El, ci și între toți aceștia. Căci voia lui Dumnezeu cu care se pun ei de acord, voiește ca ei să se afle în raportul de jertfă și de convergentă și între ei.

Creștinismul afirmă credința că contradicția este expresia păcatului, iar jertfa, departe de a fi contrară mișcării, este mișcare de convergentă spre înaintare. Mișcarea nu-și pierde astfel noima prin întoarcerea ei eternă în cerc, ci duce pe parteneri la o cunoaștere mereu mai aprofundată a infinității ființei și dragostei treimice, ceea ce dă putința unei participări veșnic noi la această infinitate a persoanelor umane.

Tainele, întreținând în viața credincioșilor în Hristos puterea lor de a se jertfi fără sfârșit, susțin în ei prin aceasta mișcarea de convergență și de înaintare nesfârșită.

în Euharistie Hristos Se aduce jertfă Tatălui ca om, dar nu în mod juridic, ci El ne deschide prin aceasta calea spre Tatăl. Deci pentru aceasta Se pune El la dispoziția noastră în Euharistie: ca o dată cu Sine să ne ofere și pe noi Tatălui. Căci, întrucât la Tatăl nu putem intra decât în stare de jertfă curată, starea aceasta de jertfă curată n-o putem dobândi decât numai din starea de jertfă curată a lui Hristos, Care în sensul acesta Se aduce continuu Tatălui, pentru a ne da puterea să ne aducem și pe noi cu Sine. "Așadar în Hristos câștigăm putința de a veni în fața lui Dumnezeu, căci ne învrednicește de acum de privirea Lui, ca unii ce suntem sfințiți"; sau: "Căci totdeauna și în mod sigur noi vom fi primiți în chip favorabil de Tatăl, dacă Hristos ne introduce ca Preot la El".

Dar Hristos ne aduce ca jertfe nu ca pe niște obiecte, ci ca persoane, deci ca jertfe care ne aducem și noi pe noi înșine. Aceasta trebuie să o facem noi printr-o viață trăită pentru Dumnezeu și moartă patimilor care ne leagă de lume, sau ne închid în noi înșine: "Murind lumii prin mortificarea trupului, noi trăim pentru Dumnezeu prin viață evanghelică și, ridicându-ne prin jertfa Duhului, noi vom răspândi o mireasmă bineplăcută și vom afla intrare la Tatăl prin Fiul".

Dar puterea pentru această viață de jertfă o luăm din starea de jertfă în care ne transpunem cu Hristos în Euharistie. Astfel prin faptul că Hristos ne ia şi pe noi ca să ne aducă, prin împreuna-noastră jertfire cu Sine, jertfă Tatălui, se produce o uniune strânsă între jertfa Lui şi jertfa noastră, în sensul că jertfa noastră face parte din jertfa Lui, şi jertfa Lui din jertfa noastră, sau noi suntem în El, Cel ce Se aduce, şi El în noi care ne aducem: "După ce S-a sculat din morți Emanuel, noul rod al omenirii întru nestricăciune, S-a suit la cer, ca să Se arate acum pentru noi în fața lui Dumnezeu şi Tatăl (Evr. 9, 24), nu aducându-Se pe El însuşi sub vederea Lui (căci este pururea împreună cu El şi nu e lipsit de Tatăl ca Dumnezeu), ci aducându-ne în Sine sub vederea Tatălui, mai vârtos pe noi cei ce eram în afara feței şi sub mânia Lui din pricina neascultării în Adam". Sau: "Fumul ce se ridică din Miel dimineața şi spre seară e un tip al Celui ce dimpreună cu noi şi din mijlocul nostru Se înalță spre Tatăl întru miros de bună mireasmă, aducând împreună cu Sine şi viața celor ce au crezut în El".

Aceasta se datorează mai ales faptului că El a devenit prin întrupare ipostasul nostru fundamental. Jertfa Lui nu e jertfa pentru El, ci pentru noi. Dar pentru aceasta trebuie să ne însuşim jertfa Lui cea pentru noi, ca şi El să-Şi însuşească jertfa noastră în mod actual, aducând-o ca jertfă a Lui. Mireasma jertfei Lui devine astfel mireasma jertfei noastre, şi mireasma jertfei noastre, mireasma jertfei Lui. "Căci în Hristos este aducerea noastră şi prin El ne apropiem noi cei întinați. Dar ne îndreptăm prin credință şi ne oferim Tatălui spre miros de bună mireasmă, nemaiavându-ne pe noi înşine, ci pe Hristos în noi, buna mireasmă duhovnicească".

Pâinea adusă ca prescură lui Dumnezeu e ceea ce întreține viața oamenilor, deci comunitatea anunță prin gestul acesta că pune însăşi viața ei la dispoziția lui Dumnezeu. Dar pâinea ca şi viața proprie o au oamenii ca dar de la Dumnezeu. în pâinea pe care o aduc lui Dumnezeu întorc deci acest dar, sau condiția vieții lor şi deci însăşi viata lor în devenire. Iui Dumnezeu. Dar prin coborârea Duhului Sfânt pâinea oferită sau viata oferită ca dar e prefăcută în trupul lui Hristos, care dându-se credincioşilor, ca un dar superior, înaltă toată viata lor la o stare îndumnezeită. Dar, ca să prefacă pâinea oferită de comunitate în trupul Său, Hristos trebuie să o ia în Sine ca o jertfă a acesteia. Euharistia se constituie astfel ca un dialog şi ca o întâlnire de daruri între oameni şi Dumnezeu în Hristos, ca o culminare a acestui dialog şi întâlniri. Dialogul acesta se desfăşoară nu numai în viată, ci şi de-a lungul întregii Liturghii, înăltându-se până la treapta culminantă pe care o ia în Euharistie.

Nu există nici o separație individualistă între jertfa lui Hristos şi jertfa noastră. E o întâlnire deplină între Hristos şi noi, o comunicare intimă în dispoziția de jertfă şi în starea de jertfă a Lui şi a noastră. Deci pe de o parte ne oferim lui Dumnezeu, dar pe de alta ne ia Hristos şi ne încadrează în jertfa Lui, sau actualizează jertfa Lui pentru noi, ca jertfă a noastră adusă de El, sau face a Lui jertfa noastră. "Fiecare îşi oferă viata sa ca dar Dumnezeului atotstăpânitor". Dar ea e încadrată de Hristos în jertfa Lui, oferind-o ca o rodire a jertfei Lui pentru noi, ca o actualizare a ei.

Dar, precum nu există o separație individualistă între jertfa mea şi a lui Hristos, aşa nu există nici între jertfa mea şi a celorlalți. De aceea, Euharistia este a Bisericii, a comunității. Iar comunitatea bisericească s-a oferit nu numai prin pâine, ci prin toate rugăciunile ei, prin toate declarațiile ei de predare lui Dumnezeu, declarații în care se exprimă simțirile ei: "Pe noi înşine şi unul pe altul, şi toată viata noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm". Ea se ridică spre unificarea cu Hristos prin rugăciunile de cerere a Duhului Sfânt peste viata ei şi, în momentul culminant, prin invocarea Duhului Sfânt, când preotul spune: "Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste aceste daruri ce sunt puse înainte".

Duhul preface jertfa de pâine şi de vin a comunității, a vieții ei, în jertfa lui Hristos, în trupul Lui jertfit, pe care Hristos îl aduce Tatălui, dar apoi îl dă spre mâncare şi băutură comunității, pentru ca ea să se umple şi mai mult de trupul Lui jertfit. în scopul acesta a prefăcut pâinea şi vinul în trupul şi sângele Său, aducându-Se Tatălui şi împărtăşindu-Se credincioşilor sub chipurile acestora.

Trupul Său personal jertfit se întâlneşte cu trupul Său tainic, jertfit în pâinea şi în vinul euharistie. Trupul jertfit al Domnului în Euharistie e numai trupul Lui, dar are în El darul comunității, sau jertfa ei ca să o prezinte astfel în Sine, şi pe aceasta, Tatălui. Comunitatea, deşi prezentă ca jertfă în pâinea prefăcută în trupul Lui, nu se confundă totuşi cu trupul lui Hristos cel personal, ci rămâne mai departe într-un raport dialogic cu El, ca rezervă infinită de daruri. Comunitatea şi-ar pierde în cazul confundării în Hristos cel personal caracterul comunității de persoane, depersonalizându-se. Credincioşii păstrează

totdeauna conştiinţa că prin Hristos se aduc şi ei înşişi, deşi se aduc prin puterea lui Hristos şi prin aceasta îi aduce şi Hristos. îi aduce însă în jertfa Lui, ca persoane distincte, nu ca obiecte amalgamate.

Mai ales în momentul împărtăşirii, comunitatea, deşi strâns unită în El de mai înainte, primeşte numai trupul lui Hristos. Căci totdeauna Hristos rămâne distinct de ea ca Cel ce Se împărtăşeşte. Unitatea cu Hristos trece prin diferite gradaţii, dar totdeauna persoanele credincioşilor rămân distincte, ca partenere ale dialogului şi ca cele ce se împărtăşesc de Hristos, nu ca cele care se dau unele altora spre împărtăşire, sau ca cele care se împărtăşesc în vreo anumită privinţă de ele însele. Iar aceasta se întâmplă şi cu comunitatea: oricât de unită ar fi cu Hristos, ea e totdeauna cea care se împărtăşeşte de Hristos, şi Hristos, Cel care Se dă spre împărtăşire, niciodată comunitatea nu se împărtăşeşte şi de ea însăşi. Caracterul personal distinct al credinciosului şi faptul că se împărtăşeşte numai de Hristos şi nu şi de comunitate este afirmat în cuvântul preotului de la împărtăşanie: "împărtăşeşte-se robul lui Dumnezeu (N), cu cinstitul trup şi sânge al Domnului şi Dumnezeului nostru Iisus Hristos".

Ca în toate Tainele, aşa şi în Euharistie, prin Taină se inaugurează o relaţie personală sau o treaptă nouă a relaţiei personale a lui Hristos cu fiecare persoană, deşi aceasta are loc în cadrul comunităţii, într-o legătură a fiecărei persoane cu celelalte. Harurile Tainelor se dăruiesc persoanelor, pentru că lor li se încredinţează răspunderea pentru actualizarea şi dezvoltarea lor, prin eforturile unei vieri de jertfă, din puterea jertfei lui Hristos.

Dialectica asumării noastre ca jertfă în Hristos şi menţinerii noastre distincte se concretizează şi în faptul că, pe lângă prescura din care se ia agnetui, ca trupul viitor al lui Hristos, credincioşii aduc şi prescurile din care se iau părticelele care sunt aşezate în jurul agnetului, împreună cu ale Sfinţilor şi a Maicii Domnului. Practica miridelor nu e pomenită înainte de sec. XI. Se ştie dinainte de acel timp că se pomeneau simplu numele celor ce o cereau, după proa-ducerea darurilor. Aceasta înseamnă că jertfele credincioşilor se considerau şi atunci că sunt asumate de Hristos în jertfa Lui. Dar mai târziu, pentru a se evita ideea depersonalizării jertfelor credincioşilor, s-a socotit necesar să se precizeze şi persistenta lor ca persoane în aducerea jertfei lor, punându-se părticelele lor lângă agneţ.

În sensul acesta, Sfântul Chiril al Alexandriei ne vede pe de o parte incluşi ca jertfe în Hristos, pe de alta, afirmă deosebirea jertfelor noastre, de jertfa lui Hristos. El redă faptul dialectic că cei ce se jertfesc unii altora, sau unii pentru alUi, pe de o parte converg între ei, pe de alta se disting, sau mor loruşi, numai unei existenţe individualiste, separate, şi nu de tot, nu unei vieţi de săvârşire a binelui, expresie a responsabilităţii personale. "Aşadar, şi noi în Hristos ne vom opri de la străduinţele pământeşti, împlinind sabatismul spiritual. Dar nu ne vom opri de Ia faptele sfinţite, adică de la datoria de a aduce lui Dumnezeu jertfe duhovniceşti şi daruri spirituale. Ci păşind pe urmele lui Hristos, după cum s-a scris (1 Pt. 2, 21), ne vom jertfi pe noi înşine".

De aceea nu s-a adoptat ideea că aceste miride, reprezentând jertfirea vieţii personale a credincioşilor, s-ar preface şi ele în trupul lui Hristos. Desigur, cu atât mai puţin se putea admite ideea că ele se prefac în trupurile celor ce le aduc. Aceasta ar fi implicat ideea că credincioşii se împărtăşesc şi cu ei înşişi sau cu alţii, lucru care a voit să se evite prin introducerea miridelor. Astfel, s-a conciliat faptul că credincioşii se împărtăşesc de trupul lui Hristos, cu faptul că ei rămân chiar prin împărtăşire într-o existenţă distinctă de Hristos, mai bine zis, neconfundată cu a Lui. Dialectica unităţii credincioşilor în Hristos, dar fără împărtăşirea unora de alţii ca de trupul lui Hristos, ci numai de puterea lui Hristos ce iradiază din toţi, sau din unii mai mult, iar din alţii mai puţin, s-a concretizat pe de o parte prin prefacerea jertfei de pâine a comunităţii în trupul lui Hristos, pe de alta, prin aşezarea tuturor miridelor'pentru credincioşi în jurul agneţului.

În comuniunea tmpuluU^inic al Domnului intră şi(sfln-rţipşi mai ales/Maica Domnului). într-un fel, părticelele lor reprezintă preaârea lor tainică lui Dumnezeu, după asemănarea lui Hristos; într-alt fel, închinarea tuturor biruinţelor lor duhovniceşti ca daruri aduse lui Hristos, în calitate de dovezi ale rodirii jertfei Lui în ei, ca pilde ale ei spre urmare de către cei vii. Deşi uniţi la maximum cu Hristos, totuşi ei sunt şi prin miride reprezentaţi ca persoane distincte; şi tocmai de aceea nu se prefac nici ele în trupul lui Hristos, precum nu se prefac nici în trupurile lor; pentru că nu ne împărtăşim nici cu ei, ci ne bucurăm doar de iradierea puterii lui Hristos prin ei. De aceea ei sunt pomeniţi pentru a slăvi pe Hristos şi jertfa Lui, dar şi spre slăvirea lor. Sfântul Chirii al Alexandriei zice undeva în scrierea închinare în Duh şi

Adevăr: "Biruinţele sfinţilor sunt daruri ce trebuie închinate lui Hristos, Arhiereul tuturor, şi nu trebuie să rămână nearătate popoarelor".

Dar e de remarcat că nu numai Hristos Se aduce pe Sine şi aduce şi comunitatea ca jertfă, ci şi comunitatea, aducându-se pe sine jertfă din puterea jertfei lui Hristos, îl aduce pe Hristos. Prin aceasta se afirmă şi mai mult persistenţa comunităţii ca comunitate de persoane şi reciprocitatea dintre Hristos şi comunitate în aducerea jertfei. "încă aducem Ţie această jertfă cuvântătoare şi fără de sânge şi cerem şi Te rugăm şi cu umilinţă la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste aceste daruri ce sunt puse înainte!".

Aceasta arată că momentul aducerii lui Hristos ca jertfă coincide cu momentul prefacerii darurilor. Dar arată şi că aducerea jertfei implică şi o anumită sfinţire a comunităţii. *4* pjrin pogorârea Duhului Sfânt, deci un aspect de Taină. Credincioşii se aduc pe ei, oferind pâinea şi vinul amestecat cu apă, care reprezintă însăşi substanţa vieţii lor. Intenţia de a se aduce pe ei înşişi în aceste daruri se arată şi prin rugăciunile cu care însoţesc această aducere, care exprimă mai clar însăşi dăruirea lor duhovnicească. Pentru că cel ce se roagă, se dăruieşte lui Dumnezeu.

Mai trebuie amintit că substanţele destinate să se prefacă în trupul credincioşilor sunt în acelaşi timp substanţele principale din care s-a constituit şi trupul Iui Hristos: pâinea, vinul şi apa. Ele se prefac la Liturghie în mod instantaneu în trupul şi sângele lui Hristos şi, pe calea aceasta, în trupul şi sângele credincioşilor. Unirea comunităţii cu Hristos în rugăciune sporeşte puterea duhovnicească prin care se săvârşeşte această prefacere. Căci totul se înduhovniceşte din puterea trupului înduhovnicit al lui Hristos.

Totuşi, întrucât sfinţirea deplină depinde de împărtăşirea de jertfă, se intercalează o distantă între momentul prefacerii sau al realizării Euharistiei ca jertfă şi cel al împărtăşirii, sau al realizării ei ca Taină. Acest spaţiu e umplut de rugăciuni, pentru pregătirea credincioşilor în vederea împărtăşirii cu trupul şi cu sângele Domnului. Dar persistarea aspectului de jertfă şi în aspectul de Taină e indicat de însuşi faptul că credincioşii se împărtăşesc sub chipul pâinii şi vinului, şi preotul declară la fiecare credincios că se împărtăşeşte de trupul şi de sângele Domnului, dar şi de frângerea trupului imediat înainte de împărtăşire şi de rostirea concomitentă a cuvântului: "Se sfărâmă şi Se împarte Mielul lui Dumnezeu, Cel ce Se sfărâmă şi nu Se desparte, Cel ce Se mănâncă pururea şi niciodată nu Se sfârşeşte, ci pe cei ce se împărtăşesc îi sfinţeşte". Chiar sfinţirea credincioşilor ce se împărtăşesc este un efect al împărtăşirii de jertfă, însemnând o şi mai deplină transpunere a credincioşilor în starea de jertfă din puterea jertfei Iui Hristos. Propriu-zis, de-abia prin actul împărtăşirii credincioşilor se încheie Euharistia ca jertfă şi ca Taină, căci abia acum se înfăptuieşte scopul ei de jertfă adusă Tatălui, dar şi pentru sfinţirea credincioşilor; abia acum se rosteşte numele fiecărui credincios, ca la toate Tainele.

Frângerea trupului dinainte de împărtăşire duce la capăt o frângere începută la proscomidie, care reprezintă naşterea Domnului, şi arată că încă în ea era implicată destinaţia Lui pentru Cruce şi pentru împărtăşire. Această rânduire a Lui de la naştere ca să fie jertfit, îl arată că nu e în stare de jertfă numai în timpul răstignirii, ci şi după înviere şi înălţare,, ca să ne putem împărtăşi de El în stare de jertfă, pentru a ne însuşi şi noi această stare.

De aceea, credincioşii ortodocşi se apropie de trupul jertfit al Domnului după un anumit post, reprezentând dispoziţia lor spre jertfă. Din această învăţătură a Părinţilor bisericeşti despre starea de jertfă a lui Hristos după înviere a rezultat şi ideea lui nicolae Cabasila că momentul aducerii lui Hristos ca jertfă coincide cu prefacerea darurilor, întrucât trupul lui Hristos, care ia în acel moment locul pâinii, e trupul jertfit al Lui.

Neştiind de această stare de jertfă în continuare a lui Hristos, pentru că teoria juridică a satisfacţiei nu cuprinde acest aspect, teologii catolici au căutat soluţii artificiale şi neangajante pentru viata noastră la întrebarea despre esenţa şi momentul actului de jertfă în Euharistie; adică plasarea ei la proscomidie sau la împărtăşire, reducerea actului de jertfă la înfăţişarea trupului şi sângelui despărţite sub chipul pâinii şi vinului, distrugerea intenţionată prin prefacere, transpunerea lui Iisus în stare de mâncare etc..

Dar Biserica afirmă şi o împărtăşire în viata viitoare, de Hristos cel jertfit şi înviat, pe care o anticipează împărtăşirea în timpul de acum cu acelaşi Hristos. In această împărtăşire eternă se încheie iconomia mântuirii ca unire eternă a oamenilor cu Dumnezeu în hristos. Euharistia în viaţa de veci este, ca încoronare a iconomiei dumnezeieşti, acea unire desăvârşită între creaţie şi Hristos, în care "Dumnezeu va fi totul în toate" (1 Cor. 15, 28).

4. Preotul ca săvârşitor al Euharistiei

Săvârşitorul văzut al Euharistiei este preotul sau episcopul ca organ al lui Hristos şi ca reprezentant al Bisericii. Credincioşii trăiesc în aceasta faptul că Hristos care Se aduce pentru ei este deosebit de ei; şi ca atare Se foloseşte de o persoană deosebită de ei şi rânduită de El însuşi prin-tr-o sfinţire specială, ca organ al săvârşirii văzute a Tainelor. Preotul e sfinţit printr-o sfinţire specială, cum şi Hristos însuşi a fost sfinţit, ca om, de Tatăl prin Duhul, pentru aducerea Sa ca jertfă.

Aceasta leagă Euharistia de Biserică. Fiindcă episcopul sau preotul sunt sfinţiţi de Dumnezeu în Biserică şi pentru Biserică, având să săvârşească Tainele în ea şi pentru ea. Căci Hristos care e în cer e acelaşi care e şi în Biserică, ea fiind trupul Lui tainic; nu e alt Hristos cel din cer, decât cel din Biserică. Iar în spatele preotului stă Biserica. El înalţă rugăciunile ei, comunitatea îl acompaniază, el aduce jertfa Iui Hristos, ca jertfă pentru Biserică şi într-alt sens ca jertfă a Bisericii. Episcopul şi preotul nu au luat de la ei această calitate şi deci nu aduc de la ei înşişi pe Hristos ca jertfă, ci Hristos trebuie să indice şi să sfinţească în acest scop o persoană deosebită. Dar aceasta o face în Biserică. Aceasta mai ales că Hristos Se aduce jertfă nu pentru unul singur, ci pentru toţi, pentru întreaga comunitate, sau pentru Biserica locală. De aceea nu se poate face cineva de la sine aducător al jertfei lui Hristos pentru toată comunitatea. Sfântul Chirii al Alexandriei spune că aşa precum în Legea veche numai în Ierusalim se putea jertfi mielul pascal, aşa în Legea noului Testament numai în Biserică, prin preotul legiuit, se poate aduce Hristos ca jertfă. "Căci singurul loc cuvenit tainei lui Hristos este sfânta cetate, adică Biserica, în care este preotul legiuit şi prin mâini sfinţite se săvârşesc cele sfinte... Aşadar ereticii care strâmbă cele drepte dis-preţuiesc legea cu privire la aceasta, căci jertfesc Mielul nu în sfânta cetate, nici prin mâinile celor aleşi prin Duhul pentru sfânta slujbă, ci, cum spune Sfântul Pavel, răpindu-şi loruşi cinstea şi aducând jertfă în tot locul".

În afară de aceasta, credincioşii trebuie să trăiască faptul că nici jertfele lor personale, reprezentând viata lor ca jertfă, nu le prezintă Tatălui ei înşişi, ci prin Hristos, iar aceasta se arată în faptul că El rânduieşte persoana umană prin care săvârşeşte vizibil actul primirii jertfelor şi rugăciunilor lor pentru a le prezenta Tatălui. Altfel, raportul lui Hristos cu credincioşii se subtilizează într-o simţire subiectivă în care e foarte greu de distins realitatea Lui obiectivă, adică într-o iluzie.

Preotul dă fermitate simţirii sale şi a credincioşilor că prin el lucrează Hristos, prin importanta ce o are în slujba lui rugăciunea Bisericii pentru comunitate şi pentru credincioşi. Importanta lui e implicată în smerenia lui, manifestată în rugăciunea autorizată de Hristos şi de Biserică. în aceasta se simte prezenta lui Hristos. Prin rugăciunea Bisericii el se supune lui Hristos, aşteptând totul de la El, dar se şi uneşte cu El. Şi nu se supune şi nu se uneşte ca persoană particulară, ci ca reprezentant al comunităţii şi al credincioşilor, căci el se roagă pentru comunitate şi pentru credincioşi şi în el şi cu el se roagă comunitatea şi credincioşii. El însuşi îşi face inima largă în rugăciune, încât simte cum cuprinde comunitatea şi pe credincioşi, rugându-se în rugăciunea lui. De aceea în chemarea Duhului Sfânt peste daruri e şi comunitatea în el, o comunitate ce se oferă prin rugăciune şi prin darurile euharistice lui Dumnezeu. E necesară de aceea unitatea comunităţii în credinţa cea dreaptă şi în rugăciunea ce rezultă din ea, deci şi unitatea ei cu Hristos în Duhul Sfânt, unitate exprimată şi susţinută de rugăciunea şi credinţa preotului că Duhul Sfânt efectuează prefacerea darurilor o dată cu sfinţirea comunităţii. De aceea Biserica Ortodoxă nu poate admite slujba prefacerii euharistice şi împărtăşirea cu cei de alte credinţe.

Eliminarea epiclezei în liturghia catolică stă în legătură cu diminuarea importantei rugăciunii preotului şi a comunităţii în prefacerea euharistică. Iar odată cu aceasta, şi cu / diminuarea rolului Duhului Sfânt. Căci Duhul lucrează prin rugăciune. Prefacerea a devenit urmarea automată a cuvintelor de instituire a Tainei de către Hristos la Cina cea de Taină, deci a unor cuvinte rostite în trecut. Prin epicleză iese în relief importanta rugăciunii episcopului sau a preotului, ca expresie a simţirii smerite a lucrării Duhului lui Hristos care lucrează prin el şi ca mijloc de trăire vibrantă a rugăciunii comunităţii, unită în el şi cu el, în rugăciune. Unitatea Bisericii se pierde acolo unde inşii se roagă separat, sau caută o unitate a rugăciunii lor în vaga simţire momentană, iar prefacerea nu e legată de rugăciunea comunităţii unite în Hristos, care îşi trăieşte această unitate a rugăciunii într-o persoană reprezentativă şi văzută ca

centru obiectiv de convergentă a ei. Aşa e cazul în protestantism. Ea se slăbeşte şi acolo unde membrii ierarhiei se folosesc de mijloace străine de rugăciune pentru menţinerea unităţii Bisericii în Hristos, aceasta fiind concepută mai mult ca unitate impersonală şi antipersonală, dezlegată de Hristos, cum e cazul, în catolicism, unde de asemenea prefacerea nu e legată de această unitate a Bisericii, prin rugăciune, cu Hristos.

În Biserica Ortodoxă, toate Tainele se săvârşesc prin Duhul Sfânt, invocat prin rugăciunea preotului ca rugăciune a Bisericii şi ca expresie a conştiinţei smerite că totul vine de la Dumnezeu prin rugăciunea Bisericii, că deci rugăciunea lui e rugăciunea Bisericii şi a fiecărui credincios, făcută din puterea Duhului prezent în Biserică şi venind în Biserică. în conştiinţa acestei smerenii preotul sau episcopul constată că Taina se săvârşeşte, în urma acestei rugăciuni, de Duhul lui Hristos şi nu declară că el o efectuează. El spune: "Botează-se", nu "Eu te botez" etc. Totuşi această smerenie nu înseamnă anularea persoanei lui, căci fără persoană nu e rugăciune şi fără o persoană în care se concentrează rugăciunea tuturor nu se realizează concret unitatea comunităţii.

În catolicism se trece de la afirmarea rolului individualist al preotului, lucrător mai mult prin declaraţii decât prin rugăciuni, la socotinţa că rolul lui în Taine nu e indispensabil, văzându-se unitatea eficientă a Bisericii într-o persoană depărtată. Şi în legătură cu aceasta nu se pune accent nici pe relaţia personală a primitorului Tainei cu preotul săvârşitor ca organ văzut al lui Hristos. Astfel Botezul poate fi săvârşit nu numai la necesitate fără preot, cum e şi în Biserica Ortodoxă, ci chiar în afara Bisericii. Confirmarea e săvârşită de episcop. Taina nunţii o săvârşesc cei ce se căsătoresc, preotul fiind doar martor. Hirotonia o săvârşeşte episcopul. în Mărturisire penitentul trăieşte o relaţie cu legea divină şi bisericească abstractă, nu cu faţa preotului reprezentând faţa personală iubitoare a lui Hristos. Maslul, ca extremă ungere a muribundului, nu mai are în acesta un partener conştient al relaţiei cu preotul. Rămâne singură Euharistia, în care rolul preotului îşi păstrează necesitatea, dar fără epicleză ca rugăciune care accentuează calitatea lui de persoană ca centru al rugăciunii comunităţii, transsubstanţierea făcându-se oarecum de la sine, prin repetarea cuvintelor de instituire ale Mântuitorului.

Astfel scăzând rolul preotului ca persoană, scade şi importanţa relaţiei şi a angajării personale a primitorului cu preotul; acesta nu mai e numit pe nume. Preotul declară numai: "eu te botez!', "eu te absolv", "trupul lui Hristos". Aceste cuvinte se pot referi la oricare ins dintr-o masă uniformă şi indistinctă. Exerciţiul unei puteri asupra unei Biserici a cărei unitate e concepută ca aceea a unei mase, nu ca o unitate a persoanelor ce se întâlnesc prin rugăciune, stă în legătură cu acest fel de a administra Tainele unor inşi neindicaţi pe nume. Puterea jurisdicţională a papei, nelegată de o Taină specială în originea şi practicarea ei, chiar când vrea să se considere "primat de slujire", nu e primat de rugăciune, pentru că în acest caz n-ar putea fi primat de jurisdicţie.

Alt fel de primat nu poate exista. Căci episcopii şi preoţii care sunt slujitori în rugăciune nu reduc pe cei pentru care se roagă la o unitate de masă. Ba, mai mult, ei înşişi se roagă unii pentru alţii.

Protestanţii neagă preoţia slujitoare specială, pentru că ei nu consideră prezentarea în continuare a Iui Hristos ca jertfă în faţa Tatălui pentru credincioşi şi trebuinţa acestora ca ei să aducă jertfa lor, pe care Hristos să o primească, unind-o cu jertfa Sa. Ei contestă necesitatea continuării jertfei lui Hristos şi necesitatea jertfei credincioşilor, socotind că mântuirea a fost obţinută prin jertfa adusă de Hristos pe Golgota, care e echivalentul substitutiv juridic al păcatelor omenirii odată pentru totdeauna. Pentru ei nu e deci necesară o actualizare a acestei jertfe, pentru ca cei ce vor să se mântuiască, să se unească cu Hristos cel ce continuă să fie în stare de jertfă, nemaitrăindu-şi lui ca om, ci lui Dumnezeu.

TDS 2, pag. 224 – 243

1. Definiţie şi numiri

Sfânta Euharistie este Taina în care, sub chipul pâinii şi al vinului, se împărtăşeşte credincioşilor însuşi Trupul şi Sângele Iui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor şi spre viaţa de veci, înfăţişându-se totodată, real şi nesângeros, jertfa de pe cruce a Mântuitorului. Astfel, Sfânta Euharistie are caracter dublu, şi de Taină şi de Jertfă.

Diferitele numiri care s-au dat acestei Taine exprimă diferite aspecte ale ei şi stau în legătură cu instituirea, fiinţa, însemnătatea, săvârşirea, scopul sau efectele ei, scoţându-i în relief fie caracterul de Taină, fie pe acela de Jertfă. Euharistie (εύχαριστια = mulţumire) se numeşte pentru că la instituire, la Cina cea de Taină, Domnul a mulţumit lui Dumnezeu Tatăl, înainte de a frânge pâinea şi a o da Apostolilor şi pentru că este şi jertfă de mulţumire a Bisericii. Tot aşa, numirea de binecuvântare (tvAoyia) se referă la faptul binecuvântării pâinii şi a vinului de către Domnul, la Cina cea de Taină, înainte de a fi date Apostolilor (Mt 26, 27). Cuminecătură, comuniune, unire (xotvovia, vcoaic) se numeşte pentru că uneşte pe credincioşi cu Iisus Hristos şi între ei. Alte numiri sunt: cina Domnului (1 Co 10,17-21), Cina cea de taină şi dumnezeiască, masa Domnului (I Cor 11, 20), masa lui Hristos, masa sfântă, Taina altarului, pâinea Domnului, pâinea Iui Dumnezeu, pâinea cerească, pâinea spre fiinţă, paharul binecuvântării, paharul vieţii, paharul mântuirii, Trupul lui Hristos, trupul Domnului, Trupul Sfânt, Sângele lui Hristos, sânge preţios, Sfintele şi dumnezeieştile şi înfricoşatele Taine, Jertfă sfântă, tainică, înţelegătoare etc.

2. Însemnătatea Sf. Euharistii

Sfânta şi dumnezeiasca Euharistie este cea mai însemnată dintre Taine. Prin trei însuşiri covârşeşte ea pe toate celelalte Taine:

Cu mult mai mult decât celelalte Taine, Sf. Euharistie depăşeşte puterea de înţelegere naturală. Nici în celelalte Taine nu se poate pricepe cum elementul spiritual se uneşte cu cel material şi cum lucrează prin acesta, dar totuşi nu se petrece nici o schimbare a elementului material în sine; dar în Sf. Euharistie, deşi simţurile nu observă nici o schimbare, pâinea şi vinul se prefac în Trupul şi Sângele Domnului. In privinţa adâncimii misterului, Sf. Euharistie stă alături de Sfânta Treime şi de întruparea Cuvântului. Acestea sunt cele mai mari şi mai nepătrunse taine ale credinţei creştine, taine strâns legate între ele. Căci Sf. Treime se face deplin cunoscută lumii prin întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, iar Sfânta Euharistie actualizează până la sfârşitul veacurilor jertfa mântuitoare, unind pe oameni de Dumnezeu întrupat şi îndumnezeindu-i. în aceste trei mistere se rezumă şi se concentrează tot creştinismul.

Prin celelalte Taine se împărtăşeşte harul divin, dar prin Sfânta Euharistie se dă nu numai harul, ci însuşi izvorul harului, Iisus Hristos, cu care credinciosul se uneşte în chip mistic.

Sfânta Euharistie nu este numai o Taină, ci şi Jertfa nesângeroasă, adusă lui Dumnezeu, Jertfa trupului şi sângelui lui Iisus Hristos.

3.Fiinţa ei: A. instituirea, B. partea văzută, C. partea nevăzută, D. prezenţa reală, E. fiinţa Sfintei Euharistii.

A) Instituirea dumnezeiască

Pentru primirea marii Taine a Euharistiei Mântuitorul i-a pregătit din vreme pe oameni şi apoi a aşezat-o, la Cina cea de Taină, cu o zi înainte de Pastile iudaice şi la începutul patimilor Sale. Promisiunea instituirii Tainei e relatată de Evanghelistul Ioan. Mântuitorul, după ce săturase în chip minunat mulţimea şi după ce aceasta, văzând minunea, voia să-L proclame împărat, ţinu o cuvântare despre pâinea cea cerească, arătând cu claritate necesitatea ca oamenii să se împărtăşească cu Trupul şi Sângele Său, ca să poată ajunge în viaţa cea veşnică.

„Eu simt pâinea vieţii; cine vine Ia Mine nu va flămânzi şi cine crede în Mine nu va înseta niciodată... Amin, amin, grăiesc vouă: cel ce crede în Mine are viaţă veşnică. Eu sunt pâinea vieţii. Părinţii voştri au mâncat mană în pustie şi au murit. Pâinea ce se pogoară din cer este aceea, din care, dacă mănâncă cineva, nu mai moare. Eu sunt pâinea cea vie, care s-n pogorât din cer. Cine mănâncă din pâinea aceasta, viu va fi în veci. Iar pâinea pe care Eu voi da-o este Trupul Meu, pe care îl voi da pentru viaţa lumii... Amin, amin, grăiesc vouă, de nu

veţi mânca Trupul Fiului Omului şi nu veţi bea Sângele Lui, nu veţi avea viaţă întru voi. Cel ce mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu are viaţă veşnică şi Eu îl voi învia în ziua cea de apoi. Căci Trupul Meu este adevărată mâncare şi Sângele Meu adevărată băutură. Cel ce mănîncâ Trupul Meu şi bea Sângele Meu rămâne întru Mine şi Eu întru El" (In 6, 34,47-51, 53-56).

Instituirea Sfintei Euharistii la Cina cea de taină este istorisită de Evangheliştii sinoptici astfel: „Iar pe când mâncau ucenicii, Iisus luând pâine, a binecuvântat, a frânt şi dând ucenicilor, a zis: luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul Meu. Şi luând şi paharul şi mulţumind, le-a dat, zicând: beţi dintru acesta toţi; acesta este Sângele Meu, ai Legii celei noi, carele pentru mulţi se varsă, spre iertarea păcatelor" (Mt 26, 26-28; Mc 14, 22-24; Lc 22,17-20). Despre instituirea Sfintei Euharistii, Sf. Apostol Pavel spune Corintenilor: „De la Domnul am primit ceea ce am dat vouă: cum că Domnul Iisus, în noaptea în care a fost prins, a luat pâine şi după ce a mulţumit, afrânt-o şi a zis: acesta este Trupul Meu, care st frânge pentru voi. Aceasta s-o faceţi pentru pomenirea Mea. Asemenea şi paharul pentru cină, zicând, acest pahar este Legea cea nouă întru sângele Meu. Aceasta s-o faceţi ori de câte ori veţi bea spn pomenirea Mea. Pentru că, de câte ori mâncaţi această pâine şi beţi acest pahar, moartea Domnului vestiţi, până la venirea Lui" (1 Co 11, 23-26). Sfânta Euharistie a fost aşadar instituită pentru totdeauna, săvârşindu-se întru pomenirea Domnului şi pentru iertarea păcatelor, până la a doua venire a Lui (Lc 22,19; i Co 11, 24-26).

Instituirea dumnezeiască a Sfintei Euharistii este atât de precisă şi necontestabilă, încât şi protestanţii s-au văzut siliţi să recunoască Sfânta Euharistie ca Taină aşezată de însuşi Iisus Hristos.

B. Partea văzută a Sf. Euharistii.

După învăţătura Bisericii noastre, la săvârşirea Sfinte Euharistii se întrebuinţează pâine şi vin, care se sfinţesc la Sf. Liturghie, prin invocare; Duhului Sfânt. Pâinea trebuie să fie de grâu curat şi dospită, iar vinul din struguri, curat ş amestecat cu puţină apă (Mărt. Ort. 1,107).

După Sf. Scriptură şi Sf. Tradiţie, întrebuinţarea pâinii dospite este singura practic; îndreptăţită şi adevărată. Căci instituirea Sfintei Euharistii s-a făcut cu pâine dospită şi a acest fel de pâine s-a săvârşit această Taină în toată Biserica, în primele veacuri, aşa cum s< practică şi astăzi în Biserica Ortodoxă.

Practica romano-catolicilor de a întrebuinţa azimă în loc de pâine dospită, este o inovaţii fără temei, nici scripturistic, nici tradiţional. Ea s-a introdus târziu, în veacul al VH-lea, îi Spania, în al VUI-lea în Anglia, în al IX-lea în Germania, generalizându-se în Apus abia îi veacul al Xl-lea.

Temeiul dogmatic al practicii ecumenice ortodoxe, cu pâine dospită, îl constituie modul serbării Paştilor de către Mântuitorul, când a instituit Taina Sfintei Euharistii. La Cina cea de taină, Mântuitorul n-a serbat Paştele iudaic, căci încă nu era vreme acestuia, ci un Paşte deosebit, deci pâinea euharistică a fost pâine dospită, nu azimă. Romano catolicii susţin că Mântuitorul a serbat Pastele iudaic, în perioada în care nu se mânca decâ azimă, aşa că pâinea euharistică a fost azimă.

Interpretarea şi practica romano-catolică se sprijină îndeosebi pe evangheliile sinoptice, după care s-ar părea că Mântuitorul a serbat, la Cina cea de taină, Pastele iudaic. Dar Evanghelistul Ioan spune precis că Iisus Hristos a fost judecat şi răstignit înainte de Paşti. Contrazicerea dintre sinoptici şi Ioan este numai aparentă şi ea dispare printr-o mai atentă examinare.

Dacă Iisus ar fi serbat la Cina cea de taină Pastele iudaic, masa aceea ar fi trebuit să fie numită Paşti (πασχα) dar ea e numită cină (δείπνον), iar pâinea de la ea este pâine dospită (άρτος), nu azimă (άζυμον).

Practica Bisericii primare a fost cu pâine dospită. Faptele Apostolilor (2,42-46; 20, 7) şi Sf. Apostol Pavel (1 Co 10, 16; 11, 21), vorbind despre Cuminecătură, numesc pâinea

euharistică ἄρτος = pâine dospită, nu ἄζυμον = azimă. De altfel, în Biserica primară mai ales, ca şi mai târziu, pâinea pentru săvârşirea Sf. Euharistii se lua din aceea adusă ca prinos de creştini la biserică, iar ea era pâinea obişnuită în casele lor, adică pâine de grâu dospită.

Sf. Justin Martirul numeşte al doilea element euharistic amestecare, băutură amestecată (χράμα), fiind vin amestecat cu apă. După Sf. Ciprian, amestecarea vinului cu apă înseamnă unirea poporului cu Hristos.

Sfinţirea elementelor euharistice sau prefacerea pâinii şi a vinului în Trupul şi Sângele Domnului se realizează prin Duhul Sfânt, la rugăciunea de invocare rostită de săvârşitor: „încă aducem Ţie această slujbă cuvântătoare şi fără de sânge şi cerem şi ne rugăm şi cu umilinţă la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste aceste daruri ce sunt puse înainte şi fă, adică, pâinea aceasta cinstit Trupul Hristosului Tău, iar ce este în potirul acesta cinstit Sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt". în timpul acestei rugăciuni, împreunată cu binecuvântarea darurilor în formă de cruce, pâinea se preface în Trupul Domnului şi vinul în Sângele Lui, rămânând vederii omeneşti numai formele sau chipurile pâinii şi vinului (Mărt. Ort. 1,107).

Romano-catolicii susţin că sfinţirea pâinii şi a vinului nu se face prin rugăciunea de invocare, ci prin cuvintele: „Luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul Meu... Beţi dintru acesta toţi, acesta este Sângele Meu..." pe care le-a rostit Mântuitorul la Cina cea de taină, când a împărţit Apostolilor pâinea şi vinul, prefăcute în Trupul şi Sângele Său. Cuvintele acestea constituie, după romano-catolici, formula sau forma sacramentală a Tainei Euharistiei. Teza romano-catolică este însă greşită şi aceasta se vede cu toată claritatea din Sf. Scriptură şi Sf. Tradiţie.

Romano-catolicii confundă temeiul Tainei, sau cuvintele prin care Mântuitorul a instituit Taina Sfintei Euharistii, cu forma Tainei, sau cu cuvintele de consacrare a elementelor euharistice. Mântuitorul n-a rostit cuvintele: „Luaţi, mâncaţi... Beţi dintru acesta toţi...", ca rugăciune şi nu prin ele a prefăcut pâinea şi vinul, ci prin aceste cuvinte cheamă pe Apostoli la împărtăşire şi le atrage luarea aminte la ceea ce vor mânca şi vor bea nu este pâine şi vin, ,ci Trupul şi Sângele Său, în care pâinea şi vinul se prefăcuseră mai înainte, prin binecuvântarea Sa.

C. partea nevăzută a Sf. Euharistii: prezenţa reală.

În Sf. Euharistie este prezent real însuşi Iisus Hristos, Dumnezeu întrupat, ipostatic şi substanţial, sub chipul pâinii şi al vinului. Prezenţa reală a Domnului în Sf. Euharistie este un adevăr fundamental al credinţei creştine şi mărturisit totdeauna de Biserică.

Adevărul prezenţei reale a lui Iisus Hristos în Sf. Euharistie se confirmă de Sf. Scriptură, de Sf. Tradiţie şi de practica Bisericii. Mântuitorul însuşi promiţând oamenilor împărtăşirea cu Trupul Său, zice: „Eu sunt pâinea cea vie, care s-a pogorât din cer De va mânca cineva din pâinea aceasta viu va fi în veci. Iar pâinea pe care Eu o voi da-o este Trupul Meu, pe care Eu îl voi da pentru viaţa lumii" (In 6, 51).

La Cina cea de Taină, instituind Sf. împărtăşanie, Mântuitorul lămureşte din nou şi deplin prezenţa reală a Sa în Sf. Euharistie. Cuvintele: „acesta este Trupul Meu" şi „acesta este Sângele Meu al Legii celei noi" înseamnă că pâinea pe care o ţinea Mântuitorul în mână şi o oferea Apostolilor era în realitate Trupul Lui, iar ceea ce se găsea în pahar era în realitate Sângele Lui, prin care se stabileşte legătura cea nouă între Dumnezeu şi oameni.

Împrejurările în care Mântuitorul instituie Taina Euharistiei arată de asemenea că în ea nu avem un simbol, ci o realitate. Cuvintele de instituire au fost rostite cu câteva ceasuri înainte de patimi şi puţin înainte de moarte, într-un timp când nu mai vorbea în parabole (In 12, 29).

Cuvântul transsubstantio apare, pentru a indica prefacerea euharistică, mai întâi la Hildebert de Tour, pe la 1134, apoi la sinodul al IV-lea din Lateran (1225) şi oficial în sinodul tridentin, devenind curent în teologia catolică. Transsubstanţiaţia implică premiza filozofică aristotelică, după care fiinţa unui lucru se împarte în substanţă şi accidenţi, astfel ca, în prefacerea euharistică, substanţa pâinii şi a vinului se preface în Trupul şi Sângele Domnului,

iar accidenţii rămân neschimbaţi. Se încearcă astfel să se explice raţional modul prefacerii pâinii şi vinului în Trupul şi Sângele lui Iisus Hristos, cum adică în Sf. Euharistie avem prezenţa reală a Domnului şi totuşi vedem numai pâine şi vin.

Despărţirea aceasta, în lucruri, între substanţă, invizibilă şi transendentă accidenţilor, purtând fiinţa şi fără aceştia, şi accidenţi purtaţi de substanţă şi accesibil simţurilor, ca văz, gust, miros, nu este filozofic întemeiată şi nici n-are înţeles decât din punct de vedere aristotelic. Ea mai lasă a se înţelege şi că, în Sf. Euharistie, nu întreagă pâinea şi nu întreg vinul se prefac, ci numai substanţa lor, ca şi cum Mântuitorul n-ar fi spus despre toată pâinea ce-o avea în mână şi despre tot vinul din potir: „acesta este Trupul Meu" şi „acesta este Sângele Meu", ci numai despre o parte a lor. După sensul aristotelic al transsubstanţiaţie!, cuvintele Mântuitorului: „acesta este Trupul Meu" ar avea însemnarea de: „în aceasta este Trupul Meu". Astfel, teoria romano-catolică, raţionalizantă, a transsubstanţiaţiei prepară teoria luterană raţionalistă a impanaţiei.

Teologia ortodoxă, urmând sfaturile Sfinţilor Părinţi evită împărţirile, distincţiile şi raţionalizările din teologia romano-catolică şi afirmă, cu întreagă Sf. Tradiţie, că pâinea şi vinul euharistie deşi rămân şi după binecuvântare, pentru simţuri, pâine şi vin, nu sunt pâine şi vin, ci Trupul şi Sângele Domnului, cel care se împărtăşeşte cu ele împărtăşindu-se cu Trupul şi Sângele lui Iisus Hristos. Modul prefacerii rămâne însă un mister de nepătruns (Mărturisirea lui Dositei, decr. 17).

Deosebit de ortodocşi şi romano-catolici învaţă protestanţii, la care nu există o doctrină unitară, ci felurită, după reformatori.

După Luther, în Sf. Euharistie, Iisus Hristos este prezent cu adevărat, însă nu prin prefacere, ci prin impanaţie (per impanationem) sau prin consubstantiaţie. Pâinea şi vinul rămân în Euharistie ceea ce sunt, pâine şi vin, dar în, cu şi sub pâine (in pane, cum pane şi sub pane), sunt prezente real însă invizibil Trupul şi Sângele lui Hristos.

Pentru Zwingli, care reprezintă poziţia protestantă cea mai extremistă şi ale cărui idei sunt foarte puţin creştine, Sf. Euharistie nu este decât comemorarea Cinei celei de taină. Adevăratul Trup al lui Hristos este Biserica. Deci, nu poate fi vorba despre o prezenţă reală sau despre o mâncare a Lui, nici chiar spirituală. Mâncarea Trupului lui Hristos ar însemna canibalism.

După Calvin, care în genere ţine calea de mijloc între Luther şi Zwingli, în Euharistie nu avem numai un simbol sau o icoană, ca la Zwingli, nici o prezenţă reală prin coexistenţă, ca la Luther, ci o prezenţă virtuală, adică prezenţă prin putere sau dinamică a Mântuitorului. La împărtăşire, Iisus Hristos se coboară din cer în Euharistie şi, prin Duhul Sfânt comunică, dar numai celor aleşi, puterea făcătoare de viaţă a Trupului Său preamărit. Cei reprobaţi, neavând credinţă, nu primesc decât simplă pâine şi vin.

D. Prezenţa reală

Urmările prezenţei reale. Consecinţele dogmatice ale prezenţei reale a lui Iisus Hristos în Sf. Euharistie sunt următoarele:

a) Domnul este prezent real în Sf. Euharistie nu numai cu Trupul şi Sângele, ci cu sufletul şi cu dumnezeirea Sa, adică cu întreagă fiinţa Sa. Prezenţa reală implică deplinătatea fiinţei, adică a naturii dumnezeieşti şi a celei omeneşti unite nedespărţit în persoana Cuvântului întrupat.

b) Domnul este prezent în Sf. Euharistie nu numai în momentul prefacerii, ci şi după aceea, permanent, cât timp elementele euharistice există. Celelalte Taine există numai în momentul săvârşirii lor, rămânând apoi numai efectele lor. Sf. Euharistie durează, adică Domnul este real de faţă cât durează pâinea şi vinul nealterate.

c) Domnul este prezent întreg în fiece părticică a pâinii şi a vinului, căci Hristos este unul şi fiinţa Lui nu poate fi împărţită. Prin împărţirea de la împărtăşire nu se împarte fiinţa Domnului, ci numai înfăţişarea externă a elementelor euharistice.

d) Acelaşi Trup şi Sânge al Domnului, unul, întreg şi nedespărţit, există pretutindeni în Biserică, în pâine şi în vin, oricâte liturghii s-ar săvârşi şi în oricâte locuri (Mt 2. Dositei, Decr. 17).

e) Mântuitorul fiind, prin prefacere, real prezent în pâinea şi vinul euharistie, în deplinătatea fiinţei Sale, Sfintei Euharistii se cuvine aceeaşi închinare ca şi persoanei Sale (Mărt. Ort. I, 56).

Efectele Sfintei Euharistii.

a) Curăţă de păcate şi pregăteşte spre viaţa de veci. Credinciosul se împărtăşeşte „spre iertarea păcatelor şi spre viaţa de veci", după cuvintele Mântuitorului: „Cel ce mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu are viaţă veşnică".

b) Dă nădejde în nemurire şi încredinţează despre învierea trupurilor spre viaţă veşnică. „Cine mănâncă din pâinea aceasta, viu va fi în veci" (In 6,50-51,54).

c) întăreşte sufletul în ispite şi fereşte de păcate. „Vrăjmaşul sufletelor nu îndrăzneşte să facă vreun rău aceluia în care vede că petrece Hristos" (Mărt. Ort. 1,107).

Se înţelege că aceste efecte ale Sf. Euharistii apar numai în sufletele celor ce o primesc cu vrednicie, adică ale celor ce s-au pregătit după cuviinţă pentru primirea ei. Celor nepregătiţi, deci nevrednici, dimpotrivă, le aduce osândă de la Dumnezeu (1 Co 11, 27-29).

6. Săvârşitorul şi împărtăşirea cu Sf. Euharistie.

Slujitorul Tainei Sf. Euharistii este episcopul şi preotul, în virtutea puterii date lor de Mântuitorul, prin Apostoli (Lc 22,19). Acest adevăr se confirmă de Sf. Părinţi şi de practica şi canoanele bisericeşti. Diaconii nu pot săvârşi Sf. Euharistie, iar laicii nu pot ajuta la slujirea propriu zisă a preoţilor, nici nu se pot împărtăşi singuri. Diaconilor li se permite numai să împărtăşească pe laici în caz de nevoie şi aceasta numai cu învoirea episcopului şi a preotului. Iar obiceiul din primele veacuri de a păstra creştinii Sf. Euharistie, ca să se poată împărtăşi singuri, în cazul ameninţării cu moartea de către persecutori, a încetat odată cu persecuţiile.

Primitorii Sfintei Euharistii sunt toţi creştinii, inclusiv copiii, sub ambele forme. Sunt excluşi de la împărtăşire toţi aceia scoşi din sânul Bisericii, cei opriţi de la primirea Tainei de către duhovnic, ereticii, schismaticii şi apostaţii.

Practica împărtăşirii copiilor a fost generală până în veacul al Xll-lea, când romano-catolicii s-au abătut de la ea şi, după ei, şi protestanţii. Drept justificare a abaterii, teologia romano-catolică susţine că împărtăşirea cu Sf. Euharistie nu este indispensabilă pentru mântuire şi că primitorul trebuie să-şi dea seama de însemnătatea Tainei. Amândouă motivele sunt însă neîntemeiate. Căci dacă Sf. Euharistie nu-i necesară pentru mântuire, ea nu este necesară nici pentru vârstnici; iar dacă e necesară conştiinţa însemnătăţii Tainei, copiii n-ar trebui să fie nici botezaţi.

Tot aşa, împărtăşirea tuturor creştinilor sub ambele forme, şi cu Trupul şi cu Sângele Domnului, este o practică de origine apostolică, poruncită de Mântuitorul, generală până la abaterea de la ea a romano-catolicilor, de prin veacul al XlII-lea. De atunci, la romano-catolici, numai preoţii liturghisitori se împărtăşesc cu Trupul şi Sângele, iar laicii sunt împărtăşiţi numai cu Trupul. Motivele invocate, atât cele practice cât şi cele doctrinare, sunt neîntemeiate. Ele sunt contrare poruncii Mântuitorului şi practicii apostolilor şi Bisericii, ceea ce a făcut pe papii Leon şi Gelasie I să declare sacrilegiu practica maniheilor de a respinge pe laici de la potir.

Protestanţii s-au întors la practica Bisericii vechi, împărtăşind pe toţi sub ambele forme.

Motivele teoretice invocate de romano-catolici sunt:

Cuvintele Domnului: „Beți dintru acesta toți..." ar privi numai pe Apostoli şi pe urmaşii lor, episcopii şi preoții, nu şi pe mireni. După această socotință ar rezulta că Sf. Euharistie a fost instituită numai pentru clerici, întrucât la Cina cea de Taină numai Apostolii au fost împreună cu Mântuitorul. Ar mai însemna ca şi alte porunci date de Mântuitorul Apostolilor să se refere numai la clerici, ca de pildă: „Poruncă vă dau vouă ca să vă iubiți unii pe alții. După cum Eu v-am iubit pe voi, aşa şi voi să vă iubiți unul pe altul" (In 13,34). în sfârşit, ar rezulta că Apostolii şi Biserica n-au înțeles pe Mântuitorul, trebuind să treacă 11 veacuri, ca să vină teologii romano-catolici să corecteze pe Apostoli şi să arate ei adevăratul sens al cuvintelor Mântuitorului.

Cea mai însemnată dintre justificările teoretice este teoria concomitentei, formulată de Toma de Aquino, după care unde este Trupul Domnului, acolo este şi Sângele Lui, prezența Trupului viu - cum este al Domnului în Sf. Euharistie - neputându-se cugeta fără aceea a Sângelui. Astfel, laicii, primind pâinea euharistică, primesc deodată cu ea şi Sângele Domnului.

Prin această teorie se recunoaşte indirect, poate fără voie, necesitatea împărtăşirii tuturor şi cu Sângele Domnului, cu care se susține că se şi împărtăşesc de fapt toți, primind Trupul Domnului.

c) împărtăşirea sub o singură formă ar exista şi în Biserica Ortodoxă, la Liturghia Darurilor celor mai înainte sfințite şi în cuminecarea bolnavilor şi ar fi existat şi în Biserica veche, la eremiți în pustie şi la creştinii care păstrau în casele lor Sfintele Taine sau le purtau cu ei, împărtăşindu-se numai cu Sfântul Trup. De asemenea, copiii s-ar împărtăşi la ortodocşi numai cu Sângele Domnului.

E. Ființa Sfintei Euharistii

Sfânta Euharistie ca jertfă. Biserica noastră învață, ca şi romano-catolicii şi diferit de protestanți, că Sf. Euharistie nu este numai Taină, ci şi Jertfă adevărată, Jertfa Sângelui lui Iisus Hristos, sub forma pâinii şi a vinului (Mărt. Ort. I, 107). Jertfa euharistică este Jertfa de pe Golgota actualizată pe altare, având toate elementele constitutive ale jertfei, al cărei act constă din nimicirea ofrandei, prin ucidere ori ardere sau prin prefacere: victima, care este Hristos, sub forma pâinii şi a vinului, jertfitorul, care este tot Hristos, prin preotul slujitor şi Dumnezeu, căruia se aduce jertfă, pentru păcatele oamenilor.

Caracterul de jertfă al Sfintei Euharistii îl dovedesc mai întâi modul şi cuvintele instituirii. Mântuitorul instituie Euharistia sub două forme, a pâinii şi a vinului, despărțite, indicând prin despărțirea lor despărțirea mistică a trupului de sânge, deci arătând caracterul de jertfă al Euharistiei. Expresiile „se frânge", „se dă" şi „se varsă spre iertarea păcatelor" din cuvintele de instituire arată, de asemenea, caracterul de jertfă, căci frângerea trupului şi vărsarea sângelui pentru alții, spre iertarea păcatelor, este jertfă adevărată de ispăşire, vărsarea sângelui constituind ființa unei jertfe adevărate.

Caracterul de jertfă al Sfintei Euharistii rezultă din demnitatea arhierească a lui Iisus Hristos. Mântuitorul, arhiereu veşnic după rânduiala lui Melchisedec (Evr 7, 17, 21, 24, 25), înlocuieşte preoția provizorie a Vechiului Testament prin preoția Sa definitivă. Răscumpărând pe oameni şi împăcându-i cu Dumnezeu prin Jertfa de pe cruce, dar suindu-Se la cer, Hristos trebuia să aşeze o nouă jertfă văzută şi o preoție corespunzătoare, ceea ce şi face la Cina cea de Taină, instituind Sf. Euharistie prin cuvintele: „Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu, care se frânge pentru voi, spre iertarea păcatelor... Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru voi şi pentru mulți se varsă, spre iertarea păcatelor"; iar preoția prin cuvintele: „Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea".

Raportul dintre Jertfa euharistică şi Jertfa de pe cruce.

Deosebirea dintre Jertfa euharistică şi cea de pe cruce constă numai în forma şi scopul jertfei. Pe cruce, Mântuitorul S-a adus pe Sine jertfă în chip sângeros şi murind; în Sf. Euharistie se jertfeşte El, prin preot, în chip nesângeros, în forma pâinii şi a vinului şi misterios, fără să moară. Prin jertfa de pe cruce Hristos a adus lumii mântuirea obiectivă, împăcând-o cu Dumnezeu; iar Jertfa euharistică se aduce cu scopul însuşirii personale a bucuriilor crucii, adică pentru mântuirea subiectivă. De aceea, Jertfa de pe cruce s-a adus o singură dată, iar cea euharistică, fără să fie altă jertfă, se aduce mereu până la sfârşitul timpului. Şi tot de aceea, Jertfa de pe cruce a adus-o singur Mântuitorul. Iar la cea euharistică participă şi Biserica. În fiinţa ei, Jertfa euharistică este identică şi cu Jertfa de la Cina cea de taină.

Actul prin care se săvârşeşte Taina euharistică este sfinţirea sau consacrarea darurilor euharistice, pâinea şi vinul, în timpul epiclezei, coincizând cu prefacerea. Sf. Euharistie este jertfă reală de împăcare, jertfă răscumpărătoare sau mântuitoare, adusă pentru toţi creştinii, vii sau morţi. Dar ea mai este şi jertfă de laudă, de mulţumire şi de cerere, atât pentru vii cât şi pentru morţi.

TTDE, pag. 186 - 187

Taina Euharistiei (instituire: Lc. 22, 19-22; I Cor. 11, 23-27) ocupă un loc central în viaţa Bisericii şi se deosebeşte de celelalte Taine, ierurgii şi slujbe cultice, prin aceea că aici nu este vorba de împărtăşirea tainică a harului, ci de cuminecarea cu Trupul şi Sângele Mântuitorului, „cărbunele aprins" care arde păcatele, pâinea cerească ce se dă spre iertarea păcatelor, spre comuniunea cu Duhul Sfânt, spre viaţa de veci: „Mâncare şi băutură ai dat oamenilor spre desfătare..., iar nouă ne-ai dăruit, prin Fiul Tău, mâncare şi băutură duhovnicească şi viaţă veşnică" (Didahia, X, 2). Nicolae Cabasila descrie caracterul unic al împărtăşaniei, astfel: „Fără îndoială că Hristos Se află în toate Tainele, El Care este şi Ungerea şi Botezul şi hrana noastră, ba este de faţă şi în cei care iau parte la săvârşirea Sfintelor Taine, împărtăşindu-le din darurile Sale, dar, în fiecare din Taine, El este de faţă în alt chip. Pe cei botezaţi îi curăţeşte de întinăciunea păcatului şi întipăreşte în ei din nou chipul Său. In cei miruiţi face mai lucrătoare puterile Duhului, a căror comoară s-a făcut Trupul Său prin ungere. Când îl duce însă pe credincios la Sfânta Masă şi-i dă să mănânce din însuşi Trupul Lui, Mântuitorul schimbă întru totul lăuntrul primitorului, împrumutându-i însăşi personalitatea Sa, iar noroiul care primeşte vrednicie de împărat nu mai este noroi, ci se preface în însuşi Trupul împăratului: ceva mai fericit decât această soartă nici nu s-ar putea închipui. De aceea, Sfânta împărtăşanie este Taina cea mai mare, pentru că mai încolo de ea nu se mai poate merge, nici nu se mai poate adăuga ceva. Căci, de regulă, după o treaptă vine a doua, după aceasta a treia şi apoi tot aşa până la cea din urmă. După Sfânta împărtăşanie însă nu mai este loc unde să păşeşti, de aceea trebuie să te opreşti aici şi să te gândeşti cum să faci, ca să poţi păstra până la sfârşit comoara pe care ai dobândit-o " (Viaţa în Hristos, IV).

Aducerea şi sfinţirea darurilor euharistice au un caracter de jertfă, fără ca Liturghia euharistică să fie o repetare a Jertfei unice de pe Cruce a lui Iisus Hristos. El este „jertfa cea vie şi nejertfită ", Care „ o dată pe Sine ca jertfă Părintelui Său adu-cându-Se, pururea Se junghie". între cele două veniri ale lui Hristos-Domnul, comunitatea locală aduce, prin episcopul sau prin preotul ei, această „jertfă duhovnicească şi fară de sânge spre pomenirea Pastelul, a morţii şi a învierii lui Hristos " (Lc. 22, 19) şi spre vestirea împărăţiei lui Dumnezeu: „Ori de câte ori mâncaţi din pâinea aceasta şi beţi din potirul acesta, vestiţi moartea Domnului până va veni El" (I Cor. 11, 25).

În legătură cu caracterul de jertfa al Liturghiei euharistice, se mai pot adăuga următoarele: pâinea care se frânge pe disc arată Trupul lui Hristos Care Se frânge pe Cruce, iar vinul care se varsă în potir arată Sângele Lui Care Se varsă spre iertarea păcatelor (cf. Mt. 26, 26-28). „Nu se jertfeşte Trupul cel înălţat al lui Dumnezeu-Cuvântul, coborându-Se din cer, ci cum a zis oarecare dintre Sfinţi, însăşi pâinea şi vinul se prefac în Trupul şi Sângele lui Hristos, prin

slujirea tainică cu credință, cu frică, cu dor şi cu evlavie, a celor care s-au învrednicit de dumnezeiasca preoție, primind schimbarea din acelea în acestea, prin lucrarea şi venirea Prea Sfântului Duh; nu facăndu-se alt trup decât acela al Domnului; ci, prefăcându-se în acela, nestricăci-os şi nu stricăcios aflăndu-se. " (Teognost, „Despre preoție", 73, Filocalia IV, p. 274). Euharistia este astfel singura Taină în care darurile oferite se prefac în mod real în ceea ce ele semnifică. La botez , apa nu devine Duh Sfânt, deşi este purtătoare de puterea sfințitoare a harului. „Euharistia, zice sfântul Ignatie, este Trupul Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Trupul care a suferit pentru păcatele noastre şi pe Care Tatăl, în bunătatea Sa, L-a înviat" (Către Smirneni, VII, 1). Pentru a exprima caracterul unic al Jertfei lui Hristos, numai o singură Liturghie se celebrează într-o zi liturgică, la acelaşi altar, de către aceeaşi parohie, într-un anumit loc.

Cuminecarea sau mâncarea Trupului euharistie nu înseamnă consumarea fizică a Trupului lui Iisus. Trupul Se gustă în mod real sub forma pâinii şi a vinului. Apoi, Trupul şi Sângele aparțin Fiului întrupat, răstignit, înviat, înălțat şi încoronat ca Domn şi nu Tatălui sau Duhului Sfânt. Desigur, darurile devin „ euharistie " (mulțumire) prin lucrarea comună a Sfintei Treimi. Şi, deoarece Fiul este unit cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, credincioşii pot spune după împărtăşire: „Am primit Duhul cel ceresc". în Taina Cuminecăturii, Hristos Se dă întreg fiecăruia, neîm-părțindu-Se şi nemicşorându-Se în cei care se fac părtaşi de El.

Instituită de însuşi Iisus în Joia Patimilor Sale, în timpul ultimei Cine cu Apostolii, Euharistia este săvârşită acum Duminica. „Zi în care Dumnezeu, schimbând întunericul şi materia, a creat lumea, iar Iisus Hristos, Mântuitorul nostru în aceeaşi zi a înviat din morți" (Iustin, Apologia I, cap. LXVII). încă de la începutul Bisericii în Ierusalim, creştinii, părăsind calendarul cultic urmat de Sinagogă şi de Templu, n-au mai ținut zi de odihnă şi jertfa sâmbăta, ci s-au adunat pentru a celebra „Mulțumirea " (Euharistia) în prima zi a săptămânii, Duminica, pentru o retrăire săptămânală a Paştelui.

Potrivit regulii apostolice transmise de Iustin Martirul, nu poate participa la Euharistie decât numai „ cel care crede că cele propovăduite de noi sunt adevărate şi care a trecut prin baia iertării păcatelor şi a renaşterii, trăind mai departe aşa cum ne-a transmis Hristos" (Apologia, LXVI). Biserica Ortodoxă nu acceptă la Cuminecătură creştini care aparțin unei Biserici ce nu mărturiseşte aceeaşi învățătură de credință, mai ales în privința Euharistiei şi Preoției.

Subiectul 3: Taina Mărturisirii, al doilea Botez

TDO 3, pag. 126 – 149

Taina Euharistiei urmează, la începutul vieții în Hristos, după Taina Botezului şi cea a Mirungerii, desăvârşind unirea celor intrați în Biserică, cu Hristos. În cursul vieții creştine ulterioare, ea urmează însă de obicei după Taina Mărturisirii, întrucât întăreşte din nou unirea cu Hristos a celui ce prin păcate a pus o distanță sau o contradicție între sine şi Hristos. Prin mărturisire iese din această despărțire. Pentru cei ce n-ar săvârşi nici un păcat după Botez, sau ar dezvolta atât cât se poate puterile date lor la Botez, Euharistia ar putea fi împărtăşită fără Taina Mărturisirii, cu scopul unic de a uni pe aceia tot mai mult cu Hristos, sau de a alimenta continuu viața lor din Hristos. Dar întrucât nu
există om care să nu greşească, sau să dezvolte deplin puterile ce i s-au dat prin Botez, prin cea a Mirungerii şi prin Euharistie la început, Euharistia se împărtăşeşte după mărturisirea greşelilor sau datoriilor neîmplinite şi după iertarea lor în Taina Pocăinței. Taina Mărturisirii, sau a Pocăinței, constă în iertarea păcatelor, celor ce le mărturisesc şi se căiesc pentru ele, de către episcop sau preot - în mod văzut, şi de către Hristos - în mod nevăzut.

1. Instituirea Tainei şi practicarea ei de la începutul Bisericii: Taina aceasta a fost instituită de Hristos prin faptul că El însuşi a săvârşit-o, acordând cel dintâi iertarea păcatelor unor persoane şi prin faptul că a dat puterea iertării păcatelor şi ucenicilor Săi şi urmaşilor acestora. De fapt cel dintâi care a săvârşit această Taină este Hristos, prin iertarea păcatelor

acordatã numeroaselor persoane care mărturiseau credința în El, cerând ajutorul Lui şi prin aceasta mărturisind implicit păcatele lor şi acceptând îndemnul Lui de a nu mai păcătui. În cele mai multe cazuri Hristos a împărtăşit harul vindecării şi implicit al curățirii de păcate prin mâna Sa, sau printr-o materie atinsă de mâna Sa şi pusă în contact cu cel bolnav, sau printr-o putere ce iradia din trupul Său, sau pur şi simplu prin apropierea celui bolnav de El şi prin cuvântul Lui plin de puterea Lui dumnezeiască, deci printr-o relație personală directă cu cel bolnav (Mt. 9, 28-29; 9, 22; 9, 25; 8, 31 etc.).

În preajma înălțării la cer, dat fiind că nu va mai putea acorda iertarea păcatelor în mod vizibil, dă putere ucenicilor Săi ca să acorde această iertare. Această putere le-o dă, comunicându-le Duhul Său cel Sfânt. Puterea aceasta este propriu-zis puterea Lui însuşi, lucrând în ei. De aceea, iertarea acordată de ucenicii Lui şi de urmaşii acestora este acordată de Hristos însuşi, adică este o iertare acordată în cer. [a]i grăind acestea, a suflat şi le-a zis: "Luați Duh Sfânt, cărora veți ierta păcatele, iertate vor fi; şi cărora le veți ține, ținute vor fi" (In. 20, 22-23). E o putere pe care le-a făgăduit-o Iisus ucenicilor de mai înainte, pregătindu-i pentru acest dar: "Adevăr grăiesc vouă: oricâte veți lega pe pământ, vor fi legate şi în cer şi oricâte veți dezlega pe pământ, vor fi dezlegate şi în cer" (Mt. 18, 18). În sensul că Cel ce iartă prin preoți este Hristos însuşi, trebuie să înțelegem cuvintele Sfântului Ioan Gură de Aur: "Câte le fac preoții jos le întăreşte Hristos Sus, şi judecata robilor o confirmă Stăpânul". Căci spune Sfântul Ioan Gură de Aur: "Ei au fost ridicați la această putere, întrucât s-au mutat mai înainte în cer şi au depăşit firea omenească şi s-au eliberat de patimile noastre". Adică preoții înşişi s-au mutat la cer, unindu-şi judecata lor cu judecata lui Hristos, într-o totală libertate de patimi şi de necăutare la fața omenească, sau lăsând judecata lui Hristos să se exprime prin ei.

Putința manifestării puterii Sale prin alte persoane a arătat-o Iisus cât a fost încă pe pământ, vindecând persoane de la distanță, prin persoane care au stat în relație nemijlocită cu El (Mt. 15, 28). Dar puterea specială şi permanentă de a ierta păcatele o dă Hristos ucenicilor Săi şi urmaşilor lor, nu tuturor celor ce au ajuns în legătură cu El; şi o dă printr-un act verificabil obiectiv, ca să se vadă că nu se fac stăpâni prin voința lor pe puterea lui Hristos. Numai persoanele alese de Hristos într-un mod obiectiv verificabil, cum au fost aleşi şi apostolii, pot avea şi pot exercita puterea lui Hristos cu seriozitate şi pot fi luați în serios de ceilalți în exercitarea ei, având atât cei aleşi, cât şi ceilalți în acest fapt garanția obiectivă că ei au fost aleşi de Hristos.

Garanția aceasta o au în faptul că cei aleşi au fost arătați ca atare de către Duhul Sfânt printr-un act de consacrare săvârşit în Biserică şi garantat de Biserică, prin invocarea Acestuia de către un episcop ca altă persoană consacrată în ea, până la apostoli. Numai aşa se poate verifica obiectiv că o persoană omenească nu şi-a luat de la sine puterea lui Hristos de a ierta păcatele. Numai aşa se pot evita contestările unor persoane alese de Hristos, în mod verificabil, de a putea exercita această putere; numai aşa se poate evita pretenția neverificabilă a unora că au primit puterea de la Hristos. Căci altfel ar putea pretinde toți credincioşii că sunt investiți cu puterea iertării. Dar în acest caz, iertarea reciprocă ar putea cădea într-un exercițiu de complezență. Cum s-ar putea trage o frontieră între credincioşii care iau în serios exercitarea acestui act, cu cei ce nu-l iau în serios, sau fac din el un temei de complezență sau de resentiment?

În raportul cu Hristos şi cu Biserica, persoanele alese în mod obiectiv pentru exercitarea acestei puteri, pe de o parte, primesc această putere de la Hristos, pe de alta, o primesc printr-un act săvârşit în Biserică şi garantat de Biserică, adică de către o altă persoană aleasă printr-un act săvârşit în Biserică, printr-o rugăciune şi rânduială a Bisericii, o persoană garantată deci de comunitatea bisericească în comuniune cu toate celelalte comunități bisericeşti. Alegerea unei astfel de persoane e deci un act al Duhului Sfânt, dar şi al Bisericii; sau al Duhului Sfânt lucrător printr-un act vizibil săvârşit în Biserică, sau de Biserică. Actele săvârşite de persoana consacrată în modul acesta au calitatea de acte ale lui Hristos, prin faptul că au girul Bisericii. Biserica în calitate de trup al lui Hristos, plină de Hristos, e mediul vizibil în care şi prin care Hristos alege unele persoane pe care le investeşte cu puterea Sa, ca să exercite El însuşi prin ele această putere.

Taina iertării păcatelor de către episcopii şi preoții Bisericii a fost practicată de la începutul Bisericii. Cazul lui Anania şi al Safirei dovedeşte, prin abatere, regula mărturisirii greşelilor, în fața apostolilor (Fapte 5,3). E drept că în epistolele lui Iacob se dă sfatul: "Mărturisiți-vă unul altuia păcatele şi rugați-vă unul pentru altul, ca să vă vindecați, că mult poate rugăciunea dreptului în lucrarea ei" (Iac. 5, 16). Dar în acest text, precum se vede, nu se spune că prin această mărturisire reciprocă credincioşii se eliberează de păcate. Pentru aceasta, trebuie o iertare de la Dumnezeu, şi aceasta o pot da numai episcopul sau preotul ca aleşi şi trimişi de Dumnezeu. Credincioşii îşi vindecă numai, prin mărturisirea reciprocă şi prin rugăciunile ce le fac unii pentru alții, slăbiciunile care-i duc la păcatele ce şi le-au arătat. Pe lângă aceea, în Biserică se practică şi o iertare a credincioşilor între ei pentru sporirea duhovnicească a lor. Dar ea e numai o condiție, ca Dumnezeu să dea ultima iertare (Tatăl nostru, Parabola celor doi datornici, Mt. 3,23-25). Dezlegarea

păcatelor a arătat-o Sfântul Iacob prin versetul imediat anterior ca producându-se prin rugăciunea preoților. Despre practicarea acestei Taine încă de la începutul Bisericii în toate cele trei componente ale ei (mărturisirea păcatelor în fața preoților, căința pentru ele şi iertarea acordată de preot) există numeroase mărturii.

Referitor la mărturisirea păcatelor, Epistola lui Varnava spune creştinului: "Să-ți mărturiseşti păcatele tale" (Cap. 19). La fel îi spune Clement Romanul: "E mai bine sa-ți mărturiseşti păcatele decât să-ți împietreşti inima", făcând mențiune şi de rolul preotului în primirea mărturisirii şi în impunerea penitenței ce îi urma (prima epistolă către Corinteni, cap. 5 şi 15). Prin adresarea către persoana a doua la singular, aceşti ucenici ai apostolilor arată că vorbesc despre o mărturisire individuală a păcătoşilor, nu de una în masă. Despre mărturisirea păcatelor, în perioada imediat următoare apostolilor, vorbesc şi Ignatie Teoforul92 şi Sfântul Irineu. În sec. III Tertulian aseamănă mărturisirea păcatelor cu arătarea rănilor în fața medicilor. Cei ce nu le descoperă din ruşine, mor roşi de ele. "Eu nu dau loc ruşinii, deoarece câştig mai mult din lipsa ei".

Pe larg s-a ocupat de mărturisirea păcatelor înaintea preotului, de pocăința pentru ele şi de iertarea lor prin preot, Sfântul Ciprian. El vede în preot de asemenea un medic sufletesc şi accentuează mult trebuința mărturisirii păcatelor în fața episcopului sau a preotului şi a curățirii de ele înainte de Sfânta Împărtăşanie. El spune despre cei ce, în fața unui pericol de moarte, trebuie să se curățească de păcate imediat: "De sunt prinşi de vreo strâmtorare sau primejdie de boală, să nu aştepte prezența noastră (ca episcop, n.n.), ci pot să facă mărturisirea păcatelor lor la orice preot... ca, punându-şi mâinile spre penitență, să vină la Domnul cu pace". Sfântul părinte cere o mărturisire individuală a păcatelor, ca preoții să-şi poată face o judecată dreapta despre starea celor ce se mărturisesc şi despre penitența ce trebuie să le-o impună. El îndeamnă pe cei ce voiesc să obțină iertarea de la preot ca, în loc să o obțină cu sila, sau cu vorbe perfide, să-şi deschidă inimile, ca "piepturile lor acoperite de tenebrele păcatelor să cunoască lumina penitenței". Origen consideră şi el mărturisirea păcatelor la preot ca o arătare a rănilor sufleteşti la medici, pentru vindecarea lor prin penitența ce li se recomandă. "Căci Acela a fost căpetenia medicilor, Care putea vindeca orice boală şi orice neputință; iar ucenicii Lui, Petru şi Pavel, dar şi proorocii, sunt şi ei medici, ca şi toți care, după apostoli, au fost puşi în Biserică şi cărora le-a fost încredințată disciplina vindecării rănilor, pe care i-a voit Dumnezeu să fie doctorii sufletelor în Biserica Sa".

Existența mărturisirii individuale înaintea episcopului (deci şi a preotului) şi dezlegarea de către episcop este certificată în sec. III şi de Didascalia Apostolilor, care constituie textul de bază al cărții I şi II din Constituțiile apostolice, alcătuite mai târziu. Didascalia spune episcopului: "Să nu dai pentru fiecare păcat aceeaşi sentință, ci pentru fiecare una proprie, judecând cu multă chibzuială fiecare greşeală, pe cele mici şi pe cele mari, şi într-un fel pe cea cu lucrul, într-altul pe cea cu cuvântul, în mod deosebit pe cea cu intenția, sau calomnia, sau bănuiala. ai unora le vei impune ajutorarea săracilor, altora posturi, iar pe alții îi vei despărți (aorisei") pe măsura păcatului lor". Despărțirea aceasta însemna oprirea de la Sfânta Împărtăşanie, de la comuniunea cu Hristos şi deci şi de la comuniunea cu ceilalți (excomunicare).

2. Elementele constitutive sau fazele Tainei

Elementele constitutive ale Tainei sunt: mărturisirea păcatelor, căința pentru ele şi dezlegarea preoțească. Dar mărturisirea păcatelor nu se poate privi ca un act al penitentului despărțit de preot, iar căința lui trebuie să se concretizeze în împlinirea unor fapte recomandate de preot. Astfel că rolul preotului nu se reduce la simpla dezlegare de la sfârşit, ci se exercită în toată desfăşurarea Tainei.

a. Mărturisirea păcatelor şi valoarea ei spirituală.

Se poate spune că Taina aceasta este o Taină a comunicării intime şi sincere între penitent şi preot, sau chiar o Taină a comuniunii între ei. În ea preotul pătrunde în sufletul penitentului, care i se deschide de bunăvoie; nu rămâne la un contact trecător şi superficial. Atât contribuția penitentului, cât şi a preotului este cu mult mai mare în această Taină. În celelalte Taine harul lucrează pe planul obiectiv, ontic, la rădăcina ființei, în mod adeseori nesimțit. Aici lucrează prin angajarea mai amănunțită şi mai vibrantă a penitentului, prin mărturisire şi căință, apoi a preotului în aprecierea mijloacelor recomandate penitentului pentru vindecarea sufletească a celui îmbolnăvit de pe urma unor păcate grele şi apoi iarăşi prin contribuția penitentului în împlinirea lor. Aceasta se explică din faptul că dacă prin Taina Botezului şi cea a Mirungerii i s-au iertat primitorului păcatele prin simpla mărturisire a credinței şi angajare la păzirea ei şi a poruncilor lui Hristos, Taina Pocăinței se săvârşeşte cu un om care a dovedit că nu a conlucrat cu harul Botezului, ceea ce îl face mai vinovat şi dă dovadă că în el s-a produs o boală, sau o slăbiciune, care-l

poate duce şi după această Taină la noi căderi. Deci el trebuie să explice din ce motive a căzut şi care sunt slăbiciunile lui, pentru a fi vindecat. Apoi trebuie să arate prin căinţă şi prin făgăduinţa de a nu mai păcătui o angajare cu mult mai hotărâtă în a combate slăbiciunile care au dat dovadă ca pot birui cu uşurinţă firea lui.

Rostul acestei Taine arată că pentru recidiviştii în aceleaşi păcate grele, mijloacele de remediere a slăbiciunilor trebuie aplicate cu şi mai multă strictețe. Altfel Taina nu are ca efect remedierea durabilă a omului şi nu-l face iarăşi un om cu adevărat nou. De aceea în această Taină penitentul nu face numai o mărturisire generală de credinţă şi nu îşi ia numai un angajament general pentru o viaţă nouă în Hristos, ci şi destăinuie intimităţile sufletului său în ceea ce au ele neputincios să reziste cu fermitate păcatelor; destăinuie slăbiciunile care l-au dus la păcate şi care s-au dezvoltat de pe urma păcatelor. Iar preotului i se cere să cunoască aceste slăbiciuni care stau la baza păcatelor cunoscute de oameni şi ale celor necunoscute, odată cu aceste păcate. Penitentul manifestă prin aceasta o încredere în preot ca în nici un alt om şi aşteaptă de la el sfat, ajutor şi dezlegare. De aceea preotul trebuie să urmărească cu atenție mărturisirea, să pătrundă real în sufletul celui ce şi-l deschide, ca să poată da un sfat şi un ajutor potrivit cu slăbiciunile destăinuite. I se cere pe lângă autoritatea lui de reprezentant văzut al lui Dumnezeu, pe lângă o apreciabilă autoritate morală, şi o bună cunoaştere a modului în care se pot lecui diferitele slăbiciuni omeneşti.

Mai mult, preotul trebuie să ajute şi să îndrumeze prin întrebări pe penitent să meargă spre lucrurile esențiale în mărturisirea lui, pentru ca acesta să nu devieze, cu intenție sau din neştiința lucrurilor importante, într-o vorbărie sentimentală neesențială, prin care el acoperă mai mult adevăratele păcate şi slăbiciuni şi pleacă netămăduit sau fără recomandările necesare tămăduirii. Omul, care e dispus să micşoreze cu superficialitate sau să exagereze slăbiciunile sale dintr-o conştiinţă extrem de scrupuloasă, nu se poate ajuta singur în tămăduirea lor. El nu poate fi ajutat nici de către oricare alt om. Unii prieteni pot bagateliza slăbiciunile lui, alţii le pot exagera şi mai mult, dintr-o grijă prea mare faţă de el. Nici chiar cei cu cunoştinţe bogate de ordin psihologic şi psihiatric nu-l pot ajuta aşa cum ajută un preot, pentru că omul are nevoie şi de încrederea într-un ajutor dumnezeiesc ca să poată pune la contribuție toate eforturile voinţei lui în vederea vindecării. De la început până la sfârşit Taina aceasta se petrece între două persoane într-o relație de intimitate. Şi relația aceasta este înlesnită pentru penitent de faptul că preotul i se înfăţişează ca vorbindu-i în numele Domnului, atât cu iubirea iertătoare a lui Dumnezeu care nu-l face să dispere, cât şi cu seriozitatea care-l opreşte de la bagatelizarea slăbiciunilor sale. În faza mărturisirii penitentul îşi descoperă taina sa preotului ca nimănui altuia şi preotul cunoaşte exclusiv taina lui.

Penitentul ştie că preotul nu va spune nimănui taina lui. Între ei are loc o taină şi din acest punct de vedere. Deci între ei se realizează o legătură sufletească profundă şi intimă în acelaşi timp, cu totul deosebită. Numai preotul poate cunoaşte cu adevărat pe penitent, căci numai lui i se destăinuie penitentul cu toată sinceritatea, ştiind că preotul nu va râde niciodată de slăbiciunile lui, nu le va divulga şi nici nu va manifesta surprindere ascultând cele mai grele abateri ale lui. Am putea spune că cei doi se leagă într-o prietenie unică; sufletele lor se ating şi vibrează în această atingere cu ceea ce au mai intim şi mai serios în ele. Penitentul realizează cu preotul comuniunea maximă care se poate realiza cu un om. E un nou motiv pentru care Taina aceasta e Taina unei comuniuni cum nu există alta: e Taina restabilirii comuniunii depline între un credincios şi preotul ca organ văzut al lui Hristos şi ca reprezentant al Bisericii. De aceea e Taina readucerii penitentului în comuniune cu Hristos şi cu Biserica, pregătindu-l pentru comuniunea lui cu trupul lui Hristos. Nici un alt om nu poate împlini rolul de intermediar al comuniunii mai extinse cu alţi oameni şi cu Dumnezeu, decât preotul în Taina Mărturisirii.

Dar intimitatea realizată între preot şi penitent încă din faza aceasta a mărturisirii nu e numai de ordin sufletesc, căci în ea intra un aer de neobişnuită seriozitate, de voinţa a penitentului de revenire la puritate şi a preotului de ajutorare reală a lui. Seriozitatea aceasta are la bază conştiința că în această relație este prezent în mod nevăzut, dar transparent şi simţit în mod tainic, Însuşi Hristos, Care le cere şi-i ajută în această intenție a lor, Hristos, în faţa Căruia amândoi se simt răspunzători, sau uniţi prin răspundere. Penitentul are încredere în preot tocmai pentru că simte 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. Iar aceasta îl face să-şi deschidă sufletul şi să-şi destăinuie păcatele şi slăbiciunile cu toată sinceritatea, seriozitatea şi căinţa. Hristos însuşi lucrează în această Taină prin întâlnirea intimităţii sensibilizate a celor doi. Însăşi mărturisirea cu încredere, cu seriozitate şi cu căinţă a penitentului este un efect al lucrării lui Hristos. Căci altor oameni penitentul nu-şi descoperă toate păcatele, sau îşi descoperă numai unele din ele, şi adeseori cu un fel de bravare. Având pe Hristos lucrător prin intimitatea serioasă şi vibrantă stabilită între ei, Taina aceasta îi înalţă din planul sufletesc în planul duhovnicesc în care lucrează Duhul Sfânt. De aceea se spune că preotul este duhovnic în această Taină şi lucrarea lui în ea este o lucrare duhovnicească.

Spațiul spiritual al Tainei, când se săvârşeşte cu această seriozitate, a devenit sau a început să devină un spațiu al sfințeniei, care va avea un efect real asupra îndreptării penitentului. Lucrarea de duhovnicie o va exercita preotul, mai ales, în a îndruma penitentul spre o viață de căință sau de pocăință, pe care trebuie să o împlinească pentru vindecarea sa de rănile păcatelor. Faptul că preotul lucrează ca organ văzut al Iui Hristos şi ca reprezentant al Bisericii nu diminuează responsabilitatea lui şi deci putința trăirii comuniunii personale între el şi penitent în Hristos. Dimpotrivă, responsabilitatea lui se ascute, pe măsura conştiinței lui că este organ văzut al lui Hristos.

În cursul spovedaniei penitentul depăşeşte într-un anumit grad păcatul sau puterea lui tocmai datoritã acestei comuniuni între două responsabilități ce se compenetrează. Cu cât e penitentul mai păcătos, cu atât preotul vibrează de o mai mare responsabilitate de a recâştiga sufletul lui, de o mai mare compătimire pentru el şi de o mai acută trăire a datoriei de a-l face să revină pe drumul mântuirii. Iar aceasta trezeşte o mai acută responsabilitate pentru păcate în penitentul însuşi. Prezența lui Hristos între ei doi se sugerează prin faptul că preotul ascultă mărturisirea penitentului în fața icoanei lui Hristos, sau îi spune penitentului după rugăciunile introducătoare: "Iată, fiule, Hristos stă nevăzut, primind mărturisirea ta cea cu umilință. Deci nu te ruşina, nici te teme, nici nu ascunde de mine nimic din cele ce-ai făcut, ci toate mi le spune fără să te îndoieşti şi fără sfială, ca să iei iertare de la Domnul nostru Iisus Hristos".

Preotul îi cere deplină sinceritate, căci mărturisirea lui nu se face numai înaintea omului, care poate fi mințit, sau în fața căruia mărturisirea poate fi socotită ca o umilire nedemnă de mândria omului, ci mai ales în fața lui Hristos. Adeseori omul contemporan se ruşinează să-şi divulge păcatele, sau socoteşte nedemn pentru el să facă acest act de umilire în fața unui preot. Dar pe de o parte simte şi el nevoie să-şi descarce conştiința înaintea cuiva, iar pe de alta, îşi dă seama că preotul îi inspiră încredere deosebită prin marea lui responsabilitate față de Hristos şi prin smerenia cu care-l ascultă şi care-l face să nu se socotească mai bun decât penitentul. De fapt, preotul se şterge cu totul în fața lui Hristos, punând în fața conştiinței penitentului pe Hristos, ca for supreme în fata căruia nu se simte umilit nici un om, for care este în acelaşi timp Persoana cu cea mai înțelegătoare şi iertătoare iubire a neputințelor omeneşti, El, Care S-a rugat şi pentru iertarea celor care L-au răstignit pe cruce. Dar de ce e necesară mărturisirea păcatelor pentru iertarea lor? Încă Tertulian a observat că Domnul nu cere mărturisirea păcatelor pentru că nu le-ar cunoaşte, ci pentru că mărturisirea lor e un semn de căință realã şi măreşte căința, fiind în acelaşi timp un semn de încredere în Dumnezeu şi în preotul care-L reprezintă. Domnul are bucurie de mărturisire pentru că ea este începutul comuniunii în care reintră penitentul cu Hristos, şi întrucât intră cu un om care I se înfățişează în numele Lui. Penitentul recapătă prin aceasta o smerenie sau o delicatețe sufletească şi se jenează de păcat, de supărarea lui Hristos; e o delicatețe opusă rigidității pornirii spre păcat, egoismului nepăsător sau disperat. El revine deci la capacitatea de comuniune în puritate cu ceilalți oameni. El face primul act de ieşire din închisoarea individualistă orgolioasă în el însuşi, din nepăsarea şi insensibilitatea spirituală care-l țin în afara comuniunii.

Mărturisirea însăşi îl înalță pe om, întrucât ea include căința smerită pentru păcatele mărturisite şi voința de a se elibera de stăpânirea păcatelor. Prin mărturisire penitentul face primul act de ridicare deasupra păcatului, ajutat de rugăciunile introducătoare şi de îndemnurile preotului, sau şi de întrebările lui. Preotul îl ajută tot timpul mărturisirii, prin încurajarea la mărturisire, nemanifestând vreo lăcomie interesată de a şti, sau vreun semn de deosebită surprizã neplăcută, care ar putea frâna pornirea penitentului spre mărturisire; dar nici nepăsare, absență sufletească, plictisire sau grabă, ci o foarte umană înțelegere, care totuşi vrea să creeze şi să mențină starea de căință în penitent. El trebuie să arate prin fața lui că păcatele aflate nu creează o situație de disperare pentru penitent, dar nici nu trebuie bagatelizate. Penitentul trebuie ajutat să se căiască cu adevărat pentru ele, căci prin căință se deschide poarta iertării, şi ea îi dă o speranță garantată de autoritatea lui Hristos, ajutându-l să depăşească el însuşi păcatele şi slăbiciunile sale. Duhovnicul se face sensibil la păcatele penitentului, pentru a trezi şi spori sensibilitatea lui, dându-i prin aceasta puterea să se ridice din ele. El coboară cu Hristos, Cel ce Se coboară la neputințele omului, dar într-o coborâre dătătoare de putere. Pentru acest prilej de sensibilizare şi căință, cu ajutorul duhovnicului, Hristos îi cere penitentului să-şi mărturisească păcatele. Dar şi pentru putința ca el să fie ajutat să facă alt pas mai departe în învingerea slăbiciunilor sale, cum spune Tertulian. Forța păcatului, aflată în slăbiciunile penitentului, devenite ca o a doua fire, nu se destramă într-o trăire sentimentală de un sfert de orã sau ceva mai mult, cât ține mărturisirea. Pentru destrămarea ei trebuie ca această stare sentimentală contrară păcatului să se concretizeze în fapte şi atitudini contrare acelor slăbiciuni, pentru a slăbi obişnuința lor şi a crea în fire alte obişnuințe. Cu aceasta începe faza pocăinței penitentului, care dezvoltă căința sau regretful pentru păcatele săvârşite şi hotărârea luată de el de a nu mai păcătui.

b. Epitimiile recomandate de preot.

În recomandarea acestor fapte şi atitudini rolul preotului iese pe primul plan. Dacã în ascultarea mãrturisirii, el a exercitat rolul unui prieten înțelegător, amestecat cu acela al unui judecător şi medic care apreciazã natura şi ponderea gravitãții celor ce i se mãrturisesc, acum el exercitã mai ales rolul unui judecător dublat de al unui medic, care apreciazã mijloacele potrivite sã vindece slãbiciunile aflate. El e judecător nu ca sã rostească sentințe, ci ca sã aprecieze cu iubire pentru penitent şi cu pricepere de medic sufletesc mijloacele potrivite pentru vindecarea lui. Lucrarea de judecător e o simplã lucrare de apreciere pusã în slujba celei de medic. Preotul dã "canonul", sau "epitimia", adicã aplicã canoanele prevãzute pentru diferitele pãcate. Acestea nu au ca scop pedepsirea, ci vindecarea penitentului. Necesitatea preotului e pusã în evidențã, în aceastã fazã, prin faptul cã penitentul nu-şi poate fixa el însuşi mijloacele de tãmãduire şi nu i le poate da nici alt semen al sãu, cu suficientã autoritate, pentru a-l face sã le împlinească. Ele trebuie sã i se dea în numele Domnului, reprezentat de o persoanã deosebitã de el, care are autoritatea de a fi aleasã de Hristos şi de a indica mijloacele corespunzãtoare voii lui Hristos. Penitentul însuşi sau oricare alt om poate fi sau prea îngãduitor, sau prea sever în mijloacele ce le recomandã. Duhovnicului i se cere sã fie în stare, prin citiri de cãrți duhovniceşti, prin urmãrirea diferitelor procese sufleteşti, prin experiențã, nu numai sã dea cu o anumitã siguranțã sfaturile cele mai eficiente, ci şi sã le argumenteze în fața penitentului, ca acesta sã se lase convins sã le urmeze.

Tradiția Bisericii nu cunoaşte pãcate neiertabile. Expresia Mântuitorului "cãrora le veți ierta pãcatele" are un înțeles general, iar Sfinții Pãrinți şi mai ales Herma, Origen şi Augustin considerã cã prin aceastã Tainã se iartã toate pãcatele. Apostolul Pavel iartã pe incestuosul din Corint (1 Cor. 5, 1-5; 2 Cor. 2, 7), supunându-l în prealabil unei epitimii, iar Apostolul Ioan aduce la pocãințã şi întoarcere pe un tânãr care devenise cãpitan de hoți şi sãvârşea tot felul de nelegiuiri. Dupã mãrturia lui Irineu, au fost primite la mãrturisire publicã unele femei care au fost seduse la necinste de gnosticul Marcu, iar Dionisie al Corintului declarã cã toți cei ce se reîntorc dupã orice greşealã sau din orice erezie trebuie sã fie primiți.

Biserica a condamnat pe montanişti, care îi contestau dreptul sã ierte uciderea, desfrânarea şi idolatria, pe novațieni, care considerau neiertabile nu numai pãcatele amintite, ci şi toate pãcatele grele, ba, dupã unii istorici, chiar şi pe cele uşoare. De asemenea a condamnat pe donatişti, care afirmau cã nu trebuie primiți trãdãtorii (traditores), din timpul persecuțiilor. Dacã în Evanghelia dupã Matei (12, 31-32), se spune cã blasfemia împotriva Duhului Sfânt nu se va ierta niciodatã, sau în Epistola întâi a lui Ioan (5, 16) se deosebesc pãcatele în cele spre moarte şi cele nu spre moarte, cele dintâi trebuie înțelese ca învârtoşãri ale celor ce nu vor sã se cãiascã pentru pãcatele lor. În Epistola cãtre Evrei (6, 4-10 şi 10, 26-29) se spun cuvinte aspre despre cei ce, cunoscând pe Hristos şi având harul Lui prin Botez, au cãzut de tot de la Hristos; deci se afirmã greutatea acelora de a se reînnoi, odatã ce s-au obişnuit de a nu lua în serios pe Hristos ("Au cãlcat în picioare pe Fiul lui Dumnezeu", 10, 29). Dar putința iertãrii e totuşi admisã, cãci tot în Epistola cãtre Evrei (6, 12), se recunoaşte putința unei anumite zãbave în împlinirea voii lui Hristos.

Dar deşi prin Taina aceasta se iartã toate pãcatele, primirea la Sfânta Împãrtãşanie este amânatã în cazul pãcatelor grele, acolo unde nu se vede o cãințã pe mãsura greutãții tor şi înainte ca penitentul sã fi arãtat prin fapte aceastã cãințã şi sã fi cãutat sã-şi vindece slãbiciunile create de pe urma acestor pãcate, care vor fi pricina repetãrii lor. Obligația de a nu mai sãvârşi pãcatele grele mãrturisite trebuie demonstratã prin atitudini şi fapte contrare lor, care constau şi din anumite reparații. Preotul le cere acestea pe baza cuvintelor Mântuitorului, Care declarã cã nu e suficient sã fãgãduiascã cineva lui Dumnezeu cã va trãi de aci înainte viața ca un dar închinat Lui, ci, dupã ce face aceastã promisiune, sã se ducã şi sã se împace cu pârâşul sãu (Mt. 5, 23-25). De aceea Biserica a stabilit încã de timpuriu o vreme de pocãințã prin fapte de reținere şi de vindecare a urmãrilor pentru unele pãcate grele ca omuciderea (inclusiv avortul), desfrânarea celor necãsãtoriți, adulterul, apostazia şi erezia, grave rãpiri de bunuri strãine în diferite forme fãțişe şi violente, sau ascunse şi viclene (furt, înşelare negustoreascã, cãmãtãreascã, exploatare a celor mai slabi etc.).

Duhovnicul nu poate decât dezlega pe penitent, sau constata cã încã nu poate fi dezlegat, pânã nu se dezleagã şi el însuşi interior de legãturile pãcatului, pânã nu s-a deschis el însuşi putinței de comunicare între el şi Bisericã, între el şi Hristos. Acesta e şi un act de credințã deplinã în Hristos şi în Bisericã. De aceea, ca şi la Botez, ca şi la Euharistie, penitentul este întrebat şi el de credința sa, cãci nu poate fi primit nici la Euharistie, nici la Pocãința necesarã în prealabil, cineva din afarã de Bisericã.

În lumina acestui fapt se înțelege de ce Biserica Ortodoxă nu poate accepta intercomuniunea. Euharistia este nu numai împărtăşirea de trupul lui Hristos, ci, în special, şi aducerea jertfei în comun de către cei ce se împărtăşesc. Dar aceasta înseamnă şi aducerea lor înşişi ca jertfă în Hristos. Pentru aceasta trebuie să se identifice total cu Hristos şi întreolaltă în credință. De aceea înainte de aducerea jertfei comunitatea mărturiseşte credința într-un gând, şi pe baza aceasta îşi manifestă unirea în iubire. Iar după Crez preotul spune: "Harul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu Tatăl şi împărtăşirea Sfântului Duh să fie cu voi, cu toți". Cei ce aduc jertfă sunt deja în comuniunea de credință şi deci în comuniunea Sfântului Duh, pe baza comuniunii în credință. Penitentul trebuie să fie şi el restabilit în această comuniune ca să poată să ia parte la aducerea jertfei lui Hristos şi să se împărtăşească de ea. Iar comunitatea constată şi ea că respectivul s-a aşezat el însuşi în afară de comuniunea cu ea şi acceptă această situație cu durere, până ce respectivul nu dă din partea lui dovezi că s-a rupt de acele păcate în mod statornic şi prin aceasta a restabilit interior comuniunea cu El. Ea se apără în felul acesta de efectele de descompunere pe care le poate avea acest agent de destrămare a unității ei asupra ei. Astfel, şi duhovnicul cere penitentului să împlinească unele fapte prin care să restabilească acordul de credință şi de viețuire morală cu comunitatea bisericească. Această "disciplină penitențială" a stabilit-o Biserica pe baza locurilor amintite din Noul Testament, sau pe baza locului şi mai clar din 1 Cor. 5, 9-12: "V-am scris în epistola mea să nu vă amestecați cu desfrânații. Dar nu - în întregime - cu desfrânații acestei lumi, sau cu agonisitorii lacomi, sau cu jefuitorii, sau cu slujitorii idolilor, căci altfel ar trebui să ieşiți afară din lume. Ci eu v-am scris să nu aveți amestec cu vreunul care, frate fiind cu numele, este desfrânat, sau zgârcit, sau închinător la idoli, sau bețiv, sau răpitor. Cu unul ca acesta nici să nu şedeți la masă. Căci ce am eu să judec pe cei din afară? Însă pe cel dinăuntru oare nu-l judecați voi?" Preotul deci lucrează în Taina Pocăinței şi în numele comunității, care-şi dă asentimentul implicit, ca la toate actele lui.

Rolul mijloacelor recomandate de preot pentru vindecarea celor cu păcate grele se arată nu numai în faptul că ele sunt adaptate mărimii şi felului păcatelor, situației şi capacității fiecărui penitent, ci în faptul că ele pot fi scurtate atunci când preotul observă la el o râvnă deosebită de a se rupe interior de obişnuința păcătoasă, sau când e amenințat de o moarte apropiată. Sfântul Vasile cel Mare prevedea o depărtare de la Euharistie timp de 7 ani pentru desfrânații necăsătoriți, de 15 ani pentru adulter, de 20 de ani pentru ucigaşi. Canonul trulan 102 cere ca aplicarea riguroasă a vechilor canoane să se facă numai în cazuri extreme: "Cei ce au luat de la Dumnezeu puterea de a lega şi dezlega trebuie să privească la calitatea păcatului şi la promptitudinea spre îndreptare a celui ce a păcătuit şi aşa să aplice doctoria acomodată bolii, ca nu cumva să dea greş în mântuirea bolnavului. Căci boala păcatului nu e simplă, ci variată şi de multe feluri şi odrăsleşte multe mlădițe vătămătoare, din care răul se întinde mult şi înaintează departe, până ce pune stavilă puterii tămăduitoare. De aceea cel ce are ştiința medicală a Duhului, mai întâi trebuie să cerceteze dispoziția celui ce a păcătuit şi să vadă de tinde spre sănătate, sau, dimpotrivă, prin purtările lui îşi stârneşte boala împotriva lui; şi cum îşi duce viața în acest timp (al pocăinței, n.n.), şi de nu lucrează împotriva medicului, şi de nu cumva măreşte boala prin aplicarea doctoriilor. ªi aşa, să măsoare mila după vrednicie. Căci toată grija lui Dumnezeu şi a celui ce mânuieşte puterea de păstor este să readucă oaia cea rătăcită, iar pe cea muşcată de şarpe să o vindece şi nici să n-o împingă în prăpastia deznădejdii, nici să nu slobozească frâul spre o slăbire şi o nesocotire a purtărilor. Ci în tot modul, fie prin doctorii aspre şi dureroase, fie prin altele mai dulci şi mai blânde, să stea împotriva patimii şi să lupte pentru cicatrizarea rănii, probând roadele păcatului şi călăuzind cu înțelepciune pe omul chemat la strălucirea de sus. Căci amândouă trebuie să le ştim noi: şi cele ale rigurozității, şi cele ale compătimirii.

Părinții ulteriori au procedat la scurtări importante ale timpului de oprire de la Sfânta Împărtăşanie. Aşa "Teodor Studitul nu cunoaşte epitimii ce se prelungesc mai mult de 3 ani şi numai față de păcătoşii ce nu se pocăiesc găseşte necesar să se observe vechile canoane severe (anume, ale Sfântului Vasile cel Mare)". Ioan Postitorul, care după unii este patriarhul Constantinopolei (la sfârşitul sec. VI), după alții, un ieromonah din sec. XI112, reduce epitimiile pentru păcatele desfrâului la cei sub 30 de ani, până la 2 sau 3 ani, iar la cei peste 30 de ani, până la 3 sau 4 ani113. Dar dacă păcatele acestea sau săvârşit după fire, şi nu contra firii, epitimiile pot fi scurtate până la un an sau chiar până la o jumătate de an, desigur dacă în timpul acesta penitentul se înfrânează de la păcatele amintite. Celor ce-şi țin păcatele, le ține şi duhovnicul. Dar uciderile, inclusiv avorturile şi incesturile, se canonisesc până la 12 sau 15 ani. Între epitimiile prevăzute de Nicodim Aghioritul sunt şi cele reparatorii. "Dacă femeia a lepădat pruncul, să-i dai canon (pe lângă celelalte ale lui Ioan Postitorul) să hrănească un prunc sărac, de are mijloace... Zi ucigaşului, o, duhovnice, că precum rânduiesc prea sfințitul patriarh Atanasie şi împăratul Andronic 1, Vlastares, slova F. cap. 8, trebuie să împartă averea

sa la fieştecare copil ce are, iar o parte să o dea celui omorât, adicã femeii aceluia şi copiilor săraci ce au rămas după acela. Iar de nu are (femeie şi copii), să o dea de pomană pentru sufletul celui ucis şi să se roage lui Dumnezeu din tot sufletul şi aşa să facă să tacă strigarea ce o face sângele celui ucis care cere asupra lui răsplătire".

Astăzi, când foarte mulţi se împărtăşesc destul de rar, oprirea de la Sfânta Împărtăşanie pentru un an, doi sau trei nu mai e simţită ca un canon eficient. Mai eficientă e recomandarea înfrânării de la păcatele mărturisite şi anumite reparaţii corespunzătoare. Prin faptul că scopul acestor recomandări este tămăduirea sufletească a penitentului şi ele pot fi scurtate sau prelungite după râvna cu care acesta le observă, sau după nepăsarea faţă de ele, urmează că duhovnicul trebuie să rămână într-o legătură sufletească cu el, sau într-o prietenie duhovnicească, care ea însăşi îi poate fi aceluia de mare folos. Mai trebuie menţionat că eficienţa recomandărilor date de duhovnic atârnă în mare măsură de trăirea duhovnicului însuşi în conformitate cu ele. El nu va avea autoritatea să cearã penitentului înfrânări pe care el însuşi nu le observă. De aceea se spune în sfaturile date duhovnicului în Euhologiu: "Cel ce ia asupra sa sarcina cea grea a duhovnicului, dator este să se facă chip şi pildă tuturor, cu înfrânarea, cu smerenia, cu lucrarea a tot felul de fapte bune, rugându-se în tot ceasul lui Dumnezeu ca să i se dea lui cuvântul înţelegerii şi al cunoştinţei, ca să poată îndrepta pe cei ce năzuiesc către dânsul. Mai întâi de toate dator este să postească întâi el însuşi miercurea şi vinerea peste tot anul, după cum porunceşte dumnezeiasca pravilă, ca pe temeiul faptelor bune ce le are el să poată porunci şi altora să le facă. Fiindcă de va fi el însuşi fără învăţătură şi neînfrânat şi iubitor de dezmierdări, cum va putea învăţa pe alţii faptele cele bune? Sau oare cine va fi atât de nepriceput încât să-l poată asculta în cele ce zice el, văzându-l pe dânsul fără de rânduială; sau beţiv fiind el, cum poate să înveţe pe alţii să nu se îmbete?... Unul ca acela, cu pravila se va pedepsi, ca un călcător de dumnezeieşti canoane. Pentru că nu s-a păgubit numai pe sine, ci şi pe toţi câţi s-au mărturisit la el. Căci sunt nemărturisiţi şi toate câte a legat şi a dezlegat sunt nedezlegate", după unele canoane ale Sinodului din Cartagina.

c. Dezlegarea datã prin preot penitentului.

Faza a treia şi ultima a Tainei este dezlegarea de păcate rostită de duhovnic. Acesta roagă pe Hristos să-l dezlege pe penitent, apoi adaugă şi dezlegarea sa. Aceasta aratã că cel ce iartă de fapt pe penitent în acel moment este Hristos; dar rugăciunea duhovnicului este aceea care aduce efectiv iertarea din partea lui Hristos. Venirea iertării prin rugăciunea preotului aratã în acelaşi timp poziţia smeritã a preotului, dar şi necesitatea lui, ca rugător, pentru producerea iertării. Dezlegarea preotului, care se adaugă, este ca un fel de constatare a iertării date de Hristos, prin rugăciunea lui ca reprezentant autorizat al Bisericii şi ca organ văzut prin care Hristos săvârşeşte Taina. În Taina aceasta nu există o altă materie decât mâna şi epitrahilul preotului aşezat pe capul penitentului, ca semn al trimiterii preotului de către Hristos şi de către Biserică şi al răspunderii aşezate pe umerii lui. Prin trupul şi prin veşmântul lui liturgic vine harul lui Hristos asupra penitentului, cum curgea prin trupul şi prin veşmintele Domnului în cei ce îi cereau ajutorul cu credinţă. În fond tot prin mâna preotului vine harul în fiinţa primitorului şi în alte Taine printr-o materie.

Dar – dată fiind întrepătrunderea spiritualã deosebită dintre duhovnic şi penitent în această Tainã, întrepătrundere în care e prezent Hristos însuşi, în cursul mărturisirii penitentului şi a sfătuirii lui de către preot – s-ar putea considera că această întâlnire intimă este materia prin care lucrează Duhul Sfânt în această Tainã, ca Duhul comuniunii, ca Duhul care uneşte pe cei doi întrunul, sădindu-Se ca un singur Duh în ei, datoritã deschiderii pline de căldurã a fiecăruia din cei doi, către celălalt. Mâna şi epitrahilul preotului aşezate pe capul penitentului ar putea fi expresia şi încoronarea văzutã a acestei comuniuni spirituale care s-a realizat între ei, comuniune în care preotul este organul prin care vine Duhul lui Hristos, iar penitentul, cel în care pătrunde Duhul lui Hristos. Taina în general se aratã şi aci ca unitatea formatã de doi sau de mai mulţi în Hristos. Tainã este şi unitatea celor doi în căsătorie prin Duhul Sfânt chemat de preot. Căci numai în Dumnezeu cele multe pot fi una. P. Florensky, explicând cuvintele Domnului: "Căci unde sunt adunaţi doi sau trei în numele Domnului, acolo sunt şi Eu între ei" (Mt. 18, 19-20), zice: "Doi" nu sunt "unul şi celălalt", ci ceva cu mult mai înalt după esenţă, ceva cu mult mai însemnat şi mai puternic după esenţă. Aceasta e o nouă unitate a chimiei Duhului, căci "unul şi celălalt" se preschimbă calitativ şi alcătuiesc un "al treilea". În această nouă calitate superioarã ei cunosc printr-o experienţă tainele împărăţiei cerurilor, tainele iubirii care

uneşte. Datoritã acestui fapt, ei pot lega şi dezlega. “Cunoştinţa tainelor sau în special puterea de a lega şi dezlega este şi rugãciunea comunã a celor doi, care au devenit una pe pãmânt, adicã s-au umilit desãvârşit unul în faţa celuilalt şi au depãşit contradicţiile, gândurile şi sentimentele contrare pânã la unitate de fiinţã întreolaltã. O astfel de cerere comunã este totdeauna împlinitã, spune Mântuitorul. De ce aceasta? Pentru cã adunarea a doi sau trei în numele lui Hristos înseamnã împreunã-intrarea oamenilor în tainica atmosferã spiritualã din preajma lui Hristos, participare la puterea Lui haricã; aceasta îi preface într-o nouã esenţã spiritualã, fãcându-i din douã pãrticele ale trupului lui Hristos o întrupare vie a Bisericii. Este de înţeles deci cã acolo îndatã e şi Hristos “în mijlocul lor”. E în mijlocul lor ca sufletul în fiecare membru al trupului însufleţit de El”. E de precizat cã întâlnirea preotului şi a penitentului a devenit o întâlnire în numele Domnului, pentru cã penitentul îl recunoaşte pe preot ca organ vãzut al lui Hristos; prin aceasta acordul între ei în Hristos e uşurat de prezenţa preotului. De aceea, deşi la rugãciunea de iertare participã şi penitentul din poziţia lui care are lipsã de iertare, rugãciunea lor se unificã în rugãciunea preotului şi prin aceasta se împlineşte ca rugãciune a preotului cu care e de acord şi penitentul. În poziţia preotului ca punct de convergenţã se manifestã primatul lui Hristos în acest acord. Acest primat se manifestã şi în faptul cã iertarea se dã prin declaraţia de dezlegare a preotului însoţitã de punerea mâinii şi a epitrahilului pe capul penitentului.

TDS 2, pag. 243 – 254

1. Definiţia

Pocăinţa este Taina în care Dumnezeu iartă, prin duhovnic, păcatele creştinilor care se căiesc sincer şi se mărturisesc înaintea preotului. Pocăinţa este virtute şi Taină. Ca virtute o găsim la toate popoarele, dar ca Taină ea e specifică numai creştinismului. În Vechiul Testament era o mărturisire publică şi alta particulară. Pe cea publică o făcea arhiereul în ziua expierii, pe cea particulară şi-o făcea păcătosul lui însuşi, cum au făcut, de exemplu, David şi Manase. În creştinism mărturisirea păcatelor se face în faţa preotului duhovnic.

2. Numirile

Taina aceasta are diferite numiri. Se numeşte pocăinţă, pentru că cel ce o primeşte trebuie să regrete, în mod sincer, păcatele; penitenţă, derivat după unii de la poenarn tenere, ce înseamnă actul prin care omul se pedepseşte pentru păcatele săvârşite, iar după alţii, din paene, paenitus, o durere a inimii pentru păcatele săvârşite; mărturisire sau spovedanie463, întrucât creştinul îşi mărturiseşte păcatele în faţa preotului; al doilea Botez, pentru că prin ea se spală păcatele întocmai aşa ca prin Taina Botezului; iertare; dezlegare (veniam), pentru că prin ea se iartă, se dezleagă păcătosul de legătura păcatelor; împăcare , pentru că ne împacă cu Dumnezeu; scândură (punte de scăpare după naufragiu), pentru că ne oferă posibilitatea de a trece din starea de păcat în cea de virtute etc.

3. Instituirea dumnezeiască

a) Taina pocăinţei a fost instituită de Mântuitorul pentru curăţirea sufletelor de păcate, pentru ca oamenii să-şi poată redobândi sănătatea spirituală şi odată cu aceasta şi comuniunea cu Dumnezeu. Puterea de a ierta păcatele nu a păstrat-o însă numai pentru Sine, ci a promis-o şi apoi a dat-o şi Sfinţilor Apostoli şi urmaşilor lor. Promisiunea aceasta o realizează, după învierea Sa din morţi, când a suflat asupra Sfinţilor Apostoli şi le-a zis: „Luaţi Duh Sfânt; cărora veţi ierta păcatele le vor fi iertate; cărora le veţi ţine, vor fi ţinute" (In 20, 22-23).

Sf. Scriptură ne arată că Sf. Apostoli au exercitat adeseori puterea judecăţii spirituale, primită de la Domnul. Pe când era Sf. Ap. Pavel în Efes, „mulţi dintre cei ce crezuseră veneau şi se mărturiseau şi spuneau faptele lor" (FA 19,18). Şi desigur că la Taina Pocăinţei se

gândeşte şi Sf. Ap. Ioan când zice: „Dacă mărturisim păcatele noastre, El este credincios şi drept ca să ne ierte păcatele şi să ne curățească pe noi de toată strâmbătatea" (In 1, 9).

b) Puterea dată Sfinților Apostoli şi urmaşilor lor, de a ierta păcatele, nu este limitată. Ea se extinde asupra tuturor păcatelor, fără excepție. Aceasta rezultă din spusele Domnului: „Oricâte veți lega pe pământ vor fi legate şi în cer şi oricâte veți dezlega pe pământ vor fi dezlegate şi în cer" (Mt 18,18).

Învățătura despre posibilitatea iertării tuturor păcatelor a existat totdeauna în Biserica creştină. Cei ce au învățat altfel, cum au fost de exemplu montaniştii, novațienii şi donatiştii, au fost condamnați. Aceştia recunoşteau Pocăința ca Taină; dar susțineau că prin ea nu se pot ierta păcatele grele. Montaniştii ziceau că nu se pot ierta: apostazia, omuciderea şi desfrâul. Novațienii mergeau mai departe şi susțineau că Biserica nu poate ierta nici un păcat greu, iar donatiştii refuzau să ierte pe cei ce au fost trădători în timpul persecuțiilor.

c) Protestanții nu recunosc că Domnul a instituit Pocăința ca Taină. în această categorie se numără şi Wiclif (1387), care spune că „dacă omul se căieşte de ajuns, orice mărturisire exterioară este superfluă şi inutilă". Luther (1546) nu a avut o linie dreaptă în privința Tainei Pocăinței. Uneori o numără între Taine, iar alteori îi neagă acest caracter. Calvin (1564) e şi mai categoric. După el, Pocăința nu este altceva decât aducerea aminte de credința mărturisită Ia Botez şi această aducere aminte are ca urmare iertarea păcatelor .

4. Partea văzută

Partea văzută a Pocăinței o constituie: a) căința sau părerea de rău, b) hotărârea de a nu mai păcătui, c) mărturisirea propriu zisă şi d) dezlegarea. Fără acestea nu există Pocăință şi nici iertare de păcate.

a) **Căința este părerea de rău** sau regretul pentru păcatele săvârşite. Este o durere a sufletului şi ura față de păcat. Ea se referă la păcatele săvârşite în trecut, iar în ce priveşte păcatele viitoare, căința se transformă în hotărârea de a nu mai păcătui. Sf. Ioan Hrisostom scrie: „Dacă lacrimile lui Petru au putut şterge un păcat aşa de mare (al întreitei lepădări), cum să nu le ştergeți şi voi pe ale voastre, prin lacrimile voastre? Căci lepădarea de Domnul nu este ceva neînsemnat, ci dimpotrivă foarte însemnat şi totuşi lacrimile l-au şters. Plângeți, dar, şi voi pentru păcatele voastre, dar nu faceți aceasta numai de ochii lumii. Plângeți amar, cum a făcut Petru. Vărsați şiroaie de lacrimi din adâncul inimii, ca Domnul să se milostivească spre voi şi să vă dea iertare" (Cuvânt III despre Pocăință).

b) **Hotărârea de a nu mai păcătui** este al doilea moment al mărturisirii. Ea este îmbinată în mod natural cu căința, deoarece cel ce simte un regret pentru păcatul făcut, înseamnă că ar fi dorit să nu-1 fi săvârşit. Prin aceasta el se simte îndemnat să nu-1 mai facă în viitor.

c) **Mărturisirea păcatelor înaintea duhovnicului** este atât o necesitate psihologică, atunci când omul e pătruns de căință perfectă, cât şi o poruncă dumnezeiască. Ființa omenească este astfel alcătuită, încât simte nevoia, de a-şi manifesta sentimentele şi gândurile; de a-şi exterioriza bucuria sau necazul precum şi toate cugetele ce o frământă. Acestei reguli nu i se poate sustrage nimeni. Drept aceea şi în cazul când sufletul omenesc se simte dezechilibrat prin păcate, el caută să-şi regăsească echilibrul prin mărturisire, aceasta fiind singura cale ce-i dă tihnă.

La început mărturisirea se făcea uneori înaintea preotului în public, în faţa comunităţii, iar din sec. IV încoace ea se face în secret, fiind de faţă numai preotul şi penitentul. In Biserica romano-catolică avem mărturisirea auriculară, adică mărturisirea la urechea preotului, fără ca acesta să vadă pe penitent sau penitentul, pe preot. Aceasta este o slăbire a mărturisirii, ca act de călcare peste mândrie. Biserica noastră nu aprobă acest mod de mărturisire, întrucât el slăbeşte încrederea şi comuniunea dintre penitent şi duhovnic şi ia, în bună parte, posibilitatea duhovnicului de a exercita o influenţă mai mare asupra penitentului. Ea abstractizează Taina.

Mărturisirea trebuie să fie **deplină**, adică trebuie să cuprindă toate păcatele săvârşite după Botez sau de la ultima mărturisire. Păcatele uşoare ajunge dacă sunt mărturisite în general, dar cele grele trebuie mărturisite fiecare în parte. Păcatele mărturisite o dată şi iertate nu mai trebuie mărturisite a doua oară. O mărturisire nouă a acestora este nu numai inutilă, ci şi lipsită de evlavie, deoarece cel ce o face se îndoieşte de efectele Tainei Pocăinţei.

d) **Dezlegarea** este al patrulea element al pocăinţei. Pe aceasta o rosteşte preotul după ce a ascultat mărturisirea penitentului. Deci dezlegarea poate fi luată numai oral, nu şi în scris, şi numai penitentului care e prezent. Ea este următoarea: „Domnul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos cu darul şi cu îndurările iubirii Sale de oameni să te ierte pe tine, fiule (N), şi să-ţi lase toate păcatele. Şi eu, nevrednicul preot şi duhovnic, cu puterea ce-mi este dată, te iert şi te dezleg de toate păcatele tale, în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, Amin".

5. Partea nevăzută

Partea nevăzută o constituie: a) Iertarea păcatelor. Odată cu această iertare, creştinul redobândeşte starea de nevinovăţie pe care a primit-o la Botez. Acest efect îl arată Domnul când zice: „Cărora veţi ierta păcatele, le vor fi iertate" (In 20, 23).

Restabilirea comuniunii omului cu Dumnezeu. în clipa în care credinciosul a primit Harul iertării, în acea clipă el scapă de robia păcatului şi intră în comuniune cu Dumnezeu, aşa după cum şi Fiul rătăcit a intrat în comuniune cu tatăl său din clipa în care acesta l-a iertat (Lc 15,17-24).

Eliberarea de orice pedeapsă pentru păcat şi prin aceasta dobândirea speranţei vieţii veşnice. Aceasta se vede, între altele, din înseşi cuvintele Domnului, rostite către tâlhar: „Astăzi vei fi cu Mine în rai" (Lc 23, 43). Ceea ce înseamnă că, după ce i s-au iertat păcatele, el nu mai avea să sufere nici o pedeapsă, prin care ar fi trebuit să dea satisfacţie lui Dumnezeu. Din acest punct de vedere există o deosebire între învăţătura Bisericii noastre şi aceea a celei romano-catolice. După doctrina romano-catolică, păcatele atrag după ele pedepse veşnice şi temporale. Prin Pocăinţă se iartă omului păcatul şi pedeapsa veşnică, dar nu i se iartă totdeauna şi pedeapsa temporală. Aceasta trebuie ispăşită de om, fie în viaţa pământească, fie în viaţa de dincolo, în purgatoriu. Liniştirea conştiinţei este un alt efect al mărturisirii; ea se obţine întrucât prin Pocăinţă se elimină din suflet păcatul care tulbură pe om.

6. Săvârşitorul

Săvârşitorul Tainei Pocăinţei este episcopul şi preotul. Aceasta rezultă din cuvintele instituirii Tainei, prin care Domnul a dat numai Sfinţilor Apostoli şi urmaşilor lor puterea de a lega şi dezlega.

Puterea preotului de a dezlega nu se pierde nici în cazul când el e pătat cu păcate grele. Valdenzii însă şi Hus învăţau că Taina Pocăinţei săvârşită de un preot păcătos nu e valabilă. Şi tot ei susţineau, mai departe, că un mirean aflat în stare harică, poate dezlega, în mod valid, păcatele.

7. Primitorul

Primitorul Pocăinței este orice creştin ortodox (Mărt. Ort., 1,113) care ştie că are păcate şi vrea să se curățească de ele. Este de la sine înțeles că primitorul trebuie să aibă o anumită vârstă ca să-şi poată da seama de ce e bine şi de ce e rău. Pravila Târgovişteană zice în această privință (cap. 321) că băieții să se spovedească de la 14 ani, iar fetele de la 12 ani. în cap. 324 spune însă că dacă sunt şi mai repede dezvoltați la minte, atunci se pot spovedi şi înainte de această vârstă, deoarece „vei afla copii de 12 ani de vor avea minte mai multă decât omul cel ce este de 50 ani...".

8. Canonul sau epitimia

Canonul sau epitimia este o certare sau un medicament spiritual pe care îl impune duhovnicul unor penitenți pentru vindecarea lor de boala păcatului. Ca epitimii se dau: rugăciuni, milostenii, post, mătănii, cercetarea locurilor sfinte etc. (Mărt. Ort. I, 113). Ele trebuie să fie totdeauna potrivite cu păcatele săvârşite şi cu starea morală a penitentului. Exemplu: celui zgârcit i se va cere să facă acte de caritate, celui lacom i se va da epitimia să postească etc.

Epitimiile nu sunt pedepse propriu-zise, prin ele nu se urmăreşte satisfacerea dreptății dumnezeieşti, nu sunt o răzbunare a lui Dumnezeu față de om - aşa cum învață Biserica romano-catolică -, ci sunt pedepse medicinale şi mijloace pedagogice date pentru vindecarea fărădelegilor. Sf. Grigorie cel Mare scrie: „Nu se potriveşte pentru toți unul şi acelaşi sfat, pentru că nu toți sunt de acelaşi temperament; adesea pe unii îi vatămă ceea ce altora le e de folos. Pentru că şi cele mai multe plante care hrănesc pe unele animale, pe altele le ucid; un şuierat uşor, pe cai îi domoleşte, dar pe câini îi atâță şi o doctorie care uşurează o anumită boală, pe alta o agravează; pâinea care întăreşte viața celor tari, pe cea a copiilor mici o nimiceşte".

Din punct de vedere ortodox, epitimiile nu sunt nici parte esențială, nici parte întregitoare a Tainei Pocăinței. Îndreptarea se obține şi fără ele. Penitentul primeşte şi fără canon toate roadele binefăcătoare ale Tainei. Acestea nu sunt condiționate de epitimii. Condițiile absolut necesare pentru iertare sunt numai căința cu mărturisirea.

TTDE, pag. 185

Pocăința, Spovedania sau Mărturisirea păcatelor (instituire: In. 20, 22-23) este Taina iertării păcatelor săvârşite după Botez, de unde şi denumirile ei: înnoirea Botezului, împăcarea cu Biserica văzută, făgăduința pentru a doua viață creştină. într-adevăr, creştinul beneficiază nu numai de Tainele de inițiere spre iertarea păcatului strămoşesc, ci şi de posibilitatea „înnoirii" Botezului, de etape de ridicare prin pocăință atunci când a căzut. De aici necesitatea Pocăinței şi a Spovedaniei pentru toți cei care au păcătuit după Botez (I In. 1, 9). „Dacă zicem că nu avem păcat, ne înşelăm singuri şi adevărul nu este în noi" (I In. 1, 8).

„Pocăința sau harul cel de al doilea, dacă vrem, poate să ne ridice fărăşi la frumusețea străveche. Dacă nu putem să rămânem cum am fost botezați, atunci numai curăția, câştigată prin ostenelile şi prin durerile pocăinței, poate să readucă sufletul la frumusețea originară" (Petru Damaschin, „învățături duhovniceşti", I, II, 1, Filocalia, V, p. 40, 192). Rugăciunea penitentului este: „Am păcătuit ca un om, iartă-mă ca un Dumnezeu". Răspunsul lui Dumnezeu este: „Spune tu întâi păcatele tale, ca să te îndreptezi".

Taina are mai multe elemente esențiale:

Recapitularea sau înnoirea mărturisirii de credință făcută de penitent la Botezul său: „ Cred în Unul Dumnezeu-Tatăl. Cred în una sfântă, sobornicească şi apostolică Biserică... Cred şi mărturisesc un sfânt Botez...";

Conştiința stării de păcat şi hotărârea de a pune un început nou, de a schimba viața (prin „înnoirea minții" (Rom. 12, 2) inspirate de iubirea față de Dumnezeu. Creştinii au modele de căință pentru păcate, atât în Vechiul Testament (Dan. 10, 10, unde se vorbeşte de căderea în genunchi pe mâini în fața lui Dumnezeu şi de rugăciunea lui Mânase - 2 Cronici 33, 12-18), cât şi în Noul Testament: smerenia vameşului în raport cu bogatul (Lc. 18, 14), întoarcerea la casa părintească a fiului plecat: „ Tată, greşit-am cerului şi față de Tine; nu mai sunt vrednic să mă numesc fiul tău" (Lc. 15, 18-19);

Pomenirea păcatelor grave şi mărturisirea lor, pe nume, deoarece creştinul se află în captivitatea lor. Aceasta se făcea, în trecut, în mod public, în mijlocul Bisericii, ceea ce arăta că Spovedania este un act de împăcare cu comunitatea. Mărturisirea este totdeauna necesară, dar, mai ales, în cazul păcatelor grave şi după o lungă separare nejustificată de comunitatea liturgică. Mărturisirea individuală şi deplină a păcatelor grave (Biserica nu admite mărturisirea colectivă şi dezlegarea sacramentală generală, decât în situații excepționale) este urmată de rugăciunea de dezlegare sau de iertare a păcatelor care este formulată de preot în numele lui Hristos, Singurul care are puterea de a lega şi dezlega (Mc. 2, 7, 10; In. 20, 21-23), dar şi în numele comunității: „Domnul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos, cu harul şi cu iubirea Sa de oameni, să-ți ierte ție fiule/fiică (N) toate păcatele tale ". Noul Testament dă un mare exemplu: unul din condamnații răstigniți împreună cu Hristos a zis: „Pomeneşte-mă, Doamne, când vei veni în împărăția Ta". Iisus i-a răspuns: „Adevărat grăiesc fie, astăzi vei fi cu Mine în rai" (Lc. 23, 42-43);

Prin dezlegarea sacramentală se iartă pedeapsa cuvenită păcatelor mărturisite, pentru care există „pocăință de faptele moarte" (Evr. 6, 1). De aceea, canonul de pocăință (epitimia) nu e o compensație pentru păcate, o satisfacție legalistă. Singura formă de penitență cunoscută în Tradiție este reținerea pentru un timp de la Cuminecătură. Excluderea de la împărtăşanie nu înseamnă însă separarea de Biserică. Penitentul primeşte anafora (antidoron) în locul Euharistiei (Sfântul Ioan Postitorul, can. 33). Mai mult, celui ce se pocăieşte i se aplică totdeauna metoda iconomiei, a creditului pastoral, nu cea a acriviei, a verdictului aspru (Sinodul trulan, Can. 102). Spovedania are un caracter terapeutic: „Iată, te-ai făcut sănătos: de acum să nu mai păcătuieşti"(m. 5, 14).

Subiectul 4: Taina Hirotoniei sau a Preoției

TDO 3, pag. 149 – 183

1. Deosebirea Hirotoniei de celelalte Taine

În fiecare Taină Hristos Se dăruieşte printr-o lucrare a Sa celor ce cred în El, iar în Taina Euharistiei Se dăruieşte cu însuşi trupul şi sângele Său. Dar fiind nevăzut şi voind să ne dăruiască totuşi acestea, adică trupul şi sângele Său, în chip văzut, trebuie să Se dăruiască prin persoane văzute. Pe aceste persoane le alege şi le sfinţeşte El însuşi prin Taina Hirotoniei. Astfel, dacă în celelalte Taine Hristos e primit ca Cel ce Se dăruieşte prin preot, în Taina Hirotoniei Se leagă ca subiect ce ni Se dăruieşte în chip nevăzut de o persoană umană, pe care consacrând-o ca preot sau episcop, face văzută dăruirea ba către noi prin celelalte Taine. Dacă celelalte Taine reprezintă mijloacele văzute prin care preotul ne mijloceşte o putere din cele date nouă de Hristos, sau însuşi trupul şi sângele Lui, preoția califică însăşi persoana văzută care împlineşte aceste mijloace, prin care Hristos dăruieşte puterile Sale sau trupul şi sângele Său prin acele Taine.

Dacă Hristos ni S-ar dărui în mod văzut, sau n-ar fi persoană, n-ar avea nevoie de o persoană care să împlinească actele văzute prin care ni Se dăruieşte. Dar dăruindu-Se în mod nevăzut, subiectul Său

cere un chip văzut al Său, sau un alt subiect ca chip văzut al Său, prin care să ni Se dăruiască. Taina, ca mijloc al unui har al lui Hristos, nu se poate efectua singură. Preotul, ca organ personal al Tainelor, implică caracterul personal al Dăruitorului nevăzut al puterilor lor.

Fără un subiect uman, care să-L reprezinte pe Hristos ca subiect în chip văzut, Hristos nu ne-ar putea împărtăşi ca persoană darurile Sale, sau nu S-ar putea dărui pe Sine însuşi în celelalte Taine, ca prin mijloace văzute. Dăruirea Sa nu s-ar putea face decât în mod nevăzut. Dar aceasta ne-ar menține fără ieşire în nesiguranță dacă Hristos ni S-a dăruit în mod real, sau suntem robii unor iluzii subiective; nu am avea trăirea lui Hristos ca subiect deosebit de noi în persoana preotului care ne întâmpină în numele Lui. în orice caz aceasta ar menține un individualism de nedepăşit care ar destrăma orice unitate de credință şi deci chiar scopul şi siguranța unei revelații reale, a unui fapt real al mântuirii în Hristos. De aceea, de preoție atârnă Biserica şi mântuirea în Hristos.

Preotul şi episcopul sunt organele Bisericii ca comunitate. Prin ei sunt primite celelalte Taine de credincioşi sau ei se alipesc simplu de Biserică prin Tainele săvârşite de preoți. Hirotonia îl face pe cel ce o primeşte reprezentant al Bisericii, săvârşitor al Tainelor prin care ea continuă să se mențină şi să se prelungească. Hirotonia e prin excelență Taina Bisericii, pe lângă faptul că e Taina care-L face pe Hristos trăit prin preoți, ca subiect deosebit de credincioşi. *Hirotonia e condiția celorlalte Taine, deşi ea nu-şi poate împlini menirea fără acelea.* La început a fost Hristos trimis ca Arhiereu, Care, devenind nevăzut, a lăsat pe Apostoli şi pe urmaşii lor ca arhierei văzuți, organe ale Lui.

Dar dacă preotul şi episcopul sunt organe văzute prin care Hristos însuşi ca subiect împărtăşeşte celor ce cred darurile Sale şi pe Sine însuşi, evident că ei nu-şi pot lua de la ei înşişi această calitate de organe ale lui Hristos ca dăruitor al puterilor Lui. nici comunitatea creştină nu poate impune lui Hristos aceste organe prin care să dăruiască El însuşi puterile Sale şi pe Sine însuşi. Dar actele de care depinde existenta ei însăşi fiind săvârşite de preot şi de episcop, Taina Hirotoniei, prin care aceştia sunt consacrați ca atare, este condiția prin care ea se prelungeşte şi se menține. Ei sunt plantați chiar prin hirotonia lor ca centre şi ca mijloace intermediare, vizibile ale harurilor prin care se susține ea, întrucât sunt organele lui Hristos, centrul şi izvorul ei invizibil. Dar hirotonia lor nu se face în afara comunității, ci în sânul ei, de către purtătorii autorizați ai ei, adică de către episcopii existenți şi dintre membrii ei. Şi ea dă garanție că aceştia îi sunt dați, prin aceia, de către Hristos. Căci ei sunt ridicați la această calitate printr-un act vizibil săvârşit prin episcopii ei existenți. Şi aşa, până la Apostoli. Duhul lui Hristos îi face preoți şi episcopi pe unii din membrii ei, prin mijlocirea episcopilor ei existenți, urmaşi ai Apostolilor, prin rugăciunea lor însoțită de rugăciunea Bisericii.

Dacă în planul creației omul a fost creat ca un subiect după chipul Logosului, ca partener al Lui, având să adune în sine rațiunile creației ca să le ofere Logosului, gândite de el, aşa cum le-a oferit Logosul ca dar şi conținut accesibil şi necesar spiritului omenesc, preotul şi episcopul sunt subiecte după chipul Logosului întrupat, devenit El însuşi prin întrupare Preotul deplin restaurat, având să slujească Acestuia în lucrarea Lui de readunare a oamenilor împrăştiați în Sine, prin împuternicirile preoțeşti sacramentale ce li se împărtăşesc, prin propovăduirea învățăturii Lui unificatoare, prin călăuzirea lor spre Logosul cel întrupat.

2. Preoția nevăzută a lui Hristos, izvorul preoției văzute din Biserică

Ca preotul să poată fi un chip personal al Cuvântului cel întrupat, trebuie ca Acesta însuşi să fie Preotul originar şi izvorul preoției. De fapt, însuşi Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut prin întrupare Preotul prin excelentă al creatiunii, al readucerii ei la Dumnezeu, al readunării oamenilor risipiți din unitatea lor primordială, în Dumnezeu. Oamenii, în starea de risipire şi de afirmare individualistă orgolioasă, nu pot fi toti preoți ai acestei lucrări. Făcându-Se om pentru realizarea acestei adunări, în care oamenii au suferit un eşec, Hristos e unicul Preot deplin, pentru că e unicul om care se poate dărui cu un devotament absolut Tatălui. El nu aşteaptă numai, ca înainte de întrupare, ca oamenii să se adune în El, în calitatea lor comună de preoți şi să adune şi creația, fiindcă oamenii n-au răspuns acestei aşteptări. El Se face omul deplin curat din puterea Ipostasului Său divin, deci *omul central,* singurul om care are intrare la Tatăl şi ne poate duce în Sine şi pe noi, singurul om unificator cu adevărat, căci nu S-a făcut om pentru Sine, închis într-un ipostas omenesc limitat, ci a luat natura omenească în Ipostasul larg deschis

întregii umanități. El S-a făcut prin aceasta singurul preot eficient, rămânând şi Dumnezeu, în care ca preot, deci ca om, adună pe oameni în mod efectiv. Numai prin aceasta poate reda viata veşnică oamenilor, ca viată din Dumnezeu. El rămâne prin aceasta Preot în veci, unicul Preot deplin, unicul om în care avem intrarea şi putința şederii lângă Tatăl. Şi pentru că este nevăzut în urma înălțării Sale, El, ca unicul Preot deplin, este izvorul întregii preoții văzute.

Misiunea aceasta de unic Preot deplin I-a dat-o lui Hristos Dumnezeu cel în Treime, şi Şi-a dat-o şi EI ca Dumnezeu, nu ca om. Căci ca om a primit-o. "S-a făcut deci Emanuel Arhiereu pentru noi şi prin El avem aducerea la Tatăl şi Dumnezeu şi ne-am reînnoit potrivit cu ceea ce eram la început". Ca Arhiereu ne aduce în Sine drept dar sau jertfă bineplăcută lui Dumnezeu. Căci aduce mai întâi umanitatea noastră asumată de El în mod curat. Dar unin-du-Se cu noi, ne curăteşte şi pe noi şi ne aduce, ca dar curat, lui Dumnezeu. "Când S-a făcut deci Hristos Arhiereul nostru şi am fost aduşi prin El în mod inteligibil (nu sensibil, *n.n.)* întru miros de bună mireasmă lui Dumnezeu şi Tatăl, atunci ne-am învrednicit şi de bunăvoința Lui din belşug şi am avut chezăşia sigură că moartea nu va mai avea putere asupra noastră". Nu va mai avea moartea putere, pentru că, aducându-ne lui Dumnezeu ca jertfe curate, ne umple de dumnezeirea Sa. Şi în unirea strânsă ce se realizează între noi şi Dumnezeu, avem izvorul vieții netrecătoare şi nesfârşite. Aşa cum Aaron şi Melchisedec - chipuri anticipate ale lui Hristos ca Arhiereu - nu şi-au luat preoția de la ei, tot aşa nici Hristos nu Şi-a luat-o de la El. Numai omul sfințit de Dumnezeu poate intra la Dumnezeu. Căci nesfințit, nu poate intra la Dumnezeu, iar sfințirea nu şi-o poate da el însuşi. Hristos ca om a fost sfințit de Dumnezeu, întrucât S-a făcut om curat prin inițiativa Cuvântului lui Dumnezeu şi prin lucrarea Duhului Sfânt, cu vrerea Tatălui.

"Căci e necesar să ştim că nici Fiul însuşi, Cuvântul lui Dumnezeu-Tatăl, nu s-ar putea spune că a fost Preot şi în treapta de Liturghisitor (de Slujitor), dacă nu s-ar înțelege că S-a făcut ca noi. Şi precum a fost numit *Apostol şi Prooroc* (Evr. 3, 1) pentru umanitatea Sa, aşa, şi Preot" (Evr. 5, 5-6). "Căci I-a trebuit chipul slujirii pentru a face lucrurile slujirii, deci chenoza". "Căci Cel ce este în chipul Tatălui şi deopotrivă cu El şi Căruia îi stau înainte Serafimii şi-I slujesc mii de mii de îngeri, fiindcă S-a umilit pe Sine, se spune când face aceasta că e şi Slujitor (Liturghisitor) al Sfintelor şi al cortului celui adevărat. Atunci S-a şi sfințit cu noi Cel ce este mai presus de toată zidirea... Deci Cel ce sfințeşte ca Dumnezeu, când S-a făcut om şi S-a sălăşluit între noi şi S-a făcut frate al nostru după umanitate, se spune că Se sfințeşte împreună cu noi. Deci trebuința de a sluji ca preot şi de a Se sfinți împreună cu noi ține de iconomia întrupării".

3. Preoția şi unitatea Bisericii

Precum Fiul lui Dumnezeu a venit în trup ca să ne deschidă în Sine intrarea la Tatăl şi este astfel unicul om în care ne unim cu Tatăl şi între noi, la fel El Se foloseşte de oameni în trup şi de câte un om pentru Fiecare comunitate de credincioşi pentru a ne ține uniți cu Sine. Iar acesta trebuie să se împărtăşească de sfințirea Lui, ca să se poată întinde prin el sfințirea Lui, ca putere unificatoare. Credincioşii trebuie să aibă în acest om luat dintre ei, cum a fost luată natura Sa omenească din noi, un organ ales de Sus ca mijloc al unificării lor cu Hristos pe care-L reprezintă. Prin preoți lucrează Hristos însuşi, ca Preotul unic propriu-zis, Ia unificarea văzută şi nevăzută a oamenilor în Sine. Având pe Hristos unicul Preot lucrând prin ei, toți preoții sunt organele văzute ale preoției Lui unice. Hristos nu a luat mâna omenească degeaba; dar nemailucrând prin mâna Sa în mod vizibil, mâna Sa e activă prin mâna celor prin care prelungeşte în planul văzut preoția Sa nevăzută. La fel, nemairostind prin gura Sa în mod văzut cuvintele Sale, le rosteşte nevăzut prin gura organelor văzute ale Preoției Sale. El lucrează prin mâna acestora întrucât ei fac toate gesturile sfințitoare şi spun toate cuvintele şi rugăciunile Lui şi către El cu conştiința că slujesc Lui sau cu El, şi, prin El, Tatălui. Trupul omenesc e important nu numai când se primesc Tainele prin el, ci şi când se săvârşesc, întrucât e activ prin el Duhul din trupul lui Hristos.

Sfințirea sau hirotonirea acestor oameni e tocmai actul prin care Hristos, sub o formă văzută, îi alege şi învesteşte pe aceştia ca organe prin care, când ei vor săvârşi actele sacramentale, El însuşi le va săvârşi nevăzut; iar când vor învăța şi păstori în numele Lui, El însuşi va învăța şi va păstori prin ei. Dar prin sfințire nu-i învredniceşte numai la aceasta, ci îi şi obligă. Aceasta înseamnă că-i învesteşte cu o

"harismă" sau cu un "dar", pentru a săvârşi cu seriozitate, cu răspundere şi ca o datorie aceste lucrări, pentru ca, ceea ce săvârşesc ei, să săvârşească însuşi Hristos prin ei.

Preoţii nu sunt numai chipuri văzute, dar de-sine-stătătoare, ale lui Hristos ca Preot, ci organe văzute ale Preoţiei Lui nevăzute. învăţătura pe care o comunică nu e a lor, prin mâna lor nu se comunică binecuvântarea lor şi harurile lor, ci ale lui Hristos. Deci ei n-au motive să se mândrească. Dar mâna lor şi gura lor nu se mişcă fără voia lor, ci cu voinţa lor de a le face slujitoare lui Hristos. Ei nu sunt instrumente pasive ale lui Hristos. Deci se învrednicesc şi ei de cinste. Dar se învrednicesc de o cinste cu atât mai mare, cu cât se pun mai deplin la dispoziţia lucrării lui Hristos prin ei. în râvna lor maximă se arată smerenia lor, sau viceversa. Adică conştiinţa că nu a lor este puterea, ci a lui Hristos. De aceea dacă Hristos ca Arhiereu e Slujitor, cu atât mai mult preoţii sunt slujitorii slujirii mântuitoare a lui Hristos. Ei nu dau de la ei nimic, decât slujirea. Dacă n-o dau pe aceasta din toată inima, nu numai că nu mai împlinesc lucrarea mântuitoare a lui Hristos, aşa cum trebuie, ci în mare parte împiedică împlinirea ei.

Dar Hristos exercită lucrarea Sa de Preot unic şi unificator nu numai prin faptul că în fiecare comunitate Preoţia Sa se exercită printr-un unic organ, ci şi prin faptul că aceste organe sunt aduse şi ele la unitate, într-un centru unic văzut al lor. Acesta este episcopul. Episcopul este reprezentantul deplin al lui Hristos, Arhiereul unic şi unificator. Fiecare episcop este capul unei Biserici locale, "capul plinătăţii lui Hristos". Căci Hristos îl învesteşte pe acesta nu numai cu harisma şi cu răspunderea săvârşirii Tainelor, săvârşite şi de preot, ci şi a Tainei Hirotoniei, pentru ca toţi preoţii să-şi aibă preoţia prin acesta şi să stea sub ascultarea lui. Dacă Hristos face prin sfinţire pe un preot organ şi chip văzut al Său în săvârşirea celorlalte Taine, pe episcop îl face organ şi chip văzut al Său şi în sfinţirea organelor văzute prin care săvârşeşte celelalte Taine.

De aceea, episcopul este prin excelenţă reprezentantul văzut al lui Hristos şi lucrează "în voia lui Hristos". De aceea, întrucât Biserica este în chip nevăzut în Hristos, ea este în chip văzut în episcop, organul Lui plenar: *"Episcopus in Ecclesia et Ecclesia in Episcopo".* "Fără episcop nu poate exista Biserica", pentru că fără el, Hristos nu are un organ şi un chip văzut prin care să hirotonească organele văzute ale săvârşirii celorlalte Taine, prin care adaugă membri noi la Biserică şi întreţine viaţa Bisericii, sau a trupului Său tainic, în unitate. Fără episcop, nu are organul prin care sfinţeşte organele personale ale tuturor Tainelor. Căci "unde se arată episcopul, acolo să fie mulţimea, precum unde este Iisus Hristos, acolo este şi Biserica universală. Fără episcop nu e îngăduit nici a boteza, nici a săvârşi Euharistia..., nimeni să nu facă ceva din cele ce aparţin Bisericii, fără episcop; aceea să se socotească Euharistie sigură, care e săvârşită de episcop sau de cel căruia îi permite el... E bine să se ştie de Dumnezeu şi de episcop". "Episcopul e chipul Tatălui". El deţine în chip văzut locul lui Hristos ca învăţător, preot şi păstor.

Rezumând aprecierile vechilor Părinţi despre episcop, Dositei al Ierusalimului zice: "Demnitatea episcopului este aşa de necesară în Biserică, încât fără ea nu poate fi şi nu se poate numi nici Biserică, nici creştin. Căci cel învrednicit să fie episcop, ca urmaş apostolic..., este icoana vie a lui Dumnezeu pe pământ... El este aşa de necesar în Biserică, pe cât e de necesară răsuflarea în om şi soarele în această lume sensibilă... Ceea ce e Dumnezeu în Biserica cerească a celor întâi născuţi, şi soarele în lume, aceea este fiecare arhiereu în Biserica locală". "El este izvorul Tainelor dumnezeieşti şi al darurilor prin Duhul Sfânt; el singur sfinţeşte Mirul, şi hirotoniile tuturor treptelor sunt ale Iui. El leagă şi dezleagă în ultima şi suprema instanţă..., el învaţă în primul rând Sfânta Evanghelie şi apără credinţa cea dreaptă".

Dar aceasta nu-1 scoate pe episcop din categoria slujitorului. Puterea ce se exercită prin el nu este a lui, ci a lui Hristos. El trebuie să fie copleşit mai mult decât orice om de faptul că,fiind prin sine om pieritor ca oricare altul, sau poate mai slab ca mulţi alţii, prin el se săvârşeşte cea mai deplină lucrare mântuitoare a lui Hristos. El trebuie să fie copleşit de răspunderea ce apasă pe umerii lui pentru Biserică; dar, în acelaşi timp, conştient că-şi împlineşte această răspundere cu atât mai mult, cu cât frânează mai mult mândria de-a socoti că Biserica depinde de el şi se pune mai mult pe sine la dispoziţia lui Hristos. năzuinţa lui trebuie să tindă a-şi identifica cu smerenie cât mai total voia sa cu voia lui Hristos, în loc de a lua pe Hristos în slujba pretenţiilor sale de domnie. EI va avea cu atât mai multă eficienţă în lucrarea sa, cu cât va contribui să-L facă mai văzut şi mai lăudat pe Hristos.

Episcopii sunt ţinuţi în duhul smereniei şi prin faptul că nici unul nu e de-sine-stătător, sau stăpân al tuturor, ci e *încadrat în comuniunea tuturor episcopilor,* ca să

ţină împreună învăţătura lui Hristos şi rânduiala liturgică şi canonică unitară a Bisericii, singura prin care lucrează Hristos şi prin care deci se împlineşte mântuirea oamenilor. Ei trebuie să asculte de Hristos, dar Hristos e în Biserică şi a rânduit să lucreze prin Tainele ei mântuirea, să Se facă cunoscut ca Acelaşi, prin învăţătura pe care ea o păstrează nealterat, sau pe care episcopii o păstrează împreună, şi cu toată Biserica. Episcopii se întâlnesc în Hristos cel unul prin comuniunea între ei, dar şi în legătura lor smerită cu toată Biserica, trupul lui Hristos, ferindu-se de a face din comuniunea între ei o formă de corp separat care-şi apără nişte privilegii lumeşti. *Precum e de greşit primatul unei singure persoane, tot aşa de greşit e primatul unui corp restrâns,* înţeles în acelaşi spirit.

Comuniunea episcopală, care-şi are o manifestare mai accentuată în sinoadele episcopale ale Bisericilor locale şi în comuniunea între ele, iar - în cazuri excepţionale - în Sinodul ecumenic, moşteneşte duhul comuniunii apostolice, care se completează reciproc cu smerenia. Căci sarcina înţelegerii lui Hristos şi a dreptei Lui propovăduiri şi a călăuzirii poporului lui Dumnezeu spre mântuire este atât de grea, că unul nu îndrăzneşte s-o împlinească fără împreuna sfătuire cu ceilalţi. Prin aceasta, unitatea reprezentată de preot - ca centru al parohiei şi de episcop - ca centru al eparhiei, nu devine singularitate, ci se încadrează în comuniunea întregii Biserici, cum s-au încadrat Apostolii, prin comuniunea între ei şi prin marea lor răspundere pentru Biserică, în acelaşi Hristos, singurul centru unic cu adevărat eficient în privinţa mântuirii, Care nici El nu e singur, ci în Treime. "Petru întreabă una, Filip alta, Iuda alta, Toma alta, şi nu acelaşi lucru toţi, nici unul toate, ci fiecare în parte şi câte una...

Vrea să spună Filip ceva şi nu îndrăzneşte singur, ci ia şi pe Andrei (In 12, 22). Are nevoie Petru să afle ceva şi îndeamnă pe loan să întrebe, făcându-i semn (In 13, 24). Unde este aici rigiditatea? Unde e iubirea de stăpânire? Cum altfel ar fi arătat că sunt ucenicii lui Hristos celui blând şi smerit la inimă şi devenit rob pentru noi robii, dând Tatălui toată slava în toate, ca să ne dea nouă chip de bună rânduială şi modestie?".

4. Instituirea preoţiei şi existenţa celor trei trepte ale ei, de la începutul Bisericii

Am pornit de la preoţi ca centre ale unităţilor parohiale şi am urcat la episcopi ca centre ale unităţilor bisericeşti locale, suind până la comuniunea episcopatului în Sinod, care e centrul văzut al Bisericii întregi, şi una şi alta - unite în Hristos. Am pornit de la preoţi ca centrele cele mai concrete ale poporului credincios. Dar baza unităţii Bisericii s-a pus istoric de sus în jos şi de fapt de sus în jos se păstrează unitatea Bisericii ca întreg. Baza iniţială a unităţii Bisericii este Hristos, Arhiereul prin excelenţă, sfinţit nemijlocit de Dumnezeu Tatăl prin Duhul Sfânt, şi El rămâne în veac baza unităţii ei. Dar nu fără organe văzute unite între ele şi cu El - Arhiereul unic, prin excelenţă. El a ales pe cei doisprezece ucenici, care sunt trimişii sau Apostolii Lui, aşa cum El este trimisul sau Apostolul Tatălui (Evr. 3, 1).

Prin Apostoli, Hristos dă o bază văzută mai largă Bisericii Sale pentru timpul când El va trece în planul nevăzut. Baza aceasta e mai largă, pentru că şi Biserica se va extinde de la grupul celor ce cred la început în Hristos şi prefigurează Biserica. Dar baza aceasta rămâne totuşi unitară, prin comuniunea Apostolilor în Hristos, Care rămâne cu ei. Pentru ca unitatea văzută a Bisericii să nu-şi găsească centrul ultim în planul văzut, ci în Hristos, *Hristos lasă nu un singur apostol şi pe urmaşii lui ca centru al ei, ci o comunitate de apostoli şi de episcopi,* pentru ca să aibă conştiinţa că unitatea lor ultimă şi a Bisericii este în Hristos, că singur El este unicul Arhiereu, că şi El Se află în Treime. Toţi episcopii trebuie să se depăşească pe ei, într-o unitate superioară lor, în Hristos.

Prin trimiterea Sa, apoi prin alegerea şi sfinţirea celor doisprezece Apostoli la Cincizecime, se instituie Taina Hirotoniei. Dar conţinutul misiunii celor astfel aleşi şi hirotoniţi şi a urmaşilor lor îl indică Mântuitorul în toate ocaziile când le porunceşte şi le dă puterea să boteze, să ierte păcatele, să săvârşească Euharistia, "să spună, la lumină, ceea ce au auzit de la El, la ureche" (Mt. 10, 27) şi ceea ce au văzut la El, să îndemne să fie păzite "câte a poruncit El" (Mt. 28, 20). Chiar în definirea diferitelor puteri şi lucrări ale Apostolilor şi urmaşilor lor de către Hristos, avem şi dovada instituirii lor ca episcopi şi preoţi. în Evanghelia după Ioan (20, 22), Iisus le transmite Apostolilor şi urmaşilor lor puterea episcopală sau preoţească de a ierta păcatele, prin suflarea Duhului Sfânt, care este arvuna Hirotoniei, ce le va fi dată complet la Cincizecime. Întrucât învăţătura Sa a dat-o tot timpul cât a fost cu ei şi faptele Sale au umplut de asemenea tot acest răstimp, se poate spune că prin toată învăţătura şi activitatea Sa Iisus a

indicat conţinutul misiunii lor de organe văzute ale lucrării Lui în continuare. Iar întrucât, trimiţându-i la învăţătură şi la săvârşirea Tainelor, i-a asigurat că va fi cu ei până la sfârşitul veacului (Mt. 28, 20) şi că: "Cine vă primeşte pe voi, pe Mine Mă primeşte" (Mt. 10, 40) şi: "Nu voi sunteţi care vorbiţi, ci Duhul Tatălui vostru este care grăieşte întru voi" (Mt. 10, 20), prin acestea a arătat că ei sunt subiectele prin care El însuşi, ca subiect-izvor, îşi comunică mai departe învăţătura Sa şi harurile Sale în Taine: El însuşi este Arhiereul, învăţătorul şi Păstorul în ei. Prin toată învăţătura şi activitatea Sa mântuitoare, încredinţată Apostolilor şi urmaşilor lor spre predare şi continuare văzută, Hristos a dat un conţinut slujirii la care au fost chemaţi Apostolii şi urmaşii lor.

Apostolii, urmând exemplului şi poruncii Mântuitorului şi pe baza asigurării Lui că va fi până la sfârşitul lumii cu cei ce învaţă, botează şi îndeamnă, au transmis urmaşilor lor misiunea dată lor de Mântuitorul. Aceasta o făceau prin rugăciuni şi .prin punerea mâinilor peste cei chemaţi la vrednicia de urmaşi ai lor (Fapte 14, 23; 2 Tim. 1, 6). La început, numirea de "preoţi" şi "episcopi" se da tuturor celor pe care Apostolii îi hirotoneau ca urmaşi ai lor (Fapte 20, 17-28). S-ar putea ca, atât timp cât comunităţile creştine erau mici şi la mari distanţe, ca unele ce luau fiinţă mai ales în oraşe, aceşti urmaşi să fi fost de cele mai multe ori propriu-zis episcopi, incluzând în ei calitatea de preoţi. Dar la destul de scurt timp după ce comunităţile cresc şi se întind şi la sate, aceşti episcopi apar ca înzestraţi cu puterea de a hirotoni preoţi ca ajutoare ale lor (Tit 1, 5) şi de a supraveghea activitatea acestora (1 Tim. 5, 19).

Dar, ca urmaşi în deţinerea plenitudinii harului aposto-lesc, episcopii nu sunt totuşi egali în toate cu Apostolii. Aceştia au ceva ce nu s-a putut transmite. Acest ceva l-au avut numai cei doisprezece: faptul de a fi fost în tot timpul activităţii mântuitoare a lui Hristos lângă El şi de a fi fost martori că acest Hristos cunoscut de ei în mod exact şi deplin a înviat. Numai cei ce au fost tot timpul lângă Hristos au putut da de fapt mărturie că El a înviat sau că înviatul este Hristos însuşi, după ce L-au văzut înviat (Fapte 1,21-22). Fiind unicii martori ai învierii Lui şi cunoscători deplini ai lui Hristos şi, ca atare, temelia credinţei Bisericii (Ef. 2, 20), a fost de mare importanţă ca ei să meargă peste tot să dea această mărturie şi să comunice cunoştinţa despre El; deci chiar mai mulţi în aceleaşi locuri, pentru întărirea mărturiei unuia prin altul. Ca atare ei n-au fost episcopi statorniciţi într-un anumit loc, deşi aveau plenitudinea harului în ei. Tocmai pentru a da Bisericilor întemeiate de ei păstori statornici, care să extindă Bisericile din diferite locuri şi să le menţină, au hirotonit pe seama lor episcopi. Spunând că cei doisprezece Apostoli, ca unii ce au stat tot timpul lângă Iisus şi L-au văzut înviat, au fost martorii prin excelenţă ai învierii Lui, nu excludem că pe lângă ei au fost şi alţi martori importanţi; dar aceştia au fost mai ales dintre cei ce, petrecând şi ei multă vreme în jurul lui Iisus, nu au stat totuşi tot timpul lângă El, deci nu L-au cunoscut deplin (1 Cor. 15, 6; Lc. 10, 1). De aceea toată credinţa în Hristos îşi are ultima bază în Apostoli.

Episcopii de Ia început au putut să se numească şi preoţi întrucât în harul episcopatului se cuprinde de fapt şi cel al preoţiei, dar nu şi invers. în sensul acesta, şi Petru, ca episcop, se numeşte "împreună preot" (1 Pt. 5, 1); la fel Apostolul Ioan (3 In 1, 1). Pe lângă episcopii şi preoţii aşezaţi încă de Apostoli, tot aceştia au aşezat prin punerea mâinilor şi pe primii diaconi (Fapte 6, 6). Treapta lor a continuat apoi încă din timpul Apostolilor (1 Tim. 3, 12). Urmând tradiţiei apostolice, Biserica Ortodoxă a păstrat până azi aceste trei trepte ale ierarhiei în Biserică, fiind trepte ale unui har special pentru fiecare din ele. Pentru obţinerea harului unei trepte superioare dintre acestea, trebuie să se fi obţinut în prealabil harul treptelor inferioare. Celelalte trepte care au apărut nu sunt de "drept divin", adică nu au un har special. Ele sunt trepte de hirotesie, nu de hirotonie, şi au numai semnificaţii administrative.

În orice caz aceşti "prezbiteri" de la început nu aveau înţelesul de "bătrâni", în sensul de înaintaţi în vârstă, sau de aleşi ai comunităţii, fără un har special, cum îi înţelege lumea protestantă, căci ei aveau slujba de "păstori" ai celorlalţi credincioşi şi primeau pe Duhul Sfânt de la Apostoli, nu de la comunitate (Fapte 14, 23; 2 Tim. 1, 6; Tit 1, 5). (Pentru cuvântul "bătrân" după vârstă limba greacă are cuvântul yepcov). "În săvârşirea Tainelor prezbiterul-preot se roagă de fapt în numele credincioşilor şi în numele lor aduce jertfa cea nesângeroasă. Dar el sfinţeşte cinstitele daruri şi săvârşeşte toate Tainele şi lucrează toate, în numele lui Hristos *(in persona Christi)* şi cu împuternicirea Lui, al Cărui slujitor şi reprezentant este, deşi nevrednic. întrucât Hristos, ca adevăratul şi unicul Păstor, alege pe preoţi ca organe ale Lui spre săvârşirea Tainelor, transmiţându-le harul şi puterea de la Tatăl, ca să devină preoţi şi învăţători şi păstori şi să exercite aceste trei slujiri ale Lui, preoţii primesc harul şi puterea preoţească de

la Hristos, nu din partea credincioşilor; căci aceştia nu pot procura preoţilor puterea pe care nu o au". "Noi am primit cuvântul vestirii şi am venit de la Dumnezeu; aceasta este demnitatea episcopală şi a preoţiei în general". Sfântul Apostol Pavel le spune "prezbiterilor Bisericii", chemaţi la sine, la Milet: "Drept aceea luaţi aminte de voi şi de toată turma, în care Duhul Sfânt v-a pus episcopi, ca să păstoriţi Biserica lui Dumnezeu, pe care a câştigat-o prin sângele Său" (Fapte 20, 17, 28). Ei nu păstoreau pe baza delegaţiei de la credincioşi, ci în baza puterii Duhului, primită de la Apostoli (2 Tim. 1, 14; 2, 1-2; 1 Tim. cap. 5-6).

5. Caracterul duhovnicesc al preoţiei slujitoare creştine şi preoţia generală

E drept că în Noul Testament credincioşii hirotoniţi de Apostoli, iar mai apoi de episcopi în treapta de "prezbiter", nu se numesc 'jertfitori" sau "sacerdoţi" (iepeic,), cum se numesc cei din Vechiul Testament. Acest nume li se dă numai mai târziu. Protestanţii trag de aici concluzia că ei nu erau propriu-zis "preoţi" (iepeig), pentru că orice jertfă de a cărei aducere e legată slujba de "preot" a încetat în Hristos. Pentru a-şi întemeia refuzul "preoţiei", protestanţii s-au văzut siliţi să conteste caracterul de jertfă al Euharistiei. Dar Sfântul Apostol Pavel declară că şi creştinii au un "altar" pe care se aduce jertfă (1 Cor. 9, 13: G-oaiaotripiov). El consideră ca astfel de jertfă trupul şi sângele Domnului, pe care o opune jertfelor de animale, dar şi de mâncăruri şi băuturi aduse idolilor: "Cele ce le jertfesc păgânii, le jertfesc demonilor, şi nu lui Dumnezeu. Şi nu voiesc să firi părtaşi demonilor. Nu puteţi să beţi paharul Domnului şi paharul demonilor; nu puteţi să vă împărtăşiţi din masa Domnului şi din masa demonilor" (1 Cor. 10, 20-21). La început creştinii au numit pe aceşti slujitori "prezbiteri", şi nu "jertfitori" (iepeiq), pentru că acest nume era prea legat de ideea de aducători de jertfe sângeroase de animale. Creştinii voiau să se distingă şi prin această nouă numire a slujitorilor lui Hristos, de cultul iudaic.

Faţă de jertfele de animale evreieşti şi păgâneşti, jertfa lui Hristos era în fond o jertfă "duhovnicească" (autojertfire voluntară). întrucât ea era o aducere "duhovnicească" permanentă a Persoanei lui Hristos cel înviat, cei prin care se săvârşea vizibil această aducere trebuiau să se *aducă* şi ei duhovniceşte. Căci pentru aceea Se aduce Hristos în continuare, ca să se poată adăuga la ea şi aceştia ca jertfă asemenea Lui. Ba nu numai ei, ci toţi credincioşii. Această *aducere* consta într-o dedicare a lor, Iui Dumnezeu, în mod duhovnicesc, spre lauda lui Dumnezeu prin cuvinte şi fapte. Dar această jertfă de laudă a lor prin cuvinte şi fapte nu poate avea loc fără jertfa trupului şi sângelui Domnului în continuare şi fără împărtăşirea noastră de ea. Despre amândouă se spune în Epistola către Evrei: "Avem altar din care nu au dreptul să mănânce cei ce slujesc cortului... Aşadar printr-însul, prin Hristos, să aducem lui Dumnezeu jertfă de laudă, adică rodul buzelor, care preamăresc numele Lui. Iar facerea de bine şi dărnicia să nu le nesocotim" (Evr. 13, 10,15, 16).

Pentru actualizarea jertfei lui Hristos pentru diferitele comunităţi, singura "prin care" pot aduce şi creştinii jertfă de laudă, sunt necesari preoţii. Dar aceşti preoţi trebuie să efectueze şi o împreună-aducere duhovnicească a lor cu Hristos, împreună cu credincioşii. Jertfa Iui Hristos nu lucrează magic, pentru că nu îşi produce efectul numai prin sângele vărsat odinioară, asemenea sângelui animalelor; ci lucrează prin sângele Lui preacurat sau plin de puterea Duhului, care umple şi pe cei ce se împărtăşesc de El de aceeaşi putere de aducere a lor, lui Dumnezeu. Întrucât au comun cu credincioşii aducerea lor duhovnicească din puterea jertfei lui Hristos, *slujitorii creştini nu mai sunt separaţi de credincioşi în modul în care erau preoţii din legea veche, sau cei păgâni.* E un alt motiv pentru care se evită la începutul Bisericii numirea lor cu numele de sacerdoţi, folosită în Vechiul Testament şi în păgânism.

Toţi creştinii sunt în acest sens o "preoţie împărătească" (1 Pt. 2, 9). Dar jertfele creştinilor, sau ei înşişi ca jertfe, trebuie să se alăture jertfei lui Hristos. Căci numai prin Hristos ca jertfă pot intra şi ei ca jertfă la Tatăl. O iniţiativă a lor în jertfire e necesară, căci dacă ar fi făcuţi jertfă cu sila, nu s-ar sfinţi în lăuntrul lor, cum nu se sfinţeau păgânii sau evreii. Dar cineva, trebuind să reprezinte pe Hristos care Se aduce jertfă pentru toţi, primeşte jertfele particulare ale credincioşilor în unitate cu jertfa lui Hristos şi în unitatea lor întreolaltă, ca să se realizeze jertfa Bisericii în Hristos. Acesta e "preotul" noului Testament. El primeşte jertfele şi rugăciunile tuturor şi le uneşte cu jertfa lui Hristos, pe care o aduce în numele tuturor şi pentru toţi. El încadrează jertfele şi rugăciunile tuturor în jertfa şi rugăciunea Bisericii ca întreg.

Preoții slujitori nu aduc numai jertfele şi rugăciunile lor personale, ci ale comunității ca întreg şi ale tuturor credincioşilor, alăturate la jertfa lui Hristos. în preot se realizează unificarea tuturor, ca în chipul văzut al lui Hristos, Cel ce Se aduce prin el jertfă în chip nevăzut.

Astfel, preotul Noului Testament se deosebeşte de preoții ca simpli jertfitori ai Vechiului Testament şi ai păgânilor. El se deosebeşte şi pentru că, în acord cu preponderența ce o are ca factor duhovnicesc unificator, în misiunea lui intră şi predicarea cuvântului şi păstorirea credincioşilor, pentru formarea duhovnicească a lor, având să se folosească şi de ele ca mijloace de menținere a unității credincioşilor în Hristos şi în Biserică şi ca mijloace de configurare a lor după chipul lui Hristos. Aceste slujiri le-a exercitat şi Hristos, ca Arhiereu. Slujirile acestea ale preotului contribuie şi ele la întipărirea lui Hristos în ființa credincioşilor. Aceştia îşi realizează astfel şi ei preoția lor generală cu ajutorul preoției slujitoare, nu numai ca aducători ai jertfelor lor personale, ci şi ca împărați peste patimile lor şi ca învățători în familie şi în societate, sfințindu-se prin toate aceste slujiri pe ei înşişi şi contribuind la sfințirea lumii, dar fără să facă aceasta ca reprezentanți calificați ai Bisericii.

În rugăciunea dinainte de Taina Mirungerii preotul cere ca cel ce se va mirui "să placă lui Dumnezeu în tot lucrul şi cuvântul", şi să-i fie păzit sufletul "întru curăție şi dreptate". Aceasta înseamnă "consacrarea întregii lui vieți slujirii preoției împărăteşti". "Laicii nu au acces la săvârşirea mijloacelor harului; dar sfera lor este viața harului, penetrarea ei în lume. Aceasta e "liturghia cosmică" în lume, operând prin simpla prezență a "ființelor sfințite", a "locaşurilor Sfintei Treimi", cum sunt numiți cei ce se vor mirui, în rugăciunea de sfințire a Mirului, săvârşită de episcopi. Minucius Felix (sec. III) declară: "Cel ce scapă un om de pericol aduce o jertfă grasă. Iată jertfele şi Liturghia pe care noi le aducem lui Dumnezeu". Iar Origen zice: "Toti aceia care au fost imprimați de ungerea cu Sfântul Mir au devenit preoți... Fiecare poartă în el însuşi arderea cea de tot şi el însuşi aprinde focul pe altar..., ca să se consume fără sfârşit. Dacă eu renunț la tot ce posed, dacă eu port crucea mea şi urmez lui Hristos, am adus o ardere de tot pe altarul lui Dumnezeu... Dacă eu iubesc pe frații mei până la a-mi dărui viata mea pentru ei, dacă lupt pentru dreptate şi adevăr până la moarte, dacă mă mortific..., dacă lumea s-a răstignit mie şi eu lumii, am oferit o jertfă lui Dumnezeu şi mă fac preotul propriei mele jertfe".

În general, credinciosul ca preot împărătesc, luând putere din jertfa adusă de preotul slujitor la Liturghie, "continuă acest act *extra muros,* oficiind liturghia prin viata sa de toate zilele... Prezenta lui în lume e ca o epicleză perpetuă. E o chemare a Duhului Sfânt peste el şi peste ziua care începe, peste munca sa şi roadele pământului". Semnificația aceasta o are şi înconjurarea pe care o face preotul cu pruncul, după Taina Botezului şi cea a Mi-rungerii, în jurul analogului. Dacă candidatul la preoție înconjoară Sfânta Masă, arătând hotărârea lui de a aduce toată viata lui pe Hristos ca jertfă pentru credincioşi şi de a săvârşi Tainele şi de a învăța în Biserică, mireanul sau membrul preoției generale e închinat slujirii neîntrerupte a lui Hristos în afara altarului, în lume, prin alte mijloace decât prin săvârşirea Tainelor, dar căutând să tină şi el lumea în jurul lui Hristos, ca pe sine însuşi.

Dacă preotul e chemat să formeze pe credincioşi în aducerea unor astfel de jertfe şi să-şi închine în modul acesta toată viata lui Hristos, premergând el însuşi cu exemplul, se poate spune că preoția Noului Testament este împlinirea preoției nedepline a Vechiului Testament şi a religiilor păgâne în care se exprima, mai mult prin acte exterioare, nădejdea sfințirii adevărate a lumii prin jertfele adevărate, alimentate din jertfa desăvârşită a lui Hristos.

Dar pentru că slujirea învățătorească şi pastorală a preoților contribuie de fapt şi ea la dezvoltarea preoției generale a credincioşilor şi la menținerea unității lor în Hristos, sau a Bisericii, la configurarea tuturor după acelaşi chip unitar şi autentic al lui Hristos, ea trebuie să se exercite de asemenea în mod unitar. Pentru asigurarea acestei unități de învățătură, de săvârşire a Tainelor, de păstorire, sau de formare a credincioşilor după chipul lui Hristos şi de viețuire a lor înşişi după acest chip, e necesar ca preoții să aibă un centru superior al lor învestit cu puterea de Sus pentru păstrarea neschimbată a învățăturii, a săvârşirii Tainelor şi a conducerii credincioşilor, conform orânduirii apostolice a Bisericii. Acest centru superior este episcopul. Biserica a asigurat dependenta preoților de episcop în primul rând prin hirotonirea lor de către acesta. Prin Hirotonie preoții primesc harul care înseamnă dreptul şi puterea de săvârşire a Tainelor, de propovăduire a învățăturii şi de păstorire. Dependenta de episcop asigură împlinirea acestor slujiri în acelaşi mod unitar în toată eparhia, după ce episcopul s-a asigurat că cei ce primesc hirotonia au dobândit capacitatea de a împlini cum se cuvine aceste activități.

Episcopul unei eparhii, la rândul său, trebuie să stea într-o comuniune cu episcopii altor eparhii pentru ca unitatea de învățătură, de săvârşire a Tainelor şi de viețuire evanghelică asigurată de el în eparhia sa să fie în acord cu învățătura, cu săvârşirea Tainelor şi cu viețuirea apostolică a Bisericii de pretutindeni. *Pentru asigurarea acestei unități încă din perioada apostolică s-a rânduit ca orice nou episcop să fie hirotonit de trei sau cel puțin de doi episcopi, iar înainte de hirotonie să facă pe larg mărturisirea credinței lui,* dovedind că este aceeaşi cu a episcopilor care-1 hirotonesc în numele episcopatului întreg al unei Biserici autocefale, care se află în comuniune cu întregul episcopat al Bisericii. Prin aceasta el dă garanția că va avea grijă ca în eparhia sa să se propovăduiască, sub îndrumarea şi învățătura lui, învățătura Bisericii de pretutindeni şi de totdeauna, să se săvârşească aceleaşi Taine şi să se îndrume viața credincioşilor după aceleaşi norme evanghelice de la începutul Bisericii. Această mărturisire amănunțită a credinței nu se cere preotului şi diaconului, ci numai celui ce are să primească harul arhieriei, pentru că el are să garanteze păstrarea învățăturii şi a rânduielilor Tainelor şi a celor canonice în Biserica păstorită de el.

6. Succesiunea apostolică

Transmiterea aceluiaşi har de la episcopi la episcopi, începând de la Apostoli, odată cu transmiterea puterii şi obligației de a păzi aceeaşi învățătură şi aceleaşi norme ale Tainelor şi ale păstoririi, se numeşte succesiune apostolică. De acest har ce vine de la Apostoli se împărtăşesc, pe măsura slujirii lor mai restrânse, de la episcopul fiecărei eparhii, toți preoții acelei eparhii, primind odată cu el puterea şi obligația de a predica aceeaşi învățătură şi de a păzi aceeaşi rânduială în săvârşirea Tainelor şi în păstorirea sufletelor pe căile conforme cu tradiția venită de la Apostoli. Biserica trăieşte astfel totdeauna duhovniceşte din acelaşi har apostolic şi din aceeaşi învățătură şi rânduială sacramentală şi evanghelică apostolică.

Episcopii sunt ramurile care, pornind din aceeaşi tulpină apostolică, extind harul şi conținutul vieții apostolice în toate rămurelele care sunt preoții, şi în toate frunzele sau rodurile care sunt credincioşii. Mai bine zis, aceeaşi sevă care este Hristos se extinde prin episcopi şi preoți în tot pomul Bisericii, aflându-se în mod nemijlocit în fiecare mădular al ei. Fără harul succesiunii apostolice al ierarhiei şi fără învățătura apostolică transmisă odată cu el, n-ar fi creştini botezați, nu s-ar împărtăşi creştinii cu Hristos în Euharistie, nu L-ar cunoaşte pe Hristos în lucrarea Lui în ei aşa cum a fost şi cum a lucrat în tot trecutul.

Factorul interior al acestei succesiuni este Hristos însuşi şi Duhul Său cel Sfânt, iar factorul vizibil este Biserica întreagă în prelungirea ei, păstorită de episcopi. I. Karmiris zice: "E necesar să se adauge că succesiunea apostolică nu se limitează numai la şirul istoric neîntrerupt al episcopilor, sau la succesiunea învățăturii apostolice *(successio doctri-nae),* ci se extinde şi la succesiunea apostolică a slujirii şi demnității sfințitoare, ca şi la şirul continuu şi neîntrerupt al generațiilor de creştini din toate veacurile, la succesiunea apostolică a întregii Biserici. Aceasta, după moartea Apostolilor, a fost purtătoarea generală şi principală a apostolicității şi a slujirii apostolice, ținând seama că Duhul Cincizecimii S-a răspândit nu numai peste cei doisprezece Apostoli, ci şi peste tot poporul lui Dumnezeu al legii celei noi şi peste toată Biserica prin mulțime de daruri, transmise succesiv... în sensul acesta larg, se poate spune că există o succesiune apostolică a tuturor credincioşilor botezați în Biserică, pe baza chemării lor la păstrarea mărturiei credinței şi a învățăturii apostolice prin diferite daruri ale credincioşilor ce participă într-un anumit grad la întreita demnitate a lui Hristos, sub înrâurirea Duhului Sfânt ce lucrează în Biserică".

Despre succesiunea apostolică a ierarhiei s-a vorbit în Biserică de la începuturile ei. Clement al Romei zice: "Apostolii ne-au vestit Evanghelia trimişi de Domnul Iisus Hristos, iar Iisus Hristos a fost trimis de Dumnezeu". Apoi,apostolii "propovăduind în țări şi cetări... au pus, cercându-i prin Duhul, pe episcopii şi diaconii celor ce aveau să creadă... şi au dat dispoziția că, dacă vor adormi ei, să le urmeze alti bărbați cercați în slujba lor". După Ipolit al Romei, episcopii "sunt socotiți succesorii Apostolilor şi părtaşi ai aceluiaşi har şi păzitori ai arhieriei şi învățăturii Bisericii". Iar după Eusebie, "întâi-stătătorii, judecătorii şi sfătuitorii cetății celei frumoase (a Bisericii) şi-au luat începutul de la Apostolii şi ucenicii Mântuitorului, iar din succesiunea lor încă şi acum, odrăslind ca dintr-o sămânță bună, strălucesc întâi-şezătorii Bisericii lui Hristos".

Sfântul Irineu spune că Apostolii au lăsat pe episcopi ca succesori în locul lor. Ba Sfântul Irineu afirmă că şi preoţii "au succesiunea de la Apostoli" *(successionem ab Apostolis habent),* întrucât şi ei "au primit prin succesiunea episcopală harisma sigură a adevărului, după buna plăcere a Tatălui". Prin succesiunea apostolică a episcopatului se asigură păstrarea integrală a învăţăturii apostolice, adică nu numai în forma ei fixată în Noul Testament, ci şi în forma ei explicită, numită Sfânta Tradiţie. Aceasta s-a păstrat prin succesiunea apostolică în forma orală şi aplicată. *"Hon enim per Htteras traditam illam, sedper vivam vocem",* spune Sfântul Irineu. Şi se ştie că ceea ce se lasă în scris nu acoperă niciodată tot ce se transmite prin viu grai şi prin aplicare. Dar bogăţia acestui tezaur oral şi aplicat nu şi-o pot însuşi de la antecesori decât cei ce au stat timp îndelungat cu ei. Succesiunea apostolică a ierarhiei implică şi această împreună-petrecere a celor mai tineri cu cei mai bătrâni, această ucenicie practică.

Harisma episcopală este harisma care poartă în sine puterea de a transmite toate harurile şi darurile ce se difuzează începând de la Apostoli în tot timpul în Biserică, sau pe Hristos însuşi şi pe Duhul Său cel Sfânt, prezenţi şi lucrători în aceste haruri şi daruri. Dacă-i aşa, ea nu trebuie înţeleasă numai ca un canal ce aduce până la noi ceva vechi, ci ca un foc ce se transmite cu aceeaşi putere de încălzire, sau ca apa unui fluviu mereu puternic ce pătrunde în solul nou Ia care ajunge, fertilizându-1. Focul şi apa harurilor persistă în Biserică de la începutul ei. Dar ele nu vin numai din trecut, ci şi de Sus în fiecare timp, căci Biserica e mereu deschisă cerului. Ele sunt soarele care încălzeşte toate generaţiile, fiind prin razele lui în ele, dar patrunzându-Ie de Sus. Pe Hristos, pe Care îl primim noi azi prin Tainele şi prin învăţătura preoţilor hirotoniţi de episcopi, dar şi de la părinţii noştri, îl simţim prezent şi viu în ei şi de aceea poate pătrunde şi în noi. El nu e un Hristos al trecutului, decât în sensul că tot El a fost viu şi lucrător şi în generaţiile trecute. El e mereu viu. Prin succesiunea apostolică se asigură permanenţa pururea vie a lui Hristos, prezenţa aceluiaşi Hristos în mod continuu în toate generaţiile. Nu Hristos trece, ci generaţiile trec. Dar toate au fost vii în Hristos. Şi numai în acelaşi Hristos suntem vii şi noi. Dar noi primim pe Hristos cel viu din cei ce trăiesc în El, cu care noi continuăm să trăim o vreme în acest Hristos viu. Atât numai că ei L-au primit puţin înaintea noastră. Succesiunea e şi o concomitentă continuă.

Învăţătura despre Hristos nu constituie singură conţinutul succesiunii apostolice, sau al Tradiţiei; ea ar deveni în acest caz o învăţătură teoretică, care poate părea după un timp învechită, Nici harul Tainelor ca lucrare a lui Hristos ce ni se comunică nu formează singur conţinutul Tradiţiei. Ca lucrarea luj Hristos să aibă deplină eficacitate în noi, trebuie să ştim mai pe larg cine este El şi ce cere El de la noi. Numai împreună, harul lui Hristos şi învăţătura Lui şi despre El, ni-L transmit pe Hristos în deplinătatea Lui vie şi eficientă. Întrucât Hristos ca Dumnezeu şi om adevărat nu se învecheşte, nici lucrarea Lui şi învăţătura despre El nu se învechesc. Dar descrierea Persoanei Lui infinite prin dumnezeirea Ei şi pururea actuală prin umanitatea Ei în mod suprem realizată, trebuie făcută înţeleasă la nivelul înţelegerii fiecărui timp, pentru a face evident adevărul Ei unic, în plenitudinea lui. De aceea Sfântul Ioan Gură de Aur şi Sfântul Grigorie de Nazianz au insistat asupra importanţei slujirii învăţătoreşti a preoţilor şi episcopilor.

Dacă păstrarea şi propovăduirea învăţăturii integrale a lui Hristos ţine de slujirea treptelor Hirotoniei, Biserica Ortodoxă nu poate recunoaşte ca valide hirotoniile altor Biserici care au alterat această învăţătură. Nu poate avea loc o succesiune a harului nici de la episcopii căzuţi de la această învăţătură la cei pe care-i hirotonesc ei. Altfel am cădea într-o înţelegere magică a harului; el n-ar mai fi o forţă duhovnicească împreunată cu adevărata cunoaştere de Dumnezeu. Dacă Biserica Ortodoxă recunoaşte ca hirotoniţi pe membrii ierarhiei catolice şi vechi-orientale (problema celor ai ierarhiei vechi-catolice ar merita o considerare specială după ce Biserica noastră s-ar asigura că acea formaţie creştină nu s-a abătut de la învăţătura integrală a Bisericii de totdeauna), aceasta o face pe baza iconomiei, adică în cazul când aceia intră în Biserica Ortodoxă completându-şi credinţa lor ştirbită întrucâtva, din momentul hirotoniei.

Mai grea este problema recunoaşterii hirotoniilor anglicane, dată fiind marea varietate şi fluiditate din Comuniunea anglicană, nu numai în privinţa învăţăturii, ci chiar a Tainelor. Căci întrucât pentru unii din ei s-a diluat învăţătura despre Taine, nu e socotită necesară de toti nici Preoţia. Deocamdată Biserica Ortodoxă aşteaptă de la Comuniunea anglicană înaintarea spre mai multă unitate şi fermitate în învăţătură, într-un spirit de apropiere de cea ortodoxă. Faptul că Hirotonia face capabili, pe cei ce o au, să transmită altor credincioşi ai Bisericii harul Tainelor, nu dintr-o vrednicie personală, ci din calitatea lor de

reprezentanți ai Bisericii şi mărturisitori ai credinței ei, e una din explicațiile învățăturii Bisericii despre nerepetarea Tainei Hirotoniei şi despre revenirea preoților şi episcopilor, caterisiți şi căzuți în erezii, la capacitatea săvârşirii valide a Tainelor o dată cu ridicarea caterisirii lor şi a reintrării în sânul Bisericii. Capacitatea de a săvârşi valid Tainele, cu care au fost învestiți, prin ieşirea lor din ambianța de har a Bisericii a devenit numai nelucrătoare, dar nu s-a desființat cu totul în ei.

Această explicație trebuie completată însă cu aceea că Taina aceasta, ca şi cea a Botezului şi a Mirungerii, îl pune pe om într-o anumită relație fundamentală cu Hristos, spre deosebire de Euharistie şi de Nuntă, care întăresc în planul conştient această relație, şi de Pocăință şi Maslu, care o refac. Această relație se imprimă în ființa omului, lăsând în el nişte urme chiar fără voia lui. E ceva analog cu urma pe care o lasă în perechea celor căsătoriți relația întemeiată între ei prin căsătorie toată viața. De aceea şi Taina Nuntii se consideră, în general, indisolubilă, şi Biserica nu aprobă cu plăcere căsătoria a doua şi cu şi mai puțină plăcere pe cea de a treia.

7. Aspectele văzute ale Hirotoniei şi puterea nevăzută acordată prin ea

a. Săvârşitorul şi primitorul Tainei. Săvârşitorul Tainei este episcopul eparhiei sau delegatul lui un arhiereu -pentru preoții şi diaconii chemați să slujească în cadrul ei, iar pentru un episcop, trei sau cel puțin doi episcopi, reprezentând episcopatul Bisericii autocefale respective. Prin aceasta se menține unitatea preoților din eparhie şi a credincioşilor care primesc Tainele de la ei, în unicul Hristos, reprezentat de episcop, şi unitatea episcopilor între ei în arhieria primită din arhieria şi din Duhul aceluiaşi Hristos, asemenea celei a Apostolilor.

După tradiția Bisericii Ortodoxe, nu pot fi hirotoniți decât membrii de sex bărbătesc ai Bisericii, care mărturisesc credința ei şi vor să-şi împlinească față de Biserică îndatoririle ce țin de treapta ierarhică în care sunt introduşi. în acest scop Biserica a cerut ca ei să fie întregi la minte şi la trup şi să aibă o pregătire teologică şi un nume necompromis. La treapta episcopală nu pot ajunge, după hotărârea Sinodului V-VI ecumenic, decât cei neînsurați sau văduvi prin decesul soției, deveniți în prealabil ieromonahi. Pentru preoți şi diaconi nunta este oprită după hirotonie. Sunt derogante pentru autoritatea unui preot unele situații.

Condițiile acestea cerute primitorilor Tainei au semnificația lor spirituală. Membrii ierarhiei nu pot fi decât bărbați, pentru că sunt chemați să fie organele văzute ale lui Hristos, unicul săvârşitor nevăzut al Tainei; iar Hristos a fost bărbat. Femeile îi nasc şi îi pot creşte pentru preoție pe copiii lor asemenea Maicii Domnului. Ele sunt mamele preoților şi episcopilor, Dumnezeu exercitând prin ele cea mai mare autoritate spirituală asupra lor. "Raportul atât de misterios între mamă şi copil face ca femeia, Eva - sursa vieții - , să vegheze asupra a toată ființa, să ocrotească viața şi lumea. A şti dacă femeia va fi soție, mamă sau *sponsa Christi* (mireasa lui Hristos) e o problemă accesorie. Harisma ei, care este cea a "maternității" interiorizate şi universale, poartă pe orice femeie spre cel flămând şi lipsit şi precizează admirabil esența feminină; fecioară sau soție, orice femeie este mamă *in aeternum.* Componentele sufletului ei o predispun să încălzească tot ce înaintează pe drumul său, să descopere în flinta cea mai virilă şi mai tare un copil slab şi fără apărare".

Femeia are în liniştea ei o siguranță şi o capacitate de a da încredere bărbatului, care, dincolo de demonstrația de putere, simte nevoia susținerii unei mame. loan, Apostolul, e încredințat de Iisus Sfintei Sale Mame, ca Mamei lui. "Femeie, iată fiul tău". Episcopii au şi ei mamele lor, care-i îndrumă cu înțelepciunea lor şi cu tăria lor de credință. Astfel, se poate spune că în preoția bărbatului e implicat un suport feminin. în catacomba Sfântului Calist, un bărbat, episcopul, întinde mâna asupra pâinii euharistice, dar înapoia lui stă o orantă, o femeie în rugăciune. Bărbatul fără femeie se pierde în abstracțiuni; femeia îl tine legat de viafă, care-şi are baza în viata dumnezeiască, în Duhul Sfânt. Rolurile nu pot fi amestecate.

Episcopul trebuie să fie necăsătorit, pentru că slujirea lui constă nu numai în săvârşirea personală a Tainelor şi în învățarea personală a creştinilor în cele ale credinței, ci şi în supravegherea acestor slujiri din partea preoților ca ajutători ai lui. Ființa lui trebuie să fie ocupată în întregime de grija Bisericii, să uite de orice interes al lui sau al familiei, asemenea lui Hristos, al Cărui reprezentant deplin este.

Dacă prin celelalte Taine se pune o bază de viață nouă personală, sau se promovează această viață, slujirea preoțească şi arhierească se acordă celor ce au deja această viață şi au dat dovadă că au colaborat cu adevărat cu harul la întărirea ei în flinta lor. Slujirea celor trei trepte ierarhice este legată de Liturghie, pentru că îndatorirea membrilor lor constă în mod principal în săvârşirea Tainelor şi în învățarea poporului, iar Taina culminantă este Euharistia, care se săvârşeşte la Sfânta Liturghie; şi tot în cursul acesteia se dă în mod principal învățătura.

Nu poate ajunge cineva la o treaptă superioară în ierarhie fără să fi trecut prin cele inferioare, începând cu cea mai de jos, a diaconatului; nici nu poate trece în cursul aceleiaşi Liturghii de la o treaptă inferioară la cea superioară. Căci dacă s-ar da treapta arhieriei de la început, preoția şi diaconia s-ar confunda cu ea şi nu s-ar mai putea da în mod deosebit. Iar dacă s-ar da de la începutul Liturghiei diaconia, apoi mai târziu preoția şi apoi arhieria, arhiereul n-ar mai putea săvârşi îndată întreaga Liturghie. De aceea hirotonia diaconului se săvârşeşte după prefacerea Sfintelor Daruri, ca să nu mai aibă rost să devină preot în cursul aceleiaşi Liturghii, nemaiavând putința să oficieze prefacerea Sfintelor Daruri, care e punctul esențial al Sfintelor Liturghii şi să pună în practică la aceeaşi Liturghie slujirea principală a diaconului, care este aceea de a ajuta pe preot la împărtăşirea credincioşilor. Tot de aceea hirotonia preotului are loc după intrarea cu Sfintele Daruri, pentru a împlini imediat la aceeaşi Liturghie slujirea prefacerii lor - actul esențial al Liturghiei şi al slujirii preoțeşti în cadrul Liturghiei. Iar după aceea, nu mai are rost să fie înaintat Ia treapta arhieriei, nemaiavând ce face, ca arhiereu, Ia aceeaşi Liturghie. Şi din acelaşi motiv, arhiereul e hirotonit după cântarea trisaghionului, ca să supravegheze imediat, la aceeaşi Liturghie, citirea Apostolului şi a Evangheliei, care reprezintă slujirea învățătorească, esențială pentru episcop, iar apoi să oficieze prefacerea Sfintelor Daruri.

b. Rânduială hirotoniei în cele trei trepte şi săvârşitorul ei nevăzut. Candidații celor două trepte inferioare sunt introduşi în altar, adică la slujirea jertfei Iui Hristos, viitorul diacon de către doi diaconi, iar viitorul preot de către doi preoți. Aceştia îi conduc şi în jurul Sfintei Mese de trei ori. în timpul acestei înconjurări candidații sărută de fiecare dată cele patru colțuri ale ei şi mâna arhiereului hirotonisi-tor, care şade pe scaun în partea dinspre miazănoapte a Sfintei Mese. O dată cu mâna sărută şi omoforul şi epigo-natul, făcând trei metanii înaintea lui. în jurul Sfintei Mese viitorul diacon e condus de doi diaconi, ceea ce semnifică o inițiere a viitorului diacon în diaconie şi o anumită primire a noului diacon în rândul cetei lor. Un lucru analog semnifică şi conducerea candidatului Ia preoție de doi preoți.

Prin înconjurarea Sfintei Mese de trei ori şi sărutarea colțurilor ei, viitorul diacon şi preot arată că preocuparea şi iubirea lui se va mişca toată viața în mod neîntrerupt în jurul lui Hristos, prezent nevăzut pe Sfânta Masă şi văzut în persoana episcopului de lângă ea. Prin cele trei metanii făcute de fiecare dată în fața arhiereului şi prin sărutarea omoforului, epigonatului şi mâinii lui drepte, candidatul Ia diaconie şi preoție îşi arată voința de a asculta pe arhiereul său, care reprezintă în mod văzut pe Hristos, omoforul fiind semnul grijii Iui pentru poporul păstorit, epigonatul - semnul puterii lui duhovniceşti, iar mâna lui dreaptă - organul prin care Hristos însuşi transmite lucrarea Sa în Tainele pe care le săvârşeşte.

Diaconul îngenunchează apoi cu piciorul drept în fata Sfintei Mese, pune mâinile una peste alta pe ea, iar capul şi-1 reazemă pe ele. El arată prin aceasta că se predă acum ca jertfă vie lui Hristos, căci pe Sfânta Masă Se află totdeauna Hristos ca jertfă. Arhiereul îşi scoate mitra, ca să arate că nu el ca om va învesti cu puterea diaconiei pe candidat, ci Hristos însuşi. Pune mâna dreaptă peste capul aceluia, ca organ ("materie") prin care se transmite harul lui Hristos, şi rosteşte cuvintele: "Dumnezeiescul har, cela ce totdeauna pe cele neputincioase le vindecă şi pe cele cu lipsă le împlineşte, pro-hiriseşte pe cucernicul ipodiacon (N), în diacon. Să ne rugăm dar pentru dânsul ca să vină peste el harul întru tot Sfântului Duh". Deşi harul diaconiei se transmite prin mâna episcopului, el declară cu smerenie că harul însuşi îl ridică pe primitor în treapta diaconiei. Dar aceste cuvinte sunt numai introducerea la rugăciunea care urmează şi pe care o rosteşte episcopul, dar la care cere să se asocieze toți cei din altar. în săvârşirea Tainei, arhiereul nu se singularizează, ci se află în comuniunea Bisericii. în prima rugăciune cere lui Hristos, ca însuşi El "să dăruiască harul Lui" celui prohirisit întru diacon. într-o a doua rugăciune arhiereul cere tot lui Hristos ca El însuşi "să umple, pe cel ce 1-a învrednicit de a intra în slujba diaconiei, de toată credința, dragostea, puterea, sfințenia, prin venirea Sfântului şi de-viață-făcătorului Duh asupra lui". "Căci nu prin punerea mâinilor mele peste dânsul, ci prin puterea îndurărilor Tale celor multe se dă celor vrednici ai Tăi harul."

Conştiinţa că Hristos însuşi e de faţă şi lucrează în această Taină uneşte într-o adâncă cutremurare şi responsabilitate pe săvârşitorul Tainei cu cei ce-1 asistă pe de o parte şi cu primitorul ei pe de alta. în această întâlnire de suflete, pătrunse de conştiinţa prezentei şi lucrării aceluiaşi Hristos, se săvârşeşte trecerea puterii lui Hristos de la slujitorii de mai înainte, la slujitorul cel nou. Semnele capacităţii slujirii diaconeşti i le încredinţează arhiereul înmânându-i orarul şi mânecutele înaintea uşilor împărăteşti, după ce le arată credincioşilor şi declară de trei ori: "Vrednic este", iar poporul răspunde tot de trei ori, confirmând: "Vrednic este". La evenimentul consacrării unui nou slujitor al lui Dumnezeu şi al Bisericii participă cu asentimentul lui şi poporul credincios. În momentele văzute ale hirotoniei preotului se cuprind câteva deosebiri, care punctează ceea ce este propriu slujirii preoţeşti. Candidatul la preoţie îngenunchează în fata Sfintei Mese cu amândouă picioarele, arătând că se predă mai accentuat lui Hristos. în prima rugăciune, arhiereul cere lui Hristos să-i dăruiască "acest mare har" al preoţiei, iar în rugăciunea a doua se specifică slujirile preotului, de săvârşitor al Tainelor şi de propovăduitor al cuvântului dumnezeiesc: "Să se facă vrednic a sta fără prihană înaintea jertfelnicului Tău, a propovădui Evanghelia împărăţiei Tale, a lucra cu sfinţenie cuvântul adevărului Tău, a aduce Ţie jertfe şi daruri duhovniceşti, a înnoi pe poporul Tău prin baia naşterii de a doua".

Apoi,în fata poporului, pe lângă veşmintele care reprezintă capacitatea lui de săvârşitor al Tainelor, i se înmânează şi Liturghierul care reprezintă slujirea lui principală de săvârşitor al Sfintei Liturghii. Iar după prefacerea Sfintelor Daruri, arhiereul îi încredinţează sfântul trup al Domnului pe burete ca să-1 ţină pe mâna dreaptă, aşezată cruciş peste cea stângă, cu cuvintele: "Primeşte odorul acesta şi-1 păzeşte pe el până la a doua venire a Domnului nostru Iisus Hristos, când El are să-1 ceară de la tine". Apoi preotul se retrage în partea de răsărit a Sfintei Mese, ţinând sfântul trup în mâinile sale aşezate deasupra ei, oarecum identificate cu ea. Preotul va tine trupul Domnului jertfit pe seama credincioşilor până la sfârşitul lumii atât ca reprezentant al tuturor preoţilor Bisericii, cât şi ca preot singular, care trebuie să ţină la dispoziţia credincioşilor acest trup până la sfârşitul vieţii Iui, care, pentru el, coincide cu sfârşitul lumii, căci cum va încheia viaţa lui aşa se va scula în faţa Domnului la înviere, sau se va prezenta după moarte.

Răspunderea arhiereului de a preda preotului trupul Domnului şi răspunderea acestuia de a-1 primi se întâlnesc şi se întregesc într-o răspundere comună în faţa lui Hristos, dar şi în faţa poporului căruia trebuie să i se pună şi ţină la dispoziţie trupul lui Hristos, adică pe Hristos însuşi în toată viaţa Iui, pentru a fi predat altor episcopi şi altor preoţi până la sfârşitul lumii. Deschiderea eshatologică a Preoţiei şi a Euharistiei iese prin aceasta puternic în relief. Preotul priveşte, ţinând trupul Domnului pe mâini, spre viaţa veşnică, atunci când se va cere de la el trupul tainic. În această unire realizată prin vibraţia comună a celei mai adânci răspunderi faţă de Hristos, faţă de Biserica prezentă şi faţă de viitorul ei eshatologic, şi de tot drumul ei până atunci, răspundere a cărei scadenţă va avea loc în eternitate, Hristos îşi procură prin mijlocirea episcopului un nou organ văzut al Său, un nou organ al lucrării Sale, în Tainele ce le va săvârşi. în răspunderea aceasta comună, cel ce hirotoneşte şi cel ce e hirotonit devin complet străvezii pentru lucrarea lui Hristos însuşi, pentru că de fapt Hristos este cel ce lucrează prin Duhul Său. "Dacă n-ar fi Duhul Sfânt, n-ar fi păstori şi învăţători în Biserică. Căci aceştia se fac prin Duhul, cum zice şi Pavel: "întru care Duhul Sfânt v-a pus episcopi". Căci aceasta este hirotonia: se pune mâna bărbatului, dar Dumnezeu lucrează totul şi mâna Lui e aceea care se atinge de capul celui ce se hirotoneşte, dacă se hirotoneşte cum trebuie... Căci dacă n-ar fi arvuna Duhului... nu am avea preoţi, nici n-ar putea fi aceste hirotonii fără acea venire (a Duhului)".

La hirotonia arhiereului, se pune pe capul candidatului nu numai mâna unuia din episcopi, ci şi Sfânta Evanghelie, indicându-se pe de o parte sarcina principală ce o primeşte noul arhiereu, pe de alta, accentuându-se credinţa că Hristos însuşi şi-1 face organul deplin al Său. în prima rugăciune se vorbeşte de "jugul Evangheliei" pe care îl primeşte noul arhiereu, iar în a doua, după ce se aminteşte de îndatorirea lui de a "aduce jertfă şi prinos pentru tot poporul", e numit "iconom al harului"; apoi e pus într-o legătură specială cu Hristos, adevăratul Păstor, ca să-şi pună şi el sufletul pentru credincioşi, cum Şi 1-a pus Hristos, desăvârşindu-1 prin pilda, învăţătura şi toată lucrarea Sa: "Fă-1 următor Ţie, adevăratul Păstor, punându-şi sufletul pentru oile Tale, povă-tuitor orbilor, lumină celor dintru întuneric, certător celor neînţelepti, ajutător pruncilor, luminător în lume, ca, desăvârşind sufletele cele ce i s-au încredinţat lui în viaţa aceasta, să stea ne-ruşinat înaintea judecăţii Tale."

După aceea, el primeşte ca veşminte, peste cele preoţeşti, sacosul, omoforul şi mitra. Păstrând veşmintele preoţeşti şi întărindu-le prin sacos, el va păstra şi completa slujirea de preot săvârşitor al Tainelor, nedespărtindu-se de comunităţile euharistice şi duhovniceşti restrânse şi de credincioşii concreţi, prin faptul că menţine şi treapta unei preoţii cu o mai extinsă lucrare unificatoare. Primind omoforul, el asumă răspunderea pastorală pentru toată obştea credincioşilor, asemenea lui Hristos, Care Şi-a pus sufletul pentru mântuirea fiecăruia din noi, ca Păstorul care lasă pe cele nouăzeci şi nouă de oi şi pleacă în căutarea celei primejduite; aceasta dă o semnificaţie duhovnicească puterii sale împărăteşti, simbolizată prin mitră. Ea e putere duhovnicească, responsabilitate pentru mântuirea tuturor credincioşilor. Ca organ al lui Hristos, arhiereul are cea mai cutremurătoare răspundere pentru mântuirea sufletelor, având să imite pe Hristos în smerenie, pildă de curăţie, de dezinteresare, de blândeţe, de jertfire de sine. Dacă îşi înţelege rolul de reprezentant al lui Hristos ca un temei pentru o putere în spirit lumesc, el s-a depărtat interior de Hristos şi prin el nu se mai înfăptuieşte cu toată eficienta lucrarea lui Hristos cel blând, smerit, curat şi în stare de continuă jertfă. Ca organ al lui Hristos, el trebuie să fie un slujitor model al lui Hristos şi va avea să dea seama la judecata lui Hristos de felul cum şi-a împlinit slujirea lui: dacă şi-a împlinit-o bine, va avea plată mai mare, dacă şi-a împlinit-o rău, va avea parte de osândă mai mare.

TDS 2, pag. 255 – 259

1. Definiţie

Hirotonia este Taina în care, prin punerea mâinilor arhiereului şi prin rugăciune, se împărtăşeşte persoanei anume pregătite, Harul, care dă puterea de a învăţa cuvântul lui Dumnezeu, a săvârşi Sfintele Taine şi a conduce pe credincioşi la mântuire. Hirotonia înseamnă atât intrarea în cler, cât şi primirea unei puteri spirituale sau a unei trepte din acea putere.

2. Numirile

Taina aceasta, săvârşindu-se prin punerea mâinilor - ceea ce în greceşte se cheamă χειροτνία sau χειροθεσία - a primit şi numele de **Hirotonie** sau **Hirotesie**. Cu timpul însă a rămas pentru ea numai cuvântul hirotonie, iar cel de hirotesie exprimă altceva decât ideea de Taină a preoţiei, deşi ea are oarecare legătură cu această Taină. Azi, hirotesia este o ierurgie prin care se instituie gradele inferioare ale ierarhiei bisericeşti (citeţ, ipodiacon) şi ranguri sau demnităţi bisericeşti (arhidiacon, protopop). Alte numiri ale Tainei sunt: hirotonie mistică, sfinţire, desăvârşire preoţească, binecuvântare preoţească, servirea lui Dumnezeu, slujirea Noului Testament etc.

Apusenii o numesc: ordinatio, benedictio, presbiterii ministerium, ordo sacerdotalis etc.

3. Instituirea

Protestanţii contestă Hirotoniei caracterul de Taină, deci de lucrare sfântă instituită de Domnul. Pentru ei, ea nu e decât o autorizaţie pe care o dau credincioşii unuia din ei de a învăţa. Sau e investirea rituală în oficiul de predicator, fără caracter tainic.

Ideea aceasta e contrazisă atât de Sf. Scriptură cât şi de învăţătura Bisericii de totdeauna. Sf. Scriptură ne arată că Domnul, dorind ca opera Sa de mântuire să se continue peste veacuri şi să fie folositoare tuturor oamenilor, şi-a ales Apostoli, pe care i-a luat din mulţimea celor ce-L crezuseră (Lc 6,13). Pe aceştia i-a ţinut în jurul Său şi timp de 3 ani i-a învăţat tainele împărăţiei lui Dumnezeu. Apoi le-a dat puterea de a-I continua opera. Aceasta se vede din cuvintele pe care le rosteşte către ei, după învierea Sa: „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă

trimit şi Eu pe voi. Şi grăind aceasta a suflat şi le-a zis: luaţi Duh Sfânt; cărora veţi ierta păcatele le vor fi iertate; cărora le veţi ţine, vor fi ţinute" (In 20, 21-23).

E foarte probabil ca ritualul punerii mâinilor să fi fost prescris chiar de Mântuitorul. El a fost aplicat totdeauna în Biserică. Prin acest ritual li se împărtăşeşte celor şapte diaconi, Harul de a fi ajutătorii Sf. Apostoli. în Faptele Apostolilor citim că, alegând credincioşii 7 bărbaţi de vază, „i-au înfăţişat înaintea Apostolilor, care, după ce s-au rugat, şi-au pus mâinile peste ei" (FA 6, 6).

Harul slujirii lui Dumnezeu îi primesc, tot prin punerea mâinilor, şi episcopii. Acest har a fost transmis prin Sf. Ap. Pavel, episcopilor Tit şi Timotei. Sf. Ap. Pavel scrie lui Timotei, despre care se ştie că era episcop: „Te îndemn să ţii aprins darul lui Dumnezeu, cel ce este în tine, prin punerea mâinilor mele" (2 Tim 1, 6). Harul Hirotoniei se transmite prin punerea mâinilor, dar el nu-şi are izvorul în cel ce pune mâinile, ci în Dumnezeu. Sf. Ioan Hrisostom scrie: „Se pune mâna peste om, dar toate le face Dumnezeu şi mâna Lui se atinge de capul celui ce se hirotoneşte, dacă hirotonia se face cum se cuvine" (Omilia 14 la Faptele Apostolilor).

Canoanele sinoadelor ecumenice (2, IV; 5, VII) arată că acest Har nu e permis să fie mijlocit pe bani.

4. Partea văzută

Partea văzută a Hirotoniei constă în punerea mâinilor arhiereului pe capui celui ce se hirotoneşte. Sf. Ap. Pavel ne arată că de această punere a mâinilor depinde Harul preoţiei (2 Tim î, 6). Fără ea nu este preoţie. Acest ritual a fost practicat de Sfinţii Apostoli pentru toate cele trei trepte ierarhice şi ei au prescris ca şi urmaşii lor să facă la fel (1 Tim 5, 22). Şi în Biserica romano-catolică, Hirotonia se face tot prin punerea mâinilor.

Punerea mâinilor la Hirotonie este însoţită de rugăciunea următoare: „Dumnezeiescul dar, care pe cele neputincioase le vindecă şi pe cele ce lipsesc le împlineşte, hirotoneşte pe cucernicul ipodiacon (N.) în diacon (sau diacon, în preot, sau preot în episcop). Să ne rugăm dar pentru el, ca să vină asupră-i Harul Sfântului Duh". Această rugăciune nu o aflăm în Sf. Scriptură, ci ea e alcătuită de Biserică pe baza ideii din Sf. Scriptură, în care ni se spune că Sfinţii Apostoli când hirotoneau, îşi puneau mâinile pe cei desemnaţi şi se rugau (FA 6, 6; 14, 23). Se înţelege că, întrucât rugăciunea lor nu putea avea alt conţinut decât invocarea lui Dumnezeu ca să dea Harul preoţiei persoanei ce se hirotoneşte, Biserica a moştenit această idee şi pe baza ei a alcătuit rugăciunea ce o avem azi.

5. Efectele

Prin Hirotonie şe împărtăşeşte primitorului Harul, care ajută şi îndreptăţeşte la împlinirea atribuţiilor ce revin treptei ierarhice pentru care se face hirotonia. Acest efect îl evidenţiază Sf. Ap. Pavel când spune lui Timotei: „Te îndemn să ţii aprins darul lui Dumnezeu, cel ce este în tine, prin punerea mâinilor mele" (2 Tim 1, 6).

Precum Hirotonia este una, aşa şi Harul este unul, dar el se împarte în mod gradat celor trei trepte ierarhice. Diaconul îl primeşte într-o măsură mai mică, preotul în una mai mare, iar episcopul îl primeşte în plenitudinea lui. Caracterul unitar de Taină al Hirotoniei nu e desfiinţat prin existenţa celor trei trepte ierarhice.

Hirotonia nu se repetă. Harul acestei Taine se împărtăşeşte unei persoane, pentru aceeaşi treaptă, o singură dată şi el rămâne în ea pentru totdeauna. Canoanele pedepsesc cu depunerea atât pe cel ce primeşte Hirotonia a doua, cât şi pe cel ce hirotoneşte o persoană care a fost odată hirotonită în mod valid (68 ap.).

Harul Hirotoniei rămânând pentru totdeauna în cel hirotonit (1 Tim 4,14), unul ca acesta nu mai poate deveni mirean. El rămâne în starea de cleric pentru toată viaţa. Cel ce face însă

unele abateri de la îndatoririle clericale, poate fi oprit de la exercitarea funcţiunilor preoţeşti, dar Harul Hirotoniei nu-i poate fi luat.

Principiul nerepetării Hirotoniei a fost respectat de Biserică chiar şi când e vorba de hirotoniile săvârşite de eretici sau schismatici. Biserica recunoaşte Hirotoniile acestora, în cazul când după învăţătura lor, Hirotonia e socotită ca Taină şi e săvârşită după normele canonice.

6. Săvârşitorul

Săvârşitorul Hirotoniei e numai episcopul. Hirotonia e singura Taină pe care e îndreptăţit să o săvârşească numai episcopul. Aceasta se vede din Sf. Scriptură, care ne arată că în Biserica primară hirotoneau numai Sfinţii Apostoli, care, la rândul lor, au încredinţat această misiune numai episcopilor. Sf. Apostol Pavel scrie lui Tit ca să instituie preoţi prin cetăţi (Tit 1,5), iar lui Timotei ca să fie cu băgare de seamă pe cine hirotoneşte (1 Tim 5, 22).

7. Primitorul

Primitorul Hirotoniei este creştinul ortodox liber, major, de sex masculin, sănătos trupeşte şi sufleteşte şi pregătit spre acest scop, din punct de vedere intelectual şi moral. Diaconii şi preoţii pot fi căsătoriţi, însă trebuie să fie cununaţi înainte de Hirotonie, căci după Hirotonie nu mai e permis să se cunune. Episcopii nu au voie să fie căsătoriţi. Dispoziţia aceasta, referitoare la episcop, datează de la sinodul Trulan încoace. Ea e de ordin canonic, nu dogmatic. Biserica romano-catolică impune celibatul tuturor clericilor.

Femeile nu pot primi Taina Hirotoniei. Aceasta li se interzice atât de Sf. Scriptură (1 Co 14, 34) cât şi de dispoziţiile bisericeşti ulterioare. Montaniştii însă hirotoneau şi femei, iar unele secte protestante admit femeile în rândurile pastorilor, cu drepturile de a îndeplini toate funcţiunile pe care le îndeplinesc bărbaţii pastori. Diaconiţele, care existau în Biserica veche, până în sec. XII, nu aveau Hirotonia de diacon. Ele primeau, numai o binecuvântare care era o ierurgie şi prin care li se încredinţa o misiune în cadrul vieţii bisericeşti. Slujba lor era: să instruiască pe catehumene asupra ceremoniilor Botezului şi să ajute la Botezul femeilor, să poarte grijă de văduve, să supravegheze, în timpul serviciului divin, uşile femeilor în biserică şi alte câteva servicii similare. în altar însă nu făceau nici un serviciu, nu binecuvântau şi nu îndeplineau slujbe din cele ce fac preoţii sau diaconii.

TTDE, pag. 187 - 188

Taina Preoţiei sau a Hirotoniei (instituire: II Tim. 1, 6; I Tim. 3, 1; Tit 1,5) este Taina introducerii în succesiunea apostolică, prin consacrare sacramentală, a slujitorilor bisericeşti, consacraţi acelor slujiri pe care Apostolii le-au recunoscut ca fiind după porunca lui Hristos şi fără de care identitatea şi unitatea Bisericii văzute nu pot fi garantate. Hirotonia nu conferă harisma şi demnitatea Apostolilor, unice şi netransmisibile, ca membri ai grupului „ Celor Doisprezece". Apostolii - simbolul poporului lui Dumnezeu - au un rol unic, netransferabil, de aceea, în această poziţie ei nu au succesori. Primind de la Hristos autoritatea să lucreze în numele Lui (Lc. 10, 16) şi să transmită mai departe ceea ce au primit, Apostolii au instituit slujiri care au un caracter şi o funcţie apostolică. Aceste slujiri au forme diverse, dar ele au fost introduse sub supravegherea Apostolilor şi prin punerea mâinilor lor, ritual prin care se dă autoritatea slujirilor (cf. F.A. 13, 3; 20, 28).

În ritualul Hirotoniei, cele două elemente sunt inseparabile: punerea mâinilor episcopului cu rugăciunea de invocare a Duhului Sfânt, Care împarte un har special pentru o misiune specifică în Biserică, şi trimiterea de a sluji în numele lui Hristos după voia Sa. Slujitorii bisericeşti (episcopi, preoţi şi diaconi) nu lucrează în locul lui Hristos, ca şi când Acesta ar fi

absent. Ei nu sunt propriu-zis vicari, reprezentanţi sau înlocuitori, ci au darul de a manifesta văzut, de a da garanţie obiectivă despre prezenţa continuă şi activă a lui Hristos cu poporul Său. Tocmai de aceea, numai episcopii şi preoţii hirotoniţi în continuitate cu Apostolii pot sluji cu puterea Duhului Sfânt, spre pre-dicarea Evangheliei, spre iertarea păcatelor, spre celebrarea Tainelor. Numai ei sunt trimişi prin actul hirotoniei, să dea un semn eficient de lucrarea lui Hristos în mijlocul poporului.

„Dăruirea Sfântului Duh se face prin atingerea mâinilor trupeşti (F.A. 8, 17), care transmite, celui care se apropie cu sinceritate şi cu adevărat, lucrarea dumnezeiască şi harul dumnezeiesc, care la rândul ei se transmite prin acesta fărăşi altuia şi prin el fărăşi altuia şi trece prin succesiune, întinzându-se împreună cu tot timpul" (Grigorie Palama, „Despre împărtăşirea dumnezeiască", 20, Filocalia VII, p. 398).

De altfel, în actul Hirotoniei, pe care episcopul o săvârşeşte în virtutea succesiunii apostolice: „Darul pe care l-ai vărsat peste Sfinţii Apostoli ai binevoit să se întindă pană la noi", Hristos este Cel Care pune mâna. La Hirotonia preotului, episcopul se roagă: „ Tu însuţi Stăpâne al tuturor, pe acesta pe care ai binevoit să pui mâinile prin mine, binevoieşte să primească acest mare har al Duhului Sfânt... ca să aibă viaţă vrednică de această mare cinste de preot, dăruită lui prin providenţa Ta atotputernică" (Hirotonia preotului, Arhieraticon, p. 80). In orice act sacramental, Arhiereul bisericesc este slujitorul Marelui Arhiereu ceresc: „ Căci nu prin punerea mâinilor mele peste el, ci prin trimiterea îndurărilor Tale celor multe se dă celor vrednici ai Tăi harul" (Hirotonia diaconului, Molitfelnic, p. 76). Hirotonia episcopului se face numai Duminica în cadrul Liturghiei euharistice.

Faptele Apostolilor (Cap. 6; 20,28; 11,29-30; 14, 23; 15, 2, 4, 23; 21,8), ca şi epistolele pauline (I Tim. 3, 1-13; 5, 17), atestă existenţa distinctă şi complementară a celor trei slujiri sacerdotale, instituite prin Hirotonie. în secolul următor, Sfântul Ignatie al Antiohiei, el însuşi episcop, va explica pe larg şi simbolismul episcopului, preotului şi diaconului, (Către Filad. 4; Către Magn. 6, 1; 3, 1-2; Către Trai. 3). Ca succesori ai Apostolilor, episcopii au o răspundere şi o misiune apostolică. Episcopul este conducătorul unei Biserici locale, în calitate de membru al colegiului episcopal, colegiu care reprezintă grupul „ Celor doisprezece ". Episcopul reprezintă Biserica universală şi de aceea are autoritate în Biserica locală. E singurul care conferă Taina în cele trei trepte sau slujiri. Prezbiterii (preoţii) exercită funcţiile sacerdotale în unitate deplină cu episcopii. împreună formează preoţimea sau cinul preoţesc care are răspundere de Biserica locală. Preotul primeşte de la episcop răspunderea pastorală pentru o parohie. Diaconii se află în serviciul episcopului. Deşi n-au preoţia necesară săvârşirii Tainelor, ei au diverse funcţii în Biserică: predicarea Evangheliei, diaconic

Preoţia - harismă şi slujire recunoscute şi consacrate prin hirotonie - se exercită în mai multe direcţii:

Predicarea Evangheliei (Efes. 3, 6-9) sau „slujirea cuvântului" (F.A. 6, 4), şi nu numai simpla citire şi interpretare a Sfintei Scripturi (Rom. 10, 14-15), care erau obligatorii şi pentru sinagogă (Rom. 15, 4). Predicarea Evangheliei înseamnă, pe lângă vestirea istorică a lui Iisus Hristos şi a învăţăturii Lui, propovăduirea într-o perspectivă eshatologică (Mt. 24, 31). De-sigur că slujirea kerigmatică şi misionară nu era privilegiul exclusiv al celor hirotoniţi. Didahia menţionează profeţi şi didascali itineranţi.

Săvârşirea Sfintelor Taine şi, în primul rând, a Euharistiei (I Cor. 14, 16-17; I Tim. 2, 1). Prezbiterii nu sunt altceva decât „iconomi ai harului". (I Pt. 4, 10). Adevărata Euharistie este cea celebrată de „ episcop " sau de cel căruia episcopul i-a îngăduit (Către Smirneni, 8, 1).

Slujirea pastorală (I Cor. 12, 18) care nu înseamnă doar a conduce şi a oficia, ci, mai ales, a păstori, adică a apăra, a oferi o hrană, a întreţine prin jertfa. Iisus Hristos Se numeşte pe Sine „Păstorul cel bun", întrucât îşi pune viaţa pentru oile Sale (In. 10, 11). Prin porunca „Paşte oile Mele" (In. 21, 16-18), Petru şi ceilalţi Apostoli, ca şi urmaşii lor, sunt chemaţi să actualizeze pentru fiecare generaţie, loc şi timp, actul în care Hristos însuşi pe Sine S-a dat pentru viaţa lumii.

Ierarhia în Biserică nu este o instituție clericală, de sine stătătoare, deoarece şi mirenii participă la preoția lui Hristos. Nicolae Cabasila (Viața în Hristos, III, 1 -3) face o analogie între Hirotonia preoților şi Mirungerea celor botezați, deoarece ambele se fac prin punerea mâinilor şi invocarea Duhului Sfânt: „Dumnezeiescul har Care vindecă orice slăbiciune şi împlineşte orice lipsă", „Pecetea darului Duhului Sfânt... ".

Subiectul 5: Taina Nunții

TDO 3, pag. 183 – 211

Taina Nuntii este un act sfânt, de origine dumnezeiască, în care, prin preot, se împărtăşeşte harul Sfântului Duh, unui bărbat şi unei femei ce se unesc liber în căsătorie, care sfințeşte şi înaltă legătura naturală a căsătoriei la demnitatea reprezentării unirii duhovniceşti dintre Hristos şi Biserică.

1. Locul Nunții între celelalte Taine

O primă întrebare care s-ar putea naşte în legătură cu această Taină este cea referitoare la locul care i se acordă ei în înşirarea Tainelor. Această întrebare implică şi pe cea referitoare la locul Hirotoniei. Dacă săvârşitorul tuturor Tainelor este preotul, de ce nu se pune Hirotonia fie la începutul, fie la sfârşitul tuturor Tainelor? De ce aşază tradiția Bisericii Hirotonia după Botez, Mirungere, Euharistie şi Pocăință, şi înainte de nuntă şi Maslu? Un prim răspuns ar putea fi acela că prin cele patru Taine anterioare omul este pus într-o relație directă cu Hristos şi numai indirect este pus într-o relație de slujire şi cu ceilalți oameni, pe când prin Taina Nuntii omul e pus în primul rând într-o relație strânsă cu un semen al său, iar prin Maslu i se dă un ajutor pentru trupul său, şi numai prin ele e pus în relație cu Hristos. Deci aceasta ar justifica şi aşezarea Hirotoniei după cele patru Taine care pun pe om în relație directă cu Hristos, întrucât de acestea depinde mântuirea lui, iar rolul principal al preotului e să-i ajute, prin Hristos, pe oameni să-şi dobândească mântuirea.

Acest răspuns poate avea şi forma următoare: cele patru Taine aşezate înaintea Hirotoniei dau omului harul cu care, conlucrând, el îşi dobândeşte mântuirea, dar fructificarea acestui har se face în mod deplin prin preoție şi căsătorie. Majoritatea oamenilor trăiesc plinătatea relației de căsătorie prin realizarea virtuților ca roade ale colaborării lor cu harul, sau ca forme ale sfințirii lor în această relație neîntreruptă şi intensă. Iar odată intrat în această relație, calitatea ei de o anumită înălțime determină în sens bun toate celelalte relații ale omului în societate, pe care căsătoria le multiplică. Cu atât mai mult se întâmplă aceasta cu preoția. Deci Taina Nuntii şi Taina Preoției ajută pe credincioşi, prin harul ce Ii—1 dau, să pună într-o aplicare cuvenită harurile celorlalte Taine, în situația concretă familială şi socială în care trăieşte, prin natură, marea lor majoritate, sau în rolul bisericesc asumat de către unii dintre ei; îi ajută ca în relația cu semenii lor, în căsătorie şi în preoție şi în multiplele probleme şi relații ce li le impun acestea, să se întâlnească cu Dumnezeu, sau să dezvolte relația cu Hristos mai ales printr-un semen cu care se unesc pe viață, sau cu credincioşii pentru care sunt răspunzători. Nunta şi Preoția ca Taine fac vădit faptul că persoana nu se realizează decât în comuniune, că persoana şi comuniunea sunt doi poli inseparabili; fac vădit faptul că Tainele îşi au rodirea lor în răspunderea oamenilor unii față de alții. Din acest punct de vedere, Preoția e un rod mai bogat al celorlalte Taine şi deci e justificată aşezarea după ele şi înainte de celelalte în care acelea rodesc.

Poate faptul că monahii, printr-o harismă care biruieşte natura,reuşesc să se mențină printr-un efort în afara relației de căsătorie şi a complexului de relații necesare şi de probleme impuse de ea, menținându-se într-o relație directă şi oarecum strict personală cu Hristos,

explică de ce Biserica nu consacră printr-o Taină intrarea în monahism, ci numai printr-o ierurgie. Paul Evdokimov observă: "Prin harul Tainei (Nunții) eşecurile nu sunt răni mortale, nici infidelitățile - condamnări fără recurs. Ceea ce monahii realizează nemijlocit, cei căsătoriți o fac mijlocit, şi mijlocul prin care o fac este locul sacramental al harului. Cei doi privesc pe Hristos, privindu-se unul pe altul, şi acest "altul" e iubirea Lui, care e darul harului".

Faptul că putem vedea pe Dumnezeu prin altul, că iubirea față de altul ni-1 face pe acela transparent al lui Dumnezeu, e un dar al întrupării Cuvântului. Prin aceasta Cuvântul lui Dumnezeu ne-a dat putința să-L vedem prin fața omenească, mai întâi în El însuşi, apoi în toți cei în care Hristos Se sălăşluieşte, sau continuă să Se întrupeze prin Taine. Numai pentru că Hristos ca Dumnezeu e transparent în altul şi înfrumusețează pe altul, acest altul ni se arată vrednic de o iubire nesfârşită; iubirea fată de acest altul nu se epuizează niciodată. în afară de Hristos, iubirea permanentă fată de un om concret ar fi fost imposibilă. "Pentru cine se plasează în afara întrupării, diferența infinită, calitativă, de netrecut, între Dumnezeu şi om, alteritatea lui absolută, face iubirea nenorocită şi toată comuniunea, chiar comunicarea, indirectă şi voalată. Proiectată în raporturile celor căsătoriți, această alteritate radicală a altuia face în mod concret iubirea nenorocită şi imposibilă". Monahul, deşi necăsătorit, stă totuşi în relație cu Dumnezeu ca persoană, deci într-o stare de acută responsabilitate. De aceea literatura patristică numeşte monahismul "adevărata filosofie".

Faptul că în căsătorie Dumnezeu e cunoscut prin celălalt, iar în Maslu - prin mângâierea primită de la El în stare de boală (prin trup), face ca aceste două Taine să fie aşezate la urmă, după ce preotul a pus pe om în legătură directă cu Hristos prin celelalte patru Taine. Dar faptul că forma mijlocită în care se cunoaşte Hristos prin cele două Taine din urmă e totuşi o cunoaştere directă a Lui prin transparenta celuilalt sau a trupului slăbit, deci nu e o simplă cunoaştere deductivă sau posterioară cunoaşterii semenului sau trupului bolnav, precum şi faptul că atât căsătoria cât şi boala sunt forme de situații concrete în care se fructifică harurile celorlalte Taine, leagă aceste două Taine cu cele patru dinainte. Dar Preoția e legată şi mai mult atât cu cele patru Taine anterioare prin care e primit Hristos ca Mântuitor personal, cât şi cu cele două din urmă, prin relațiile mai responsabile cu oamenii în care trebuie să se manifeste rodirea harului primit.

2. Căsătoria ca legătură naturală pe viată între un bărbat şi o femeie

Căsătoria ca legătură naturală pe viată între un bărbat şi o femeie se întemeiază pe faptul că bărbatul şi femeia numai împreună alcătuiesc umanitatea completă. "Nu e decât o suferință a fi singur". Nici Dumnezeu nu e o singură persoană. Căci în acest caz n-ar fi iubire, ba n-ar fi în întregime persoană, deci Dumnezeu. De aceea, nici omul n-ar fi chipul lui Dumnezeu, dacă ar fi o monadă închisă. în acest caz existența lui ar fi un chin, dacă ar mai exista peste tot. Facerea spune că Dumnezeu a făcut pe Eva pentru că a văzut că "nu e bine să fie omul singur" (2, 18). Nu numai ca să-1 ajute pe Adam crease Dumnezeu şi pe Eva, ci şi pentru ca să-1 ferească de singurătate, căci numai pentru că se completează reciproc ei sunt omul deplin. "Bărbat şi femeie i-a făcut pe ei şi i-a binecuvântat; şi a chemat numele Iui om (Adam), în ziua în care i-a făcut pe ei" (Fac. 5, 2). Omul este o unitate completă, deci chip al lui Dumnezeu, pentru că unitatea sa de om se realizează în dualitatea personală neuniformă, ci complementară de bărbat şi femeie: "Şi a făcut Dumnezeu pe om, după chipul lui Dumnezeu 1-a făcut pe el, bărbat şi femeie i-a făcut pe ei" (Fac. 1, 27). "Vorbind de doi, Dumnezeu vorbeşte de unul singur", notează Sfântul Ioan Gură de Aur. Iar Sfântul Chirii al Alexandriei spune: "Dumnezeu a creat coexistența".

Scoaterea Evei din Adam înseamnă că Eva a fost cuprinsă virtual în Adam şi înainte de aducerea ei distinctă la existență. Dar a fost în Adam nu ca ceva identic cu el şi deci ea nu e rezultatul unei simple dezvoltări a lui. Omul e bipolar în sine însuşi. Numai aşa e ființă dialogică. Partenerii în dialog trebuie să aibă şi ceva comun, dar şi ceva deosebit, mai deosebit

decât are un individ de acelaşi sex faţă de alt individ. "Adam a fost totdeauna Adam-Eva". "Se poate spune că aceste două aspecte (masculin şi feminin) ale omului sunt în aşa măsură inseparabile în iubirea lui Dumnezeu, că o fiinţă umană, luată izolat şi considerată în sine, nu e deplin om. Nu e, aşa zicând, decât o jumătate de om, într-o existentă izolată de complementarul său". Nu e decât o jumătate neuniformă cu cealaltă jumătate.

Deosebirea complementară trupească redă şi condiţionează o diferenţă complementară sufletească. Aceasta nu face pe fiecare mai puţin om. Dar umanitatea este trăită de fiecare în alt mod şi într-o completare reciprocă. Fiecare e la fel de om, dar integritatea umană şi-o trăiesc numai împreună, în completarea reciprocă. Cu alte cuvinte, această unitate umană diferenţiată şi complementară este o unitate conjugală. "Fiinţa umană este o fiinţă conjugală". Perechea umană din rai era o pereche conjugală. "Aceasta era căsătoria paradisiacă, avându-şi baza în natura umană dual㔠. Dar ea avea şi un har.

Pentru a fi o unire desăvârşită, căsătoria comportă o iubire desăvârşită. De aceea ea trebuie să fie indisolubilă. Astfel, căsătoria avea de la început atributele unităţii şi indisolubilităţii. Bărbatul avea, în mod deplin, în unirea desăvârşită cu o femeie, tot ce-1 completa esenţial; şi femeia la fel. Trecerea de la legătura cu o femeie la legătura cu alta, sau de la un bărbat la altul, nu procură nici unuia completarea deplină printr-o unire desăvârşită. Femeiescul e mereu căutat fără să fie găsit deplin, în acea dăruire a lui deplină şi pentru toată viata; şi bărbătescul la fel. Fiecare jumătate rămâne mai mult sau mai puţin un individ necomplet ca om, mai mult sau mai puţin într-o singurătate. Unirea deplină între un bărbat şi o femeie, corespunzând unei iubiri desăvârşite, e netrecătoare. Căci fiecare a găsit în celălalt nu un obiect, ale cărui posibilităţi de satisfacere sunt limitate şi care se ascunde ca persoană atunci când e tratat ca obiect, ci o persoană inepuizabilă şi veşnic nouă în capacitatea şi imaginaţia ei de autodăruire.

Cei doi se iubesc pentru că se completează, pentru că nu-şi sunt uniformi. Iubirea nu se naşte între două suflete care sună la fel, ci care sună "armonic", spune Schiller. Iubirea este un schimb de flintă, o întregire reciprocă. Iubirea îmbogăţeşte pe fiecare pentru că primeşte şi dăruieşte la nesfârşit, pe când ura sărăceşte, pentru că nu dă şi nu primeşte nimic. Bărbatul găseşte în femeie o taină indefinită. Ea îşi cunoaşte nişte insuficiente care se cer după o întregire prin bărbat, de aceea îl iubeşte pe bărbat; şi bărbatul, la fel. Căsătoria e în acelaşi timp dragoste şi ajutor, bucurie de celălalt şi răbdare a lui. Pentru toate acestea se dă celor doi ce se căsătoresc harul dumnezeiesc. Iubirea uneşte uimirea în fata tainei celuilalt şi răbdarea neputinţelor lui şi ajutorarea lui în ele. în iubire, amândoi devin tari.

Căsătoria ca legătură naturală a fost slăbită şi desfigurată în multe forme după cădere, prin egoismul descătuşat şi dezvoltat de cădere. Ea a pierdut prin aceasta harul legat de starea primordială. Totuşi ea n-a fost desfiinţată în esenţă. Căci nici natura umană n-a fost distrusă. Bărbatul se întregeşte aşa de mult prin femeie, deoarece ea este cealaltă jumătate a speciei şi numai împreună cu ea bărbatul formează omul întreg şi numai în unire cu ea se realizează ca bărbat. Şi femeia la fel. Căci bărbatul e cel ce completează femeia, şi viceversa. Şi dacă bărbatul nu completează de fapt femeia şi nu e completat de ea, nu se realizează ca bărbat, precum nici femeia, ca femeie. în felul acesta, în femeia lui, bărbatul are toată cealaltă jumătate a speciei, şi viceversa, încât nici unul nu are nevoie de alt bărbat sau de altă femeie.

Dar orice bărbat sau femeie e nu numai un exemplar uniform al unei jumătăţi a speciei, ci poartă şi caracterele unice ale unei persoane nerepetate. Vieţuind împreună, cele două persoane se configurează una după cealaltă, încât bărbatul se completează şi ca persoană prin femeie, şi invers. Fiecare devine un fel de co-persoană şi amândoi o unitate co-personală. De aceea, bărbatul care ar trece de la o femeie la alta nu se mai realizează ca persoană, definită prin convieţuirea cu o singură persoană ca femeie. Trăsăturile lui personale vor deveni fluide, nedefinite. Propriu-zis el va deveni mai mult un individ-specie, căci cel ce e lipsit de o adevărată şi permanentă comuniune personală, e mai mult un individ uniform al speciei decât o persoană, în el se dezvoltă mai mult pasiunile speciei, nearmonizate şi neînfrânate în trăsăturile unei persoane cu caractere spirituale reliefate în mod propriu. Prin educaţie ca-

racterele lor personale îmbinate le capătă şi copiii lor; sau şi cei doi se resimt cu vremea de trăsăturile personale ale copiilor. Aşa se pregătesc oamenii să devină o universală comunitate co-personală în împărăția cerurilor. Această reciprocă configurare personală n-a lipsit cu totul nici după cădere, ba ea a fost ajutată într-un fel chiar de legea naturii. Slujba ortodoxă afirmă: "nici păcatul de la început, nici potopul n-au stricat sfinţenia căsătoriei". Sfântul Efrem Şirul adaugă: "De la Adam până la Domnul, iubirea conjugală autentică era Taină desăvârşită". Mai precis vorbeşte Fericitul Augustin, spunând la rândul său: "Hristos a întărit la Cana ceea ce a instituit în rai". Totuşi atributele naturale ale căsătoriei, unitatea şi indi-solubilitatea, erau de multi şi chiar de multe popoare întregi nesocotite. Dar conştiința că ea e una şi indisolubilă persista între oameni. Din această conştiință pun fariseii lui Iisus întrebarea: "Se cade, oare, omului să-şi lase femeia sa pentru orice pricină?" (Mt. 19, 3).

3. Întărirea şi înălțarea căsătoriei de către Hristos

Hristos întăreşte din nou legătura căsătoriei dintre bărbat şi femeie şi o înaltă, din ordinea naturii, în ordinea harului, învăluind-o, prin participarea Sa la nunta de la Cana, în ambianta harică ce iradia din Persoana Sa. Săvârşind acolo cea dintâi minune, prin puterea Sa mai presus de fire şi dând perechii ce se căsătorea să bea din vinul iubirii entuziaste turnate de El prin harul Său, El vrea să arate că începe înălțarea vieții omeneşti în ordinea harului de la întărirea şi înălțarea căsătoriei. El afirmă apoi direct trebuința revenirii căsătoriei la unitatea şi indisolubilitatea ei de la început. La întrebarea fariseilor, de ce Moise a permis părăsirea femeii, El răspunde: "Fiindcă Moise, după învârtoşarea inimii voastre, v-a dat vouă voie să vă lăsări femeile voastre, dar la început n-a fost aşa. Ci Eu vă zic vouă: Oricine va lăsa pe femeia sa -nu pentru desfrânare - şi se va însura cu alta, preacurveşte, şi cine s-a însurat cu cea lăsată, preacurveşte" (Mt. 19, 8-9).

Iisus consideră ca adulter pe cel ce-şi Iasă femeia sa şi ia pe alta, sau pe cel ce o ia pe cea părăsită, deoarece socoteşte că legătura căsătoriei nu s-a desființat între cel ce şi-a lăsat soția sa, prin faptul că a părăsit-o. Aceasta o spune şi direct mai înainte, răspunzând la întrebarea dacă e permis cuiva să-şi lase femeia sa, pentru orice pricină, în afară de cea a adulterului. în acest răspuns, El afirmă unitatea celor căsătoriți, bazat pe faptul că Dumnezeu a făcut pe om ca bărbat şi ca femeie şi deci cel ce se uneşte cu o femeie se completează în mod atât de total cu ea, încât alcătuiesc o unitate. Bărbatul a devenit omul întreg prin această femeie sau viceversa. Dumnezeu însuşi i-a împreunat prin faptul că a făcut pe om bărbat şi femeie, deci prin faptul că fiecare devine omul întreg în unirea cu celălalt, iar această unitate pe care şi-a găsit-o fiecare nu se poate dezintegra şi reface cu alt partener. Nemairespectându-se unul pe altul ca persoană, ci tratându-se ca obiecte de plăcere care nu fine mult, aceştia cad din demnitatea de om, pe care au primit-o prin creație: "Răspunzând, El a zis: Oare n-afi citit că Cel ce i-a făcut de la început, bărbat şi femeie i-a făcut? Şi adaugă: Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va lipi de femeia sa şi vor fi amândoi un trup. Aşa încât nu mai sunt doi, ci un trup. Deci, ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă" (Mt. 19, 4-6).

Bazată pe cuvântul Mântuitorului, Biserica Ortodoxă nu divorțează pe cei căsătoriți decât în cazul când unul din ei a rupt unitatea dintre ei prin adulter. Dar nu cunună pe cineva mai mult decât de trei ori. Pentru a doua căsătorie impune o pocăință şi o oprire de la Sfânta împărtăşanie pe timp de doi ani, iar pentru a treia - pe timp de cinci ani. Iar în rugăciunile de la această căsătorie se cere iertarea păcatelor celor ce se cunună: "Stăpâne, Doamne Dumnezeule... iartă fărădelegile robilor Tăi, chemându-i pe dânşii Ia pocăință, şi dându-le lor iertarea greşelilor, curățirea păcatelor... celor de voie şi celor fără de voie, Cela ce ştii neputința firii omeneşti". Dar când unul din soți a decedat, celălalt e admis la căsătorie fără divorț bisericesc, căci căsătoria se consideră stinsă (Rom. 7, 2). Dar unitatea aceasta indisolubilă, alcătuită între bărbat şi femeie, fiind o unitate în planul uman, nu e atât o unitate organică, fiziologică, ci o unitate prin iubire. Ea se bazează pe iubirea între două existente umane ce se completează nu numai pe planul trupesc, ci şi pe cel spiritual. Pentru aceasta ea primeşte în

Biserică un har. Ca atare, el nu trebuie primit pasiv, ci dezvoltat activ de cei doi. Astfel indisolubilitatea implicată în fire şi refăcută prin har e şi o operă a voinţei celor doi.

Dacă o concep numai ca mijloc de satisfacere a poftei trupeşti, cei doi se plictisesc repede unul de altul. Căsătoria începe cu o iubire în care se sintetizează atracţia trupească şi cea spirituală, cu o iubire în care fiecare preţuieşte taina celuilalt şi afirmă în iubirea sa disponibilităţi nelimitate de a-1 respecta ca persoană, de a accepta toate jertfele şi oboselile pentru el. Dar sinteza acestei iubiri totale iniţiale e o legătură ce se actualizează în fapte, aspectul spiritual căpătând un loc tot mai important în ea. Fiecare din cei doi înscrie în fiinţa sa tot mai multe semne de atenţie, de înţelegere, de slujire şi de jertfire din partea celuilalt, iar acestea îi leagă tot mai strâns, îi fac să se cunoască şi să se preţuiască tot mai mult, iar această "memorie" spirituală vie, care înaltă pe fiecare din cei doi ca persoană, înălţându-1 pe unul prin celălalt, face să se penetreze de tot mai multă spiritualitate şi familiaritate actele lor de iubire trupească.

Trupul fiecăruia devine pentru celălalt un transparent al spiritualităţii lui, capătă o adâncime spirituală tot mai mare, devine un loc evident al spiritului lui; fiecare devine pentru celălalt o taină tot mai cunoscută şi tot mai indefinibilă în acelaşi timp. Iar această taină a fiecăruia se vădeşte deplin numai celuilalt, se realizează numai prin el şi pentru el. Taina fiecăruia dintre ei se îmbină cu a celuilalt într-o taină unică, căci fiecare poartă tot mai mult din celălalt în persoana sa. Astfel .căsătoria este o adevărată taină vie a dualităţii sau a unităţii duale, care începe să se simtă şi să se realizeze din momentul unirii celor doi în căsătorie, sau şi de mai înainte, dar îşi actualizează virtualităţile în tot cursul vieţii lor, fără să se plictisească unul de altul. Un rol important în această spiritualizare treptată a legăturii dintre ei îl are exerciţiul şi creşterea responsabilităţii unuia pentru altul. Iubirea creşte din exerciţiul responsabilităţii reciproce, şi responsabilitatea creşte din iubire. Iubirea între flintele condiţionate de atâtea nevoi ale vieţii în trup nu e numai o fericită contemplare a frumuseţii trupeşti şi apoi o tot mai trăită contemplare şi a celei sufleteşti a celuilalt, deşi este şi aceasta; ci ea e motorul unor nesfârşite acte de responsabilitate pentru acela. Iar aceasta se imprimă ca un important factor de spiritualizare în actele de iubire trupească.

Responsabilitatea aceasta se manifestă în fapte în mijlocul societăţii, căci familia proprie nu poate fi slujită fără împlinirea unor îndatoriri în societate. Harul dat celor căsătoriţi are astfel efecte în societate şi în Biserică. "Atâta timp cât privim căsătoria numai în legătură cu aceia care se căsătoresc, şi nu o raportăm la Biserica întreagă şi prin aceasta Ia lumea întreagă, nu vom înţelege niciodată caracterul sacramental al ei, acea mare Taină de care vorbeşte Sfântul Apostol Pavel: "Iar eu vorbesc în Hristos şi în Biserică"... în acest sens, Taina Căsătoriei este mai cuprinzătoare decât familia. Este Taina iubirii dumnezeieşti, Taina cuprinzătoare a existenţei peste tot, şi acesta e motivul pentru care ea interesează toată Biserica şi, prin Biserică, întreaga lume". O familie sănătoasă e o celulă sănătoasă a edificiului Bisericii şi a societăţii.

În exerciţiul acestei responsabilităţi omul îşi dobândeşte toată seriozitatea şi gravitatea lui. El devine cu adevărat om, care înseamnă "om pentru alţii". Responsabilitatea aceasta îl face cu adevărat persoană, factor de mare eficienţă conştientă în viaţa celuilalt şi a societăţii, dar ea se susţine şi din respectul celuilalt ca persoană. Prin reciproca jertfelnicie, fiecare din cei doi îşi accentuează caracterul şi îl accentuează şi pe al celuilalt; unirea lor se accentuează tot mai mult ca o comuniune personală, în care fiecare persoană creşte spiritual pe măsura unirii între ele. Fără trăirea şi exercitarea acestei responsabilităţi, omul rămâne într-o stare vecină cu inconsistenta, deosebindu-se de copil doar prin lipsa de inocentă.

În responsabilitatea aceasta se face tot mai străvezie, pentru fiecare prin celălalt, prezenta lui Dumnezeu cel personal ca factor care dă valoare nemăsurată partenerului de căsătorie. Pe măsură ce celălalt îşi descoperă adâncimea, devine mai transparent pentru Hristos care-i garantează valoarea lui eternă de om, prin faptul că El însuşi S-a făcut om. Iar aceasta sporeşte responsabilitatea fiecăruia pentru celălalt. Fiecare e pus astfel prin celălalt într-o relaţie directă cu Hristos, fără ca valoarea şi consistenta lui să se diminueze. Fiecare trăieşte

pe Hristos într-un mod specific prin celălalt, ca transparent unic. Amândoi trăiesc pe Hristos ca pe Cel ce apare prin celălalt ca printr-un mediu transparent şi unic al revelării Sale complete şi ca Cel ce impune nişte responsabilităţi speciale în legătură cu acela. Amândoi trăiesc pe Hristos ca pe Cel ce 1-a dat pe fiecare celuilalt, ca mediu special de revelare şi de dezvoltare a comuniunii şi a persoanelor, prin slujirea lor reciprocă. Prin aceasta fiecare se descoperă celuilalt în umanitatea lui cea mai profundă şi mai tainică, mai cuceritoare, nici unul din ei n-ar putea trăi pe Hristos într-un mod tot mai adânc şi într-o atât de accentuată responsabilitate şi nici un alt bărbat sau altă femeie nu s-ar revela atât de deplin în taina lui şi în taina comuniunii personale continuu adâncită, dacă s-ar despărţi de celălalt soţ, dacă ar realiza uniri trecătoare, cu alt bărbat, sau cu altă femeie. în acest caz, fiecare unire ar fi o unire mai mult trupească, incapabilă să progreseze la nesfârşit în unirea şi în cunoaşterea reciprocă a spiritualităţii lor profunde în Hristos.

În modul acesta Taina unirii indisolubile între un bărbat şi o femeie, ca unire care se spiritualizează într-o tot mai adâncă comuniune, este Taină în Hristos. Unirea lor în Hristos este o Biserică mică, după cum arată Sfântul Ioan Gură de Aur, sau o parte a Bisericii. Căci şi Biserica se constituie din astfel de unităţi ale celor căsătoriţi prin Duhul Sfânt, Care suflă în Biserică. "Taina aceasta mare este, iar eu zic în Hristos şi în Biserică", spune Sfântul Apostol Pavel (Ef. 5, 32). "Căsătoria este un chip tainic al Bisericii", spune Sfântul Ioan Gură de Aur. Clement Alexandrinul zice: "Cine sunt cei doi sau trei adunaţi în numele lui Hristos, în mijlocul cărora este şi Domnul? Nu sunt bărbatul şi femeia uniţi în Dumnezeu?". Iar Sfântul Ioan Gură de Aur spune: "Când bărbatul şi femeia se unesc în căsătorie, ei nu mai sunt ceva pământesc, ci chipul Iui Dumnezeu însuşi". Iar Teofil de Antiohia zice: "Deci a creat pe Adam şi pe Eva pentru cea mai mare iubire între ei, ca să reflecte taina unităţii dumnezeieşti".

Femeia este omul cel mai apropiat de bărbatul ei, şi, viceversa. Şi este aceasta, pentru că îl completează. Bărbatul are în femeie umanitatea ajunsă la intimitatea supremă cu el. Şi viceversa. Ei îşi sunt unul altuia deplin descoperiţi, într-o totală sinceritate; fiecare îi este celuilalt ca un alt "eu", rămânând totuşi un "tu" care îi este necesar pentru a se descoperi. Fiecare se uită pe sine, făcându-se eu-1 celuilalt. Sfântul Ioan Gură de Aur zice: "Cel iubit este pentru cel ce iubeşte identic cu sine. însuşirea iubirii este de aşa fel, că cel ce iubeşte şi cel iubit nu mai par să formeze două persoane deosebite, ci un singur om". Iar altă dată spune: "Cine are un prieten are o altă sine". Prin aceasta fiecare din cei doi sori realizează starea după care năzuieşte şi se realizează ca persoană în reciprocă comuniune. Dar se realizează numai când dragostea trupească e penetrată de cea spirituală şi copleşită de ea.

Când femeia i-a ajuns bărbatului o astfel de umanitate intimă şi curată prin copleşirea dragostei trupeşti de către cea spirituală, el poate privi cu ochi curaţi orice femeie, şi femeia, orice bărbat. Căsătoria este astfel un drum spre spiritualizarea celor doi sori nu numai în relaţia unuia fată de altul, ci şi în toate relaţiile cu ceilalţi oameni. Toate femeile primesc o adâncime spirituală pentru bărbatul ajuns aici, în persoana femeii sale, şi toţi bărbaţii, pentru femeie, în persoana bărbatului ei. Atunci, fiecare cunoaşte pe toţi în dimensiunea lor spirituală. Dar bărbatul rămâne unit cu femeia lui, pentru familiaritatea lui cu unicitatea ei, pentru realizarea sa ca persoană şi pentru cunoaşterea lui Hristos prin mediul acestei unicităţi. Şi femeia la fel. Aici se arată din nou importanta socială a căsătoriei.

Dar trebuie precizat că şi cunoscând această mare importantă a căsătoriei, creştinismul rămâne totuşi realist. El nu disprețuieşte trebuința unirii trupeşti între bărbat şi femeie. Rugăciunile de la Cununie nu evită deloc să vorbească despre ea. Dar socoteşte că numai în căsătorie ea devine un mijloc de unire sufletească completă, sau o adânceşte tot mai mult pe aceasta. Deci aprobând căsătoria pentru satisfacerea trebuinței de unire trupească între bărbat şi femeie, consideră această unire în acelaşi timp ca mijloc de promovare a unirii sufleteşti. De aceea el nu cunoaşte decât două atitudini drepte fată de pofta trupească: sau înfrânare totală de la ea în afara căsătoriei, sau o folosire a satisfacerii ei ca mijloc de unire sufletească şi de înaintare în ea. Aceasta e neprihănirea patului de care vorbesc rugăciunile de la Cununie, sau castitatea conjugală. Biserica atribuie şi căsătoriei o castitate şi o consideră ca un drum

spre o tot mai mare castitate. Ca şi castitatea monahală, şi ea este o libertate a spiritului. Şi pentru amândouă se cere o luptă spirituală. Satisfăcută în afara căsătoriei, pofta trupească îl robeşte pe bărbat în aşa măsură, că nu mai vede în femeie decât un instrument al satisfacerii ei, şi viceversa. Aceasta se poate întâmpla însă şi în căsătorie, dar numai unde cei doi nu fac efortul de a transfigura şi spiritualiza prin unirea sufletească unirea lor trupească. Şi aceasta se întâmplă aproape totdeauna acolo unde lipseşte harul credinţei. în acest caz, pofta trupească plictisită repede de o femeie sau de un bărbat, îşi caută satisfacţia în altă parte.

Din înţelegerea realistă a neputinţei celor mai mulţi de a stăpâni cu totul pofta trupească şi din înţelegerea căsătoriei ca unic mijloc de transfigurare a ei, de transformare a ei prin penetrarea unirii trupeşti de unirea sufletească între bărbat şi femeie, rezultă marea cinste ce o acordă Biserica Tainei Nunţii. E drept că Sfântul Apostol Pavel a spus: "... e bine pentru om să nu se atingă de femeie. Dar ca pază împotriva desfrâului, fiecare bărbat să-şi aibă femeia lui şi fiecare femeie să-şi aibă bărbatul ei... Dacă însă nu pot să se înfrâneze, să se căsătorească. Fiindcă mai bine este să se căsătorească decât să ardă" (1 Cor. 7, 1,2, 9).

Dar prin acest cuvânt el n-a înţeles căsătoria numai în sensul negativ, de remediu al manifestării dezordonate a concupiscenţei, ca mijloc tolerat de satisfacere a unei porniri păcătoase, fără efectele de dezordine socială, pe care le are când e satisfăcută în afara căsătoriei. El a arătat în alte locuri înaltul conţinut pozitiv al unirii dintre bărbat şi femeie, în căsătorie (Ef. 5, 28-32). Alţii, trecând peste justificarea căsătoriei ca remediu contra concupiscenţei, au considerat că ea îşi justifică existenţa numai prin naşterea de prunci. Dar în aceasta se include şi mai vădit înţelegerea ei ca o unire mai mult decât trupească. între reprezentanţii de seamă ai acestei înţelegeri a căsătoriei trebuie menţionat Fericitul Augustin. Pavel Evdokimov, combătând această interpretare, consideră legătura căsătoriei sublimă în ea însăşi, neavând nevoie pentru a se justifica de naşterea de prunci. El dezaprobă cu dreptate îndoielile privitoare la calitatea morală ireproşabilă a legăturii trupeşti.

De fapt, Sfântul Apostol Pavel nu acceptă satisfacerea poftei trupeşti în afara căsătoriei. Deci o consideră ca păcat când e satisfăcută în afara căsătoriei. Dar de ce e păcat în afara căsătoriei? Desigur nu numai pentru dezordinea socială pe care o provoacă, ci şi pentru netransfigurarea ei printr-o unire sufletească, produsă de iubirea spirituală din căsătorie. De fapt, cine nu ştie că cel ce priveşte femeia din afara căsătoriei o vede îngustată la calitatea unui obiect carnal de plăcere epidermică? Numai în căsătorie ea se descoperă ca persoană cu toată complexitatea de probleme, în care are nevoie să fie ajutată, să nu fie singură, cum are nevoie şi bărbatul; numai căsătoria ridică legătura între bărbat şi femeie la prietenie şi adâncă responsabilitate practică reciprocă, în care fiecare trebuie să se angajeze total.

În felul acesta, căsătoria este nu un simplu remediu tolerat pentru satisfacerea unei pofte ce rămâne mai departe păcătoasă, ci un mijloc care face ca legătura dintre bărbat şi femeie să fie cu adevărat o legătură completă, o legătură a unei comuniuni totale între persoane, în care se realizează fiecare complet ca persoană, sau ca om adevărat, aju-tându-1 şi pe celălalt în acest scop, aşa cum a voit-o Dumnezeu când a creat pe om ca bărbat şi femeie, spre o com-pletare reciprocă. în acest sens. Biserica concepe legătura soţilor ca o legătură completă, trupească şi sufletească. în căsătoria adevărată ei progresează în unirea sufletească, pentru că de fapt numai în aceasta se poate progresa. Acest progres trebuie să-1 ajute ei şi cu voinţa. în acest sens li se dă harul acestei Taine. Ei trebuie să aibă conştiinţa că dacă legătura lor se reduce la satisfacerea poftei trupeşti, aceasta alunecă spre păcat *şi* e pândită de destrămare.

Fără să conteste importanţa legăturii trupeşti, creştinismul nici n-o justifică în exclusivitatea ei. Când Sfântul Apostol Pavel declară căsătoria ca un remediu împotriva arderii dificil de suportat, sau a satisfacerii ei dezordonate, el include în acest rost al căsătoriei pe acela de mijloc de transfigurare a unirii trupeşti. Acest înţeles se include *şi* mai vădit în cuvintele Sfântului Ioan Gură de Aur, în care atribuie căsătoriei *şi* rostul naşterii de prunci. "Sunt două motive pentru care a fost instituită căsătoria... pentru a face pe om să se mulţumească cu o singură femeie *şi* pentru a face copii. Dar motivul principal e cel dintâi... Cât despre procreare, căsătoria nu o antrenează în mod absolut... Dovadă sunt multele

căsătorii care nu pot avea copii. Iată de ce prima raţiune a căsătoriei este să reglementeze viaţa sexuală, mai ales acum când neamul omenesc a umplut tot pământul". Că el atribuie căsătoriei şi rostul realizării unei uniri spirituale, o arată în alte *daţi*, când o prezintă ca chip al unităţii.

De fapt, un mijloc important care ajută pe cei doi soţi să înainteze spre o unire sufletească tot mai adâncă este naşterea *şi* creşterea de prunci. Actele de unire trupească se îmbibă prin asumarea acestei responsabilităţi de un element spiritual *şi* mai accentuat. în felul acesta, în faza întâi a căsătoriei un mare rol în transfigurarea legăturii trupeşti, care deţine un loc mai mare în unirea dintre soţi, îl are asumarea răspunderii naşterii de prunci, ca în partea a doua această legătură să fie în mare măsură depăşită în fiinţa ei de unirea spirituală în care soţii au progresat. E adevărat că în textul de mai sus, Sfântul Ioan Gură de Aur declară că o căsătorie e realizată *şi* când se împlineşte numai scopul ei principal: reglementarea sexualităţii, fără împlinirea scopului al doilea: naşterea de prunci. Dar el adaugă că ea e realizată fără naşterea de prunci, când pruncii lipsesc nu din voinţa soţilor, ci fără voia lor. Căci, când naşterea de copii e evitată cu voia, legătura între soţi cade într-un simplu prilej de satisfacere a poftei trupeşti, ce trece astfel la acte păcătoase.

Copiii născuţi şi crescuţi nu iau loc în afara legăturii dintre soţi, ci ei sporesc în mod esenţial comuniunea dintre soţi, prin responsabilitatea comună, în care ei se unesc, deci adâncesc esenţa căsătoriei, care fără copii se sărăceşte de substanţa spirituală interioară. Soţii devin în acest caz de cele mai multe ori o unitate egoistă în doi, poate de un egoism mai accentuat decât cel de unul singur, pentru că un soţ are în celălalt aproape tot ce-i trebuie pentru a se satisface în ordinea material-trupească şi pentru a nu suferi nici de singurătate atât de mult ca cel închis în egoismul de unul singur. Prin copii soţii depăşesc acest egoism, deschizându-se spre alţii. Prin copii se deschid mai mult spre societate în general, de care au nevoie pentru creşterea copiilor, pentru încadrarea lor în societate. Prin ei intră în relaţii mai bogate cu societatea. P. Florensky spune că societatea - deci şi Biserica - este formată din unităţi duale, nu din indivizi; am zice din molecule, nu din atomi. Dar o familie care nu are copii nu e necesară în sens deplin societăţii. Familia promovează coeziunea socială, bisericească, nu indivizii. Celula familiei, deşi nu se dizolvă în organismul bisericesc sau social, trebuie să fie într-o comunicare cu celelalte celule prin "sângele" comun al lor, prin copii.

Desigur naşterea şi creşterea de prunci, slujirea Bisericii şi a societăţii, ca înfrânare a egoismului în doi (sau în mai mulţi: cu copii cu tot), înseamnă o cruce. De aceea se cântă la slujba Cununiei un imn închinat mucenicilor. Soţii care nu-şi înfrânează egoismul în doi vor deveni până la urmă netransparenţi chiar şi lor înşişi. Vor constitui un egoism de instincte, de mic grup animalic, grupul insensibil la alţii al familiei de tip biologic, un grup închis ca o cetate în zidurile proprii şi capabil numai de ieşiri acaparatoare, nu şi de ieşiri dăruitoare. "O căsătorie care nu-şi răstigneşte statornic lăcomia şi autosuficienţa proprie şi nu se depăşeşte pe sine prin această năzuinţă", nu e familie creştină. După învăţătura creştină, păcatul propriu al familiei de azi este nu divorţul sau lipsa de "acomodare", sau "sălbăticia spirituală", ci autoadorarea familiei, refuzul de a vedea căsătoria ca orientată spre împărăţia lui Dumnezeu. Există o pornire de a face "totul pentru familie", dacă trebuie, chiar a fura. Familia nu mai este spre slava lui Dumnezeu; ea a început să nu mai fie o intrare sacramentală în prezenţa Lui. Mu lipsa de sfială sfântă faţă de familie face ca divorţul să apară ca un proces aproape natural, ci această autoido-latrizare a familiei face ca familia modernă să se sfărâme aşa de uşor; este acea identificare a familiei cu succesul şi cu refuzul de a purta crucea... O căsătorie creştină se încheie între două persoane, iar fidelitatea comună a celor doi faţă de al treilea — Dumnezeu - îi păstrează pe aceştia într-o adevărată unitate între ei şi cu Dumnezeu". Propriu-zis Hristos este cel care săvârşeşte Taina căsătoriei, dar o săvârşeşte unindu-i pe cei doi în Sine şi ca atare El rămâne permanent ca mijloc de unire între ei. Dacă ei se despart de EL se slăbeşte şi unitatea dintre ei. Înfrânarea acestui egoism în doi include şi înfrânarea de a folosi legătura căsătoriei pentru o simplă plăcere, cu evitarea naşterii de prunci.

4. Aspectele constitutive ale Tainei şi semnificaţia lor pentru puterea spirituală acordată prin ea:

Enunţarea mai explicită a tuturor scopurilor căsătoriei creştine, înălţată prin har, se face în însăşi rânduiala Tainei prin care harul dumnezeiesc se împărtăşeşte celor ce se căsătoresc, în vederea realizării lor. **Săvârşitorul Tainei** este în Biserica Ortodoxă preotul, pentru că prin el vine în fata celor ce se căsătoresc şi în mijlocul lor în mod invizibil însuşi Hristos, Care pecetluieşte legătura naturală pe care ei o realizează prin consimţirea între ei şi care îi menţine pe aceştia uniri în El; şi pentru că prin preot căsătoria celor doi se inserează ca celulă vie a Bisericii, umplută de harul lui Hristos din ea. A considera căsătoria încheiată numai prin consimţirea soţilor, ca în Catolicism, unde preotul e numai martor, înseamnă a o vedea numai la nivelul ei de legătură naturală. încă Sfântul Ignatie Teoforul, în Epistola către Policarp (începutul sec. II), a spus: "Cei ce se căsătoresc să nu efectueze legătura lor decât cu aprobarea episcopului". Binecuvântarea căsătoriei prin preot e atestată de canonul 7 de la Neocezareea.

Primitorii sunt doi credincioşi ai Bisericii, de sex diferit, necăsătoriţi, din care nici unul nu a fost căsătorit bisericeşte mai mult de trei ori şi care nu au între ei o rudenie mai apropiată de gradul cinci. Căsătoriile mixte între ortodocşi şi eterodocşi sunt permise cu condiţia ca pruncii să fie crescuţi în credinţa ortodoxă, iar Taina să se săvârşească ortodox. Căsătoria nu e admisă după hirotonie diaconilor şi preoţilor, iar la treapta arhieriei nu e admis cel ce a fost căsătorit vreodată, afară de cazul când soţia a murit, sau s-a retras în monahism.

În ce priveşte **rânduiala** săvârşirii Tainei, ea are o introducere în logodnă, adică în făgăduinţa ce şi-o dau viitorii soţi de a se uni în căsătorie, făgăduinţă binecuvântată şi ea de preot. Ea se producea şi se mai produce şi azi uneori cu oarecare timp înainte de Cununie, ca cei doi tineri să se pregătească pentru ea, dar şi pentru a se angaja reciproc înainte de a fi gata pentru Cununie. Dar întrucât Biserica consideră pe cei logodiţi ca fiind obligaţi unul fată de altul ca şi prin căsătorie, astăzi de cele mai multe ori logodna se săvârşeşte imediat înainte de Cununie.

Logodna se săvârşeşte prin schimbarea inelelor între viitorii soţi, după ce preotul i-a însemnat cu ele în semnul crucii, spunând la bărbat cuvintele: "Logodeşte-se robul lui Dumnezeu (N), cu roaba lui Dumnezeu (f/), în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh". Acelaşi lucru îl face şi la femeie, indicând-o şi pe ea pe nume, ca să se arate egalitatea personală a lor şi libertatea fiecăruia în săvârşirea acestui act. Dar la fiecare se aminteşte şi numele celuilalt şi cu fiecare inel e însemnat la frunte fiecare din ei, ca să se arate că prin inele ei sunt legaţi unul de altul pe toată viata în numele Sfintei Treimi, rinându-se seama şi de semnificaţia puterii spirituale a crucii pentru întărirea unităţii lor. Încă de la începutul rânduielii logodnei, bărbatul şi femeia, sau nunii în numele lor, rin câte o lumânare aprinsă, arătând că vor umbla în lumina lui Hristos şi a voii Lui, făcând prin aceasta din căsătoria lor o căsătorie plină de un sens superior.

Dacă logodna a început-o preotul cu "Binecuvântat este Dumnezeul nostru...", ca pe o ierurgie, Cununia o începe cu "Binecuvântată este împărăţia Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh", ca la orice Taină, prin care se dă harul. Căci de abia acum încep obligaţiile convieţuirii, care au nevoie de ajutorul harului. Şi de abia acum cei doi se încadrează ca o unitate a iubirii şi roditoare de prunci în împărăţia lui Dumnezeu, sau în Biserică, menită să crească. în prima rugăciune preotul cere lui Hristos ca El însuşi să fie de faţă ca la nunta de la Cana şi să dea celor ce se cunună "viaţă paşnică, lungime de zile, minte întreagă, dragostea unuia faţă de altul, să-i menţină în lungime de zile, dar de prunci, cununa cea neveştejită a slavei..., să păzească patul lor neispitit", belşug din roadele pământului, "ca să dea şi celor lipsiţi". Deci toate lucrurile pozitive de care are nevoie unirea celor doi, dar mai presus de toate dragostea între ei şi ferirea de ispita infidelităţii, al cărui gând se poate furişa în unul sau altul. Dar nu se uită nici de obligaţia dărniciei faţă de cei lipsiţi. Căsătoria nu e o monadă preocupată cu zgârcenie numai de ea însăşi.

În a doua rugăciune, după ce se aminteşte că Dumnezeu a creat pe om ca "împărat al zidirii" şi, socotind că nu este bine să fie singur, i-a dat femeia ca să fie un trup nedespărţit cu ea, preotul cere lui Dumnezeu mai mult păzi-rea de tot felul de primejdii a celor ce se cunună. în legătură cu aceasta, cere lui Dumnezeu să le dea bucuria pe care a avut-o împărăteasa Elena când a aflat Crucea şi să-şi aducă aminte de cei doi, precum şi-a adus aminte de cei 40 de mucenici, trimiţându-le cununi din cer. Se face deci aluzie la greutăţile care pot surveni în familie şi la crucea pe care ele o reprezintă şi pe care ei trebuie să o poarte cu răbdare, ca să ia cununa din cer. Se arată prin aceasta şi acest înţeles al cununilor cu care vor fi încununaţi cei doi, care reprezintă şi necesitatea unui efort plin de fermitate în viata de familie. Şi iarăşi preotul cere de la Dumnezeu pentru ei "prunci buni", "o întocmire de gând a sufletelor şi a trupurilor", sporire spre tot lucrul bun. Căsătoria fericită implică armonia sufletelor şi a trupurilor, care amândouă depind de "unitatea de gând" a celor doi.

În rugăciunea a treia, preotul cere: "Şi acum, însuti Stăpâne, trimite mâna Ta din sfântul Tău locaş şi uneşte pe robul Tău (N), şi pe roaba Ta (N), pentru că de la Tine se uneşte bărbatul cu femeia. Uneşte-i pe dânşii întru unirea gândului (onovoia), încununează-i într-un trup, dăruieşte-le lor roadă pântecelui, câştigare de prunci buni". Unirea lor trupească izvorăşte dintr-o unitate de gând, dintr-un acord al inimilor, care concură spre această unire. Ea e "simfonia" de care vorbea mai înainte P. Florensky. Fiecare din cei doi se păstrează ca persoană, căci fiecare gândeşte şi voieşte şi simte, dar gândeşte, voieşte şi simte în acord cu celălalt, pentru acela, în convergentă cu acela, nici un gând contrar celuilalt nu-şi face loc în legătura lor. Prin aceasta, unirea lor e ca o cunună de mărire şi de cinste. Dar numai pentru că acceptă eventualitatea zămislirii pruncilor, spiritualizân-du-se şi prin această asumare de responsabilitate comună. În felul acesta unirea trupească dintre bărbat şi femeie devine, dintr-un act de concupiscentă păcătoasă, cum e în afară de căsătorie, un act voit de Dumnezeu şi binecuvântat de El.

După a treia rugăciune, preotul aşază cununa pe capul bărbatului, după ce a atins cu ea fruntea fiecăruia şi a făcut semnul crucii pe fata bărbatului, rostind cuvintele: "Cunună-se robul Iui Dumnezeu (N), cu roaba Iui Dumnezeu (Pi), în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Amin". Apoi aşază în acelaşi fel cununa pe capul miresei. Acesta e actul central al Tainei, act prin care ea se realizează de fapt. Atingând cu fiecare cunună fruntea fiecăruia din cei doi şi amintind pe amândoi la aşezarea cununii fiecăruia, arată că cununa fiecăruia este într-un fel şi a celuilalt; fiecare îşi poartă cununa sa întrucât e unit cu celălalt, întrucât ea e unită cu a celuilalt. în iubirea între ei stă cununa şi mărirea fiecăruia.

Cununa e semnul măririi şi al cinstei, o spune preotul îndată după încununare: "Doamne, Dumnezeul nostru, cu mărire şi cu cinste încununează-i pe dânşii". Mărirea e legată de cinste şi invers. Mărirea şi cinstea lor e văzută de Dumnezeu şi de oameni. Ea constă în fidelitatea şi în iubirea dintre cei doi, în jertfelnicia unuia pentru altul, în exerciţiul răspunderii unuia fată de altul, în asumarea străduinţelor necesare vieţii de familie. în împlinirea tuturor acestora constă realizarea unei perechi fericite, atât cât e cu putinţă pe pământ. Creaţia întreagă câştigă de la armonia acestei perechi pe drumul ei spre armonizarea voită de Dumnezeu.

Cununa este în acelaşi timp o coroană, semn al cinstei şi al demnităţii. Coroana o poartă împăratul; împărat este şi Hristos şi arhiereul. Ea e semnul unei seriozităţi, al unei maturităţi şi al unei răspunderi ce se încredinţează cuiva pentru apărarea, ocrotirea şi călăuzirea celorlalţi. Prin încoronare se arată că cei doi au ieşit de sub grija părinţilor, au primit răspunderea pentru propria lor viată, răspunderea unuia pentru altul, răspunderea comună pentru familia lor şi pentru copiii lor viitori, ca cetate a lor. Omul nu e întreg până ce nu a ajuns apt să primească această răspundere pentru sine şi pentru alţii. Dacă omul a fost adus la existentă de Dumnezeu ca "împărat al creaţiei", el îşi realizează această demnitate, care-i o demnitate de răspundere, în mod special şi concret prin asumarea responsabilităţilor legate de viata de familie, în care sunt implicate şi responsabilităţi pentru viata socială şi pentru viata lumii în general.

"Sfântul Ioan Gură de Aur vede în cunună simbolul ascezei conjugale, pentru a atinge castitatea, integritatea ființei". Cununile se dau de fapt mucenicilor pentru răbdarea lor în credință. Soții au de răbdat şi ei asaltul multor ispite în viața conjugală; trebuie să rabde multe greutăți, ca să ia cununa iubirii depline. Mărirea ce o dă cununa este împreunată şi cu suportarea unei asceze, a unei înfrânări şi răbdări şi cu împlinirea plină de eforturi a unor responsabilități. De aceea se face cu cununa semnul crucii pe fața celor pe al căror cap e aşezată.

După citirea Apostolului şi a Evangheliei, preotul cere într-o rugăciune iarăşi "păzirea cinstită a nunții lor" şi "păzi-rea nespurcată a patului", desigur de o poftă oarbă şi iresponsabilă şi de un gând de infidelitate, care amândouă îi coboară pe amândoi de la respectul reciproc ca persoane şi de la comuniunea ca persoane. Cu cât e dragostea mai deplină, mai adâncă, cu atât e mai castă. De aceea preotul cere în continuare lui Dumnezeu ajutor ca "să fie legătura lor fără de păcat", numai aşa iubirea lor este deplină. Patul nespurcat, ca legătură neprihănită sau castă, constă în spiritualizarea celor căsătoriți, în spiritualizarea legăturii lor trupeşti prin toată iubirea, respectul şi răspunderea de a se răbda şi ajuta reciproc şi de a progresa în ele, câştigând prin aceasta şi respectul celorlalți oameni şi al măririi de la Dumnezeu. Li se dă apoi să bea dintr-un pahar comun, arătându-se că se vor îndulci din dulceața comună a dragostei şi a bucuriei.

Preotul îi conduce apoi,legați de mână(în jurul tetrapo-dului de trei ori, ceea ce înseamnă neîntreruperea legăturii şi iubirii lor. "Drumul vieții conjugale nu mai e un simplu itinerariu; el este plasat pe axa eternității; de acum mersul lor comun este asemenea axei nemişcate a unei roți care se învârteşte", a mişcării stabile a sufletelor în Dumnezeu, nimic nu va întrerupe iubirea şi fidelitatea lor, nimic nu se va intercala în ea, nimic nu o va scoate din statornicia ei. În timpul acestui drum, se cântă imnul de bucurie al lui Isaia pentru zămislirea Fiului lui Dumnezeu în pântecele Fecioarei. Acum s-a pus temeiul unor noi oameni, chipuri ale lui Hristos cel întrupat. Cei ce se vor naşte din această căsătorie vor fi şi ei membri ai împărăției eterne a lui Dumnezeu. Cerul însuşi se bucură pentru această sporire a împărăției Iui Dumnezeu. în timpul înconjurării se mai cere Sfinților Mucenici ca prin rugăciunile lor să se mântuiască sufletele celor ce se cunună, printr-o răbdare care imită răbdarea lor. Bucuria naşterii de prunci, bucuria iubirii între soti nu e lipsită de înfrânări, de suportări de dureri şi de strădanii. Sunt aceleaşi imne care se cântă şi la Botez şi la Hirotonie pentru aceleaşi motive: pentru naşterea de noi membri ai împărăției lui Dumnezeu, pentru creşterea lor viitoare, care nu e lipsită de eforturile înfrânării, ale răbdării şi ale strădaniilor.

Luând cununile de pe capul celor încununați, preotul vorbeşte iarăşi de mărirea lor, căci ei vor purta în chip nevăzut toată viata cununile lor de vor trăi în iubire adevărată, în curăția fidelității şi în răspundere şi respect reciproc. Cu aceste cununi ei vor merge chiar în împărăția cerurilor: "Dumnezeule... primeşte cununile lor în împărăția Ta, păzindu-i nespurcati şi fără prihană şi neispitiri". În otpustul rânduielii Nunții sunt pomeniți împărații Constantin şi Elena şi mucenicul Procopie. Cei cununați sunt ridicați la o cinste împărătească şi la conlucrare pentru credință, asemenea împăraților Constantin şi Elena, şi la răbdarea greutăților asemenea mucenicilor. Bucuria de cele bune, înălțarea la dragostea curată şi desăvârşită e împreunată cu lupta pentru cele bune, cu greutățile înfrânării şi ale răbdării. Greutățile se amestecă cu dulceața unirii trupeşti şi sufleteşti, având un rol în spiritualizarea ei.

Creştinismul este realist, nu se avântă în promisiuni de fericire neumbrită de greutăți, căci viata e îmbinată din amândouă laturile. Dar fericirea are totuşi câştigul final. Cine aşteaptă numai fericire de la căsătorie, numai plăceri, nu o va putea suporta lung timp. Rezumând, se poate spune că harul dumnezeiesc e cerut pentru cei ce se căsătoresc ca să poată frâna tendința spre satisfacerea exclusivă a poftei trupeşti, care coboară pe fiecare din cei doi la starea de obiect al egoismului pătimaş al celuilalt, ca să poată frâna orice alt fel de egoism şi infidelitate a unui soț în raporturile cu celălalt; e cerut pentru întărirea răbdării fiecăruia fată de insuficientele celuilalt şi a voinței de ajutorare a lui, ca să facă adâncă iubirea lor în Hristos, care nu e posibilă fără înfrânarea egoismului fiecăruia; în sfârşit, e cerut pentru naşterea de

prunci, care echivalează şi ea cu înfrânarea egoismului de toate felurile şi cu înaintarea spre comuniunea deplină. Toate acestea dau o castitate legăturii căsătoriei, o cinste şi o noblețe fiecăruia din soți, o deschidere reală a unuia spre altul, spre Dumnezeu, spre semeni; prin toate acestea ei îşi câştigă mântuirea. Toate acestea şi le promit şi ei unul altuia şi pentru toate se roagă şi ei şi rudeniile lor împreună cu preotul, în timpul slujbei. Sau într-o altă formulare şi mai rezumativă: harul acestei Taine se dă pentru dragostea totală şi deci neprihănită între cei ce se căsătoresc, pentru ajutorul şi răbdarea reciprocă, pentru suportarea şi biruirea cu răbdare a tuturor greutăților. Viața în doi e complexă, având parte şi de bucurii procurate de dragostea şi de dăruirea reciprocă, care are în ea o anumită infinitate, dar şi de greutăți şi de neputințe legate paradoxal cu indefinitul tainic al persoanelor umane.

TDS 2, pag. 259 – 263

1. Definiție

Nunta este Taina în care un bărbat şi o femeie, învoindu-se în mod liber să trăiască împreună toată viața, pentru a naşte şi a creşte copii şi a se ajuta reciproc, primesc, prin preot, Harul care sfințeşte legătura lor şi ajută la atingerea scopului ei.

2. Numirile

Taina aceasta se numeşte: Cununie, întrucât la săvârşirea ei se pun cununi pe capetele mirelui şi miresei; nuntă (de la nuptiae), căsătorie etc, iar la romano-catolici se numeşte: conjugium, matrimonium, (de la mater, care indică maternitatea), conubium nuptiae, nuptiale mysterium etc. În limba română e numită foarte adesea, în mod simplu: căsătorie. Numirea aceasta nu e însă corectă. Ea poate fi numită Taina căsătoriei, dar nu simplu, căsătorie. Căsătoria e un contract, dar şi o stare. E un contract ce se încheie la un moment dat în fața autorității civile între un bărbat şi o femeie cu scopul de a trăi împreună toată viața şi e o stare de conviețuire legală a celor căsătoriți. Pentru a evita orice confuzie, e bine ca această Taină să fie numită sau Taina Căsătoriei sau Taina Nunții sau Cununie, întrucât cuvântul acesta implică de la sine şi ideea de Taină.

3. Instituirea

Conviețuirea bărbatului cu femeia este o instituție dumnezeiască ce datează deodată cu neamul omenesc. Ea are de scop: a) înmulțirea oamenilor, b) ajutorul reciproc şi c) remediu împotriva pasiunilor .

a) Dumnezeu, creând pe om, a voit înmulțirea oamenilor pe fața pământului. Dar la scopul acesta nu se poate ajunge numai prin bărbat, Dumnezeu a făcut şi femeie, din conviețuirea căreia cu bărbatul să se nască copii şi astfel să continue existența neamului omenesc pe pământ. în Sf. Scriptură citim că, după ce a făcut Dumnezeu pe Eva, a zis primilor oameni: „Fiți roditori şi vă înmulțiți şi umpleți pământul şi stăpâniți-l" (Fc 1, 28).

b) Adam, aşa cum a ieşit din mâinile lui Dumnezeu, a fost creat pentru a fi fericit. Dar cum fericirea nu se poate atinge în singurătate, deoarece omul singur nu-şi poate satisface toate trebuințele, Dumnezeu i-a făcut un semen ca ajutor. El a zis: „Nu este bine să fie omul singur, îi voi face iui un ajutor pe potriva lui" (Fc 2,18). Prin cuvintele acestea nu se exprimă ideea că numai femeia e făcută pentru a fi ajutor bărbatului, ci şi aceea că şi bărbatul este de ajutor femeii. Aşadar, starea de conviețuire a bărbatului cu femeia are şi scopul de ajutor reciproc. Acest ajutor şi-1 dau soții cu atât mai dezinteresat cu cât legătura sufletească, adică

iubirea dintre ei, este mai mare. La origine, scopurile căsătoriei erau numai acestea două: naşterea şi creşterea copiilor şi ajutorul reciproc.

c) După ce însă omul cade în păcat, fiinţa lui e copleşită de pasiuni trupeşti, care dacă au frâu liber, nenorocesc pe om. De aceea, ele trebuie canalizate şi limitate, în însuşi interesul omului. Aceasta se poate face prin căsătorie. Ceea ce înseamnă că ea are şi scopul de a fi un remediu împotriva pasiunilor trupeşti. Sf. Ap. Pavel scrie: „Ca pază împotriva desfrânaţilor, fiecare bărbat să-şi aibă femeia lui şi fiecare femeie să-şi aibă bărbatul ei" (1 Co 7, 2).

„Taina aceasta este mare, ci eu zic în Hristos şi în Biserică" (Efeseni 5, 32). Din spusele Sf. Ap. Pavel rezultă că în creştinism, însoţirea dintre soţi este o icoană a legăturii dintre Hristos şi Biserică. Legătura dintre Hristos şi Biserică însă e de natură spirituală, e pătrunsă de iubire şi străbătută de Har. Ceea ce înseamă că şi căsătoria, pentru a fi un reflex al unirii lui Hristos cu Biserica, trebuie să fie străbătută de Harul divin, de iubirea şi de puterea Duhului.

Caracterul de Taină al Nunţii îl arată foarte clar şi Sf. Tradiţie. Sf. Ignatie scrie: „Se cuvine mirilor şi mireselor a se uni cu aprobarea episcopului, pentru ca să fie căsătoria după Domnul şi nu după poftă" (Epistola către Policarp).

4. Partea văzută

Partea văzută a Tainei Nunţii constă în consimţământul mirelui şi al miresei, concretizat în declaraţia făcută de ei în faţa preotului că se unesc de bună voie. Acolo unde lipseşte consimţământul, preotul nu poate săvârşi Taina.

De partea văzută se ţin şi cuvintele pe care le rosteşte preotul când pune cununiile pe capetele celor ce se cunună. Ele sunt: „Cunună-se robul lui Dumnezeu (N.) cu roaba lui Dumnezeu (N.), în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh". Acestea se repetă de trei ori pentru mire şi de trei ori pentru mireasă, după care preotul rosteşte rugăciunea: „Doamne, Dumnezeul nostru, cu mărire şi cu cinste încununează-i."

5. Săvârşitorul

Săvârşitorul Cununiei este episcopul şi preotul. Literatura patristică şi istoria ne dovedesc că în tot decursul existenţei Bisericii, numai ei au fost cei ce au săvârşit Cununia. Biserica romano-catolică învaţă că săvârşitorii Cununiei sunt înşişi mirii. Binecuvântarea preotului e numai o ierurgie, nu Taină. Preotul e numai un martor al încheierii căsătoriei şi prezenţa lui dă Nunţii caracterul de publicitate, iar nu de Taină.

6. Primitorii

Primitorii sunt creştinii adulţi de ambele sexe. în vechime se cerea ca ambii soţi să fie ortodocşi (can. 14, IV; 72, VI etc). Azi însă se permite Cununia şi cu eterodocşii. Un ortodox poate fi cununat cu o creştină de altă confesiune, dar nu poate fi cununat cu o necreştină, întrucât necreştinii nu pot primi nici o Taină (afară de Botez). În cazul în care mirii nu sunt ambii ortodocşi, se cere ca pruncii să fie botezaţi în credinţa ortodoxă.

De la primitori se mai cere să îndeplinească şi alte condiţii, bunăoară să aibă o anumită vârstă (care variază după regiunile în care trăiesc), să-şi poată exprima consimţământul în mod liber, să nu fie înrudiţi în anumite grade, să nu fie hirotoniţi înainte de Cununie etc. Despre aceste condiţii tratează îndeaproape Dreptul bisericesc.

7. Efecte şi calităţi

Dumnezeu împărtăşeşte celor ce primesc această Taină Harul care sfinţeşte şi înalţă legătura conjugală la rangul de icoană a unirii lui Hristos cu Biserica şi o face să fie una şi indisolubilă, aşa după cum şi unirea lui Hristos cu Biserica e una şi indisolubilă. Harul

Cununiei ajută soților să-şi poată îndeplini îndatoririle căsniciei, naşterea şi creşterea de prunci, ajutorul reciproc şi ferirea de desfrânare. Pentru ca Harul să poată produce aceste efecte, se cade ca cei ce se cunună să nu fie pătați de păcate de moarte. Se cere să se afle într-o stare de curăție sufletească şi trupească. Pentru dobândirea curăției sufleteşti e bine ca mirii, înainte de Cununie, să se mărturisească şi să se cuminece.

Monogamiei îi sunt opuse poligamia şi poliandria. Creştinismul admite ca după moartea soției sau a soțului, soțul rămas în viață să se poată recăsători. Sf. Ap. Pavel scrie că femeia măritată e legată de soțul ei numai atât cât trăieşte soțul ei, dar după moartea acestuia e liberă să se căsătorească cu cine vrea (Rm 7, 2-3). Biserica Ortodoxă, luând în considerare slăbiciunea naturii omeneşti, admite ca cineva să fie căsătorit de trei ori, dar cununiile ce urmează după prima se săvârşesc într-un mod mai puțin sărbătoresc. Căsătoria a patra e interzisă. Cei căsătoriți a doua oară nu pot fi clerici. Aceasta e o dispoziție de natură canonică, nu dogmatică.

A doua calitate a Căsătoriei creştine e tăria sau indisolubilitatea ei. Ceea ce înseamnă că odată săvârşită nu se mai poate desface decât prin moarte. „Ce-a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă" (Mt 19, 6; 1 Co 7, 10). Moartea poate fi fizică sau morală. Prin moartea morală se înțelege adulterul, întrucât prin el se nimiceşte iubirea ce menține legătura dintre soți. în cazul acesta Mântuitorul permite desfacerea căsătoriei. El spune: „Oricine va lăsa pe femeia sa - nu pentru desfrânare - şi se va însura cu alta, preacurveşte" (Mt 19, 9).

TTDE, pag. 188 - 189

Cununia (instituire: Efes. 5, 25, 32) este cea dintâi dintre Tainele creştine amintite de Noul Testament (In. 2, 1-11; Mt. 19, 4-6). De fapt, căsătoria (alianța matrimonială) există şi în Vechiul Testament, dar Iisus îi dă o semnificație unică, sacră, eternă. Nunta este Taina în care se binecuvântează unirea bărbatului cu femeia, cu trup şi suflet, într-un mod unic. Unii exegeți biblici cred că textul: „Acolo unde sunt doi sau trei uniți în numele Meu" (Mt. 18, 20) se referă la unirea dintre bărbat şi femeie.

Ritualul de consacrare a perechii bărbat-femeie cuprinde: Liberul consimțământ sau legătura naturală bazată pe iubire, a celor care se căsătoresc, membri botezați ai Bisericii. Acest contract matrimonial este indispensabil nunții, dar aceasta nu o face o instituție divină.

Caracterul sacramental propriu Nunții îl dă binecuvântarea unirii (mâinilor) împreună cu ritualul încoronării săvârşit de preot, în numele lui Hristos şi după modelul unirii lui Hristos ci Biserica, Mireasa Sa (Efes. 5, 25-32), prin care se dăruieşte un har special mirilor. Momentul principal al Tainei este rugăciunea de unire a soților: „Şi acum, întinde mâna Ta din Sfanțul Tău locaş şi uneşte Tu însuți pe robul Tău (N) şi roaba Ta (N), pentru că de Tine se însoțeşte bărbatul cu femeia. Uneşte-i pe ei într-un singur trup, încununează-i cu dragoste, dăruieşte-le lor roadă pântecelui, ca să dobândească mulțime de copii". Cu mâinile împreunate, soții primesc cununiile pe cap ca semn al alianței lor, cu binecuvântarea: „Se cunună robul lui Dumnezeu... ". Preotul îi conduce pe cei cununați împreună cu naşii lor, într-o ocolire, ca la Botez.

Ca orice Taină, Cununia trebuie să se oficieze în legătură cu Liturghia. Prin iconomie, este permis să se facă separat de Liturghie, iar împărtăşania să fie înlocuită cu pâine şi cu vin binecuvântate.

Scopul Căsătoriei este o unire completă între soți, care să asigure sfințirea reciprocă (I Cor. 7, 14), integritatea familiei prin fidelitate comună, naşterea pruncilor, ordinea morală a societății şi a creației. Semn al fidelității şi al alianței cu Hristos, Căsătoria este unică. Este o legătură conjugală indisolubilă (Mt. 19, 9), o monogamie perpetuă. Iisus Hristos a interzis divorțul - diaxyghion, repudium (Mt. 5, 3; 19, 6; Mc. 10, 9), deoarece separarea soților împinge la adulter, iar Sf. Ap. Pavel vorbeşte despre cinstea căsătoriei (Evr. 13,4). Adulterul este păcat, deoarece uzurpă fidelitatea unui soț. De asemenea, divorțul este in contradicție cu

indisolubilitatea căsătoriei. Biserica nu permite recăsătorirea. Totuşi, ea admite divorţul ca o concesie. Prin moartea unui soţ căsătoria este stinsă (Rom. 7, 2; I Cor. 7, 39). Tot prin iconomie, Biserica poate să accepte prin pocăinţă şi mărturisirea păcatelor a doua sau a treia căsătorie, dar niciodată a patra. Recăsătorirea are totdeauna un caracter penitenţial (după Sfanţul Vasile cel Mare, canonul 5, cei recăsătoriţi nu sunt excluşi de la Cuminecătură, dar trebuie să se abţină, în semn de pocăinţă, doi ani). Biserica recomandă văduvelor să rămână necăsătorite, căci moartea nu rupe unirea dintre soţi.

Reţinerea de la relaţii sexuale proprii soţilor, cât şi căsătoria sunt legitime din punct de vedere natural şi moral. Celibatul, ca şi castitatea conjugală, este o recomandare, nu o poruncă (I Cor. 7, 5-8). Căsătoria nu trebuie să fie redusă la simpla satisfacere a instinctelor sexuale, nici ca remediu împotriva concupiscenţei, care ar fi rea în sine. De asemenea, Căsătoria n-a fost niciodată justificată exclusiv prin procreatie, naştere de prunci. Căsătoria implică naşterea de copii (I Tim. 2, 15), dar ea este mai mult decât aceasta (I Cor. 7, 4-5), este, adică, dăruirea reciprocă a trupului: „Să nu vă lipsiţi unul de altul". în intimitatea bărbatului şi femeii uniţi prin Nuntă, sexualitatea lipsită de procreatie, mai ales, în caz de sterilitate, nu se cade să fie condamnată, fără a considera motivele naturale şi morale.

Refuzul căsătoriei pentru motive de confort, lux, libertate, frică de răspundere, ura faţă de copii, nu intră în disciplina creştină. De asemenea, morala creştină interzice practici care pun în joc demnitatea şi libertatea persoanei: relaţii sexuale cazu-ale, cu diferite persoane, homosexualitatea, avortul, masturbaţia, libertatea erotică în general. Toate acestea sunt subiecte delicate care nu trebuie să fie judecate legalist, fără examinarea conştiinţei persoanelor în cauză, sub îndrumare spirituală şi pastorală serioasă.

Cununia se administrează celor botezaţi în aceeaşi Biserică, cea Ortodoxă. Căsătoriile mixte, cu neortodocşii, care se fac fără presiuni din partea altei Biserici, pot să fie binecuvântate, cu condiţia ca soţul ortodox să continue să rămână fiu al Bisericii sale şi să lucreze pentru unitatea Bisericilor. în asemenea situaţii, preotul trebuie să ceară îndrumarea episcopul său: „Trebuie ca cei care se însoară şi cele care se mărită să facă unirea cu aprobarea episcopului, ca să fie căsătoria lor după Domnul, şi nu după poftă. Toate să se facă spre cinstea lui Dumnezeu " (Ignatie Teoforul, Către Policarp, V, 2).

Subiectul 6: Taina Maslului

TDO 3, pag. 211 – 218

1. Definiţia şi scopul principal al Tainei

În Taina Maslului se împărtăşeşte credinciosului bolnav în chip nevăzut harul tămăduirii sau uşurarea durerii trupeşti, al întăririi sufleteşti şi al, iertării de păcatele rămase după mărturisire, prin ungerea cu untdelemn sfinţit, însoţită de rugăciunile preoţilor. Practicarea ei în timpul Apostolilor, deci provenirea ei prin Apostoli de la Hristos însuşi, e atestată în Epistola lui Iacob: "De este cineva bolnav, să cheme preoţii Bisericii şi să se roage pentru el, ungându-1 cu untdelemn în numele Domnului. Şi rugăciunea credinţei va mântui pe cel bolnav şi-1 va ridica pe el Domnul, iar de va fi făcut păcate se vor ierta lui"((5, 14-15).

Una dintre cauzele principale ale deprimării şi descurajării omului este/boală; Şi de multe ori nici boala, nici (deprimarea nu^ot^ învinse numai cu mijloace omeneşti. Bolnavul credincios e chinuit şi de conştiinţa că boala lui are cauza şi în unele păcate pe care nu le-a putut mărturisi, sau că eventual va muri fără iertarea acestor păcate. Şi cine nu trece în viata lui prin boală şi prin aceste deprimări şi îngnjorări, care-i măresc suferinţa? Ele intră în componenta existentei omeneşti. E posibil să credem că Dumnezeu nu S-a gândit şi la un ajutor dat omului în aceste situaţii de boală şi de slăbire sufletească? Taina aceasta arată că Dumnezeu îşi manifestă mila Lui şi fată de cei suferinzi care-şi pun nădejdea în El, care apelează la El când ajung în aceste situaţii. De aceea, în toate rugăciunile Maslului se apelează mai ales la mila lui Dumnezeu, iar Dumnezeu apare în această Taină lucrând ca "Doctorul" plin de .milă. în (pripeala cântării lui Arseniey de la sfinţirea untdelemnului cu care se unge bolnavul, pripeală ce se repetă după

fiecare tropar, se cere: "Stăpâne Hristoase, Milostive, miluieşte pe robul tău". Iar în podobia glasului IV se cere: f "Doctorul şi ajutătorul celor ce sunt întru dureri... dăruieşte tămăduire neputinciosului robului Tău, Milostive, miluieşte pe cel ce mult a greşit şi-1 mântuieşte de păcate". Uneori harul lui Dumnezeu lucrează mai mult sau mai puţin direct asupra trupului, vindecându-1, deşi, chiar şi în acest caz, se produc şi întărirea sufletească, şi iertarea păcatelor celui bolnav. Alteori, vindecarea se produce mai mult prin întărirea puterilor sufleteşti; iar alteori, prin iertarea păcatelor nemărturisite, întrucât aceasta întăreşte sufletul şi, prin suflet, şi trupul. Dar prin harul acestei Taine se dă în mod principal vindecarea trupului, numai când este rânduit ca bolnavul să moară, nu se produce acest efect principal, ci numai celelalte.

Taina aceasta poate fi socotită, prin excelentă, Taină a trupului, sau Taina rânduită pentru însănătoşirea trupului. Prin ea se pune în relief valoarea pozitivă acordată de Dumnezeu trupului omenesc, ca Unul care însuşi a luat trup şi îl*tine în veci, ne mântuieşte prin el, împărtăşindu-ne viata dumnezeiască. În rugăciunea citită după al doilea Apostol şi a doua Evanghelie se cere lui Hristos însănătoşirea bolnavului, pe baza faptului că El S-a întrupat şi "S-a zidit (creat) pentru zidirea Sa", arătând voinţa Lui de a mântui trupul şi de a-1 înălţa în împărăţia lui Dumnezeu, de a face din trupuri un mijloc de comunicare veşnică între Dumnezeu şi oameni. De aceea, tot în aceeaşi rugăciune se cere sălăşluirea Duhului Sfânt în cel bolnav, potrivit cuvântului Sfântului Apostol Pavel (1 Cor. 6, 19; 3, 16-17): "Caută dintru înălţimea Ta cea sfântă, mântuindu-ne pe noi păcătoşii şi nevrednicii robii Tăi, cu darul Sfântului Duh, în ceasul acesta, şi-L sălăşluieşte pe dânsul întru robul Tău *(N)"*. Duhul Sfânt e închipuit şi comunicat prin untdelemnul sfinţit chiar în timpul acestei Taine de către preoţi, untdelemn cu care se unge bolnavul.

2. Scopurile secundare ale Tainei

Existenţa omului este nespus de complexă. E imposibil de separat între trup şi suflet atâta timp cât omul trăieşte, deci între lucrarea harului asupra trupului şi asupra sufletului, însăşi vindecarea trupului e simţită de bolnav ca un har dat lui ca persoană umană integrală. Trupul e plin de energiile sufletului; prin el lucrează sufletul; fără el sufletul nu poate lucra. De aceea harul nu lucrează asupra trupului fără să lucreze şi asupra sufletului. Asupra sufletului lucrează, însă, întărindu-1 şi curătindu-1 de păcate şi liniştin-du-i prin aceasta conştiinţa, ceea ce are un efect întăritor şi asupra trupului, ca să-1 facă un instrument al lucrării bune a sufletului şi ca să întărească şi sufletul.

De aceea în rugăciunile Tainei se cer împreună: tămăduirea trupului, iertarea de păcate şi curăţirea sufletului de păcate. Sălăşluirea Duhului are mai ales scopul curăţirii de păcate şi al tămăduirii de patimi şi al ridicării omului la o viată de sfinţenie, de slujire curată a Iui Dumnezeu. întrucât păcatul este o boală a sufletului mai ales când s-a îndesit în patimi, şi ca atare e şi o cauză a bolii trupului, Maslul este socotit atât ca o tămăduire a trupului, cât şi a sufletului, şi Dumnezeule numit "Doctorul sufletelor şi al trupurilor". El e socotit necesar şi pentru vindecarea patimilor, întrucât, chiar dacă păcatele care au provenit din ele, sau le-au produs pe ele, au fost mărturisite, ele nu se pot tămădui aşa de uşor şi e imposibil ca să nu ţâşnească din ele fapte păcătoase aproape continuu.

Insistenţa cu care se cere, cu mult mai mult decât în Taina Pocăinţei, tămăduirea bolnavului de patimile sufleteşti o dată cu tămăduirea trupului, ne dă să înţelegem că mai ales la aceste rădăcini ale păcatelor se referă Taina Maslului, căci la această fază progresată a slăbiciunilor păcătoase ale omului, provenită din nesocotirea Tainei Pocăinţei şi a conlucrării sale cu harul Botezului şi al Mirungerii, se reduce de fapt păcătoşenia. Spovedania anterioară Maslului a adus bolnavului iertare de păcatele mărturisite, dar el n-a avut timp să topească, prin conlucrare cu harul redobândit, slăbiciunile păcătoase, hrănite printr-o obişnuinţă îndelungată cu păcatul, slăbiciuni care explică adeseori şi boala trupului. Sau, poate, bolnavul n-a putut descrie în mod corespunzător aceste slăbiciuni, care se pierd adeseori în ceata indefinitului. Pe lângă aceea, pe cât de imposibil este să se separe între trup şi suflet, tot pe atât de imposibil este să se separe între omul total şi influenta fenomenelor văzute şi a forţelor rele nevăzute asupra lui. Eliberarea de influentele văzute se face şi prin întărirea simţurilor trupului cu harul Sfântului Duh, a cărui introducere în ele se face prin ungerea lor cu untdelemnul sfinţit. Prin aceasta simţurile sunt curăţite, sfinţite, întărite în ele înseşi împotriva ispitelor ce vin de la lucrurile din afară şi de la foiţele rele nevăzute prin mijlocirea lor.

Astfel, în rugăciunile Maslului în care se cer deodată tămăduirea trupului, iertarea de păcate şi tămăduirea de patimi, eliberarea simţurilor de influentele rele şi alungarea vrăjmaşului, toate acestea se cer, pentru ca bolnavul, devenit sănătos trupeşte şi sufleteşte, să poată trăi o viată curată, închinată slujirii lui Dumnezeu. Aceasta arată că Taina Maslului nu e pentru moarte ca în catolicism, ci pentru o viată întru sănătate şi curăţie. Lucrarea Sfântului Duh în om, care e cerută şi acordată prin Taina Maslului, nu s-ar putea efectua însă fără o deschidere a sufletului bolnavului, prin credinţă şi căinţă. Poate mira faptul că bolnavului care primeşte această Taină nu i se cere o mărturisire de credinţă ca la Botez, unit cu Mirungerea, şi ca la Euharistie, o mărturisire a păcatelor unite cu mărturisirea credinţei, ca în Taina Pocăinţei; dar preoţii au temeiul să o considere dată, aşa cum consideră episcopul mărturisirea de credinţă dată de cel ce se hirotoneşte întru diacon sau preot (prin certificat teologic şi prin spovedanie înainte de Hirotonie), sau învoirea dată de cei ce se căsătoresc. însuşi faptul că bolnavul cheamă preoţii să se roage pentru el implică credinţa lui în lucrarea lui. Dumnezeu prin această Taină. Pe lângă aceea, de obicei, el se mărturiseşte înainte. ApoLomul bolnav are o sensibilitate deosebită pentru Dumnezeu. El îşi dă seama de neputinţa sa ca om şi a omului în general şi îşi pune suprema nădejde în Dumnezeu. Dumnezeu i-a devenit mai transparent prin slăbiciunea trupului. De aceea, preotul se întemeiază şi pe credinţa şi căinţa bolnavului, cerând de la Dumnezeu harul Lui tămăduitor şi curăţitor.

Iată câteva texte din rugăciunile Maslului, edificatoare pentru aceste scopuri ale lui şi pentru deschiderea bolnavului faţă de ele. Mai întâi, în rugăciunea amintită (după a doua Evanghelie), după ce s-a cerut sălăşluirea Duhului Sfânt în cel bolnav, se spune: "Căci el şi-a cunoscut păcatele şi a venit cu credinţă la Tine. Deci, primindu-1 cu iubirea Ta de oameni, ori de a greşit cu cuvântul sau cu gândul, iertându-1, şterge-1 şi curăţeşte-1 pe el de tot păcatul şi, petrecând pururea împreună cu el, păzeşte-1 în ceilalţi ani ai vieţii lui, ca, umblând întru îndreptările Tale, să nu mai fie o batjocură a diavolului, ca şi în dânsul să se mărească preasfânt numele Tău". Iar înainte de acestea s-a cerut tămăduirea trupului bolnavului. Într-o cântare, mai înainte de sfinţirea untdelemnului, se cere: "Caută din cer, Cela ce eşti neajuns, ca un milostiv, cu mâna Ta cea nevăzută însemnând, Iubitorule de oameni, prin untdelemnul Tău cel dumnezeiesc, simţurile acestuia ce aleargă la Tine cu credinţă şi-şi cere iertarea greşelilor, dăruindu-i tămăduire sufletului şi trupului, ca să Te preamărească pe Tine cu dragoste, mărind stăpânirea Ta". Preoţii ung pe bolnav cu untdelemn la simţurile principale/în semnul crucii, iar semnificaţia crucii în această ungere o arată cântăreţul care cântă în timp ce preotul săvârşeşte această ungere: "Doamne, armă asupra diavolului crucea Ta ai dat nouă, că se scutură şi se cutremură nesuferind a căuta spre puterea ei, căci morţii i-ai sculat şi moartea ai surpat". însuşi Hristos cel jertfit Se sălăşluieşte prin semnul crucii în bolnav, dându-i puterea înfrânării de Ia păcate, a rezistentei la orice egoism al pornirilor păcătoase; cu ea se va întări sufletul lui, pentru ca să biruiască boala din trup. Crucea e mijlocul prin care vine puterea din trupul lui Hristos, Care a biruit moartea. Împotriva acţiunii forţelor nevăzute se cere şi ajutorul nevăzut al sfinţilor, al mucenicilor, al Maicii Domnului.

Mai e de menţionat că Maslul se face de obicei cu participarea mai multor credincioşi, care se roagă şi ei concomitent cu preoţii. Din această largă comuniune, din acest semn al dragostei pe care i-1 dau mai mulţi semeni în starea lui de boală şi neputinţă, bolnavul prinde de asemenea putere de refacere trupească şi sufletească. Cuvântul lui Homiakov: "Nimeni nu se mântuieşte singur, ci se mântuieşte prin rugăciunile Bisericii, ale Sfinţilor, ale Maicii Domnului", se adevereşte şi la săvârşirea acestei Taine. Însăşi săvârşirea acestei Taine de către mai mulţi preoţi (de şapte, sau măcar de doi) manifestă voinţa Bisericii de a pune mai multe forţe ale ei în mişcare, prin comuniunea în rugăciune şi în dragoste, pornirea mai multora de a scăpa un membru al ei de situaţia de neputinţă şi de durere în care se află. Mai ales la boală simte omul trebuinţa simpatiei şi a comuniunii, mai ales în această ocazie se adevereşte cum omul slăbit prinde putere din dragostea mai multora. Dar această comuniune îi dă puteri omului nu numai prin ceea ce are omenesc în ea, ci în primul rând prin faptul că toţi cei ce vin şi intră într-o comuniune cu semenul lor bolnav, vin cu credinţa în Hristos, Care a vindecat toată boala şi neputinţa, a biruit moartea, a vindecat pe unii oameni pentru rugăciunile altora şi a spus că unde sunt doi sau trei adunaţi*în numele Lui, adică în credinţa în El şi în dragostea între ei, este şi El în mijlocul lor. Ei îl ajută pe cel bolnav numai pentru că fac transparentă şi lucrătoare, prin credinţa şi rugăciunea lor, prezenţa şi puterea lui Hristos, numai pentru că înlesnesc comuniunea bolnavului cu Hristos prin credinţa lui, întărită de credinţa lor.

Ca în toate Tainele, tot aşa şi în această Taină comuniunea cu preotul şi cu alfi semeni ne ajută să intrăm în comuniune cu Hristos. În cele de mai sus s-au spus cele necesare şi despre elementele constitutive ale Tainei: despre preoţi ca săvârşitori, despre primitorii ei, despre untdelemnul sfinţit, despre mâna preotului care unge pe bolnav cu el, în numele Domnului, despre deschiderea bolnavului, prin credinţă şi căinţă, harului tămăduitor al trupului şi al slăbiciunilor sufleteşti şi al iertării păcatelor, ce i se împărtăşeşte. Mădularele trupului sunt unse de şapte ori în semnul crucii, după citirea a şapte pericope evanghelice şi din Apostol, şi după citirea a şapte rugăciuni, pentru că şapte sunt darurile Sfântului Duh, pentru că şapte au fost duhurile rele scoase din femeia păcătoasă, pentru că numărul şapte simbolizează totalitatea formelor răului, dar şi a darurilor lui Dumnezeu. După numărul şapte vine numărul opt care simbolizează odihna şi fericirea nesfârşită.

În toate se arată o insistenţă, pentru că boala trupească şi sufletească în care a căzut omul îl face inapt de viaţa normală, sau îl ameninţă cu sfârşitul vieţii pământeşti. El trebuie ajutat în mod stăruitor, prin puterea lui Hristos, să se facă sănătos trupeşte şi sufleteşte, sau măcar sufleteşte, dacă sfârşitul lui se va dovedi apropiat. Întrucât mântuirea stă în comuniunea cu Hristos, atot-iubitoarea Persoană dumnezeiască devenită om, iar omul s-ar putea ca din boala prezentă să treacă în moarte, lipsit, din pricina patimilor sale, de capacitatea pentru această comuniune, întrucât n-a înaintat, prin celelalte Taine şi prin conlucrarea sa, în ea. Biserica face un efort maxim să-l pregătească pentru această comuniune cu Hristos şi să-l deschidă comuniunii cu semenii, deci un efort maxim pentru mântuirea lui prin mai mulţi preoţi, prin mai multe rugăciuni, prin mai mulţi credincioşi, care se roagă împreună, deschişi comuniunii cu Hristos şi dornici să întărească comuniunea cu cel bolnav.

TDS 2, pag. 264 – 269

1. Definiţia

Maslul este Taina în care creştinul bolnav, care este uns cu untdelemn sfinţit, dobândeşte prin rugăciunile preoţilor Harul vindecării de bolile trupeşti şi sufleteşti.

2. Numirile

Numirea obişnuită a acestei Taine este: Maslu. Dar pe lângă aceasta ea mai are şi alte numiri, care însă se folosesc mai rar. Acestea sunt: untdelemn, untdelemn împreunat cu rugăciune, ungere cu untdelemn sfinţit etc. În Apus, Maslul se numeşte: extrema unctio, oleum, unctio, unctio infirmorum, sacramentum exeunctium, sanctum oleum, sacramentum onctionis, sacramentum muribundorum etc. Prin numirile acestea se accentuează una sau alta din părţile Tainei, fie materia folosită (exemplu: untdelemn), fie ungerea corpului, fie persoanele cărora se împărtăşeşte, (bolnavi etc).

3. Instituirea

Ungerea cu untdelemn a bolnavilor era, pe vremea Domnului, cunoscută şi practicată atât de păgâni cât şi de iudei. Untdelemnul era considerat ca un foarte bun medicament pentru trup. în parabola Samarineanului milostiv citim că cel rănit de tâlhari e uns cu untdelemn (Lc 10, 34), iar Şf. Apostoli când au fost trimişi, înainte de învierea Domnului să propovăduiască pocăinţa,-„ungeau cu untdelemn pe mulţi bolnavi şi-i făceau sănătoşi" (Mc 6, 13). Mântuitorul consfinţeşte această practică şi o ridică la rangul de Taină. Dar împrejurările în care face aceasta nu ne sunt cunoscute. Sf. Scriptură nu conţine nici un text în care să se indice precis timpul şi locul când a instituit Mântuitorul Taina Maslului. Ea conţine însă mărturii indirecte din care sepoate vedea clar că Maslul e o Taină instituită de Domnul. O astfel de mărturie o oferă Sf. Ap. Iacob, care scrie: „Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoţii Bisericii şi să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, întru numele Domnului. Şi

rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav şi Domnul îl va ridica şi de va fi făcut păcate, se vor ierta lui" (Iac 5,14-15).

Protestanții nu recunosc Maslului caracterul de Taină şi interpretează cele spuse de Sf. Iacob ca referindu-se sau la o vindecare a bolilor pe cale naturală, deci la o vindecare medicinală, sau la o vindecare miraculoasă, harismatică.

4. Partea externă

Partea externă a Maslului constă din untdelemnul sfințit de preoții care săvârşesc Taina. Aceasta se vede atât din cuvintele Sf. Ap. Iacob, cât şi din practica de totdeauna a Bisericii. Sfințirea untuluidelemn se face printr-o rugăciune rostită de 7 ori de preoți, în partea primă a Tainei Maslului. După aceea, cu acest untdelemn e uns bolnavul, în chipul crucii, de şapte ori, la frunte, nări, față, buze, piept şi ambele părți ale mâinilor.

La romano-catolici untdelemnul ce se foloseşte ca materie a Tainei se sfinţeşte de episcop, iar preoții numai ung cu el. Practica aceasta e greşită, deoarece din cuvintele Sf. Iacob rezultă că untdelemnul trebuie sfințit de preoți cu prilejul săvârşirii Maslului şi nu mai înainte de episcop. Pentru a menaja susceptibilitățile creştinilor orientali uniți cu Roma, sinoadele din Florența şi Trident recunosc valoarea untdelemnului sfințit de preoți. Aceasta pentru că, după datina veche, în Biserica veche orientală, binecuvântarea untdelemnului o făceau preoții, ceea ce recunosc şi aprobă papii Clement VIII şi Benedict XIV. În ce priveşte ungerea, şi în Biserica romano-catolică sunt mai multe ungeri, însă în caz de necesitate e de ajuns o singură ungere, la frunte.

De partea externă se ține şi rugăciunea rostită de 7 ori când se fac cele 7 ungeri. Ea este următoarea: „Părinte sfinte, doctorul sufletelor şi al trupurilor, Cel ce ai trimis pe Unul născut Fiul Tău, Domnul nostru Iisus Hristos, să vindece toată boala şi din moarte să izbăvească, tămăduieşte pe robul tău (N.) de neputința trupească şi sufletească ce l-a cuprins şi fă să vieze cu darul Hristosului Tău, pentru rugăciunile Preacuratei Stăpânei noastre, Născătoarei de Dumnezeu şi pururea Fecioara Măria. Că Tu eşti izvorul tămăduirilor, Dumnezeul nostru şi Ție slavă înălțăm...".

5. Efectele

Prin această Taină se oferă Harul care vindecă bolile trupeşti şi iartă păcatele (M. O. I., 119). Rugăciunea credinței mântuieşte pe cel bolnav „şj Domnul îl va ridica şi de va fi făcut păcate se vor ierta lui" (Iac 5,15). Deci, ea are un efect fizic şi altul spiritual.

Efectul fizic sau vindecarea de bolile trupeşti rezultă din recomandarea pe care o face Sf. Iacob bolnavilor, ca să primească această Taină. Dacă le-o recomandă, înseamnă că prin ea se urmăreşte vindecarea lor trupească, atunci când aceasta e folositoare pentru mântuirea sufletului. Iar că această vindecare şi urmează, o arată cuvintele: „şi rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav şi Domnul îl va ridica". Adică îl va mântui de boală şi-1 va ridica din patul suferinței. Expresia „îl va ridica" mai înseamnă însă şi îi va ridica moralul, adică va întări sufleteşte pe cel bolnav ca să suporte mai uşor boala. Şi când cineva are tăria sufletească de a suporta boala, şi aceasta este un fel de însănătoşire. Experiența ne arată de fapt că nu toți cei ce primesc Taina Maslului se şi vindecă de boală, fie din cauza puținei lor credințe, fie din cauza preştiinței lui Dumnezeu că vindecarea nu le-ar aduce vreun folos pentru mântuire. De altfel, dacă Maslul ar avea totdeauna ca urmare vindecarea trupească, ar însemna ca oamenii să nu mai moară niciodată, întrucât ei ar recurge mereu la primirea lui, de câte ori sunt bolnavi, în acest caz s-ar desființa legea morții, ceea ce Domnul nu a intenționat prin Maslu, legea morții urmând să fie desființată numai prin învierea generală. Domnul nu a voit să dea omenirii, prin Maslu, nemurirea pe pământ. Dar dacă nu urmează totdeauna însănătoşirea fizică, în schimb cel ce o primeşte cu cuviință şi are dispoziția sufletească potrivită,

dobândeşte totdeauna tăria sufletească de a răbda boala şi de a se afla prin aceasta pe calea mântuirii.

Iertarea păcatelor, adică vindecarea de boala spirituală, este al doilea efect al Maslului, căci scrie Sf. Iacob: „de va fi făcut păcate, se vor ierta lui". Efectul acesta este indicat şi prin rugăciunea ce se citeşte cu ocazia ungerii, precum şi prin alte rugăciuni ce se fac în decursul săvârşirii Tainei. în rugăciunea VII, de exemplu, se zice: „Ne rugăm Ţie, (Doamne), şi Te chemăm în ora aceasta, ascultă rugăciunea aceasta şi o primeşte ca o tămâie, şi cercetează pe robul Tău acesta, şi de a păcătuit ceva, cu lucrul, cu gândul sau cu vorba, ori în zi, ori în noapte, ori a căzut în afurisenie preoţească sau a sa, pe Tine Te rugăm iartă, slăbeşte, lasă, Dumnezeule, trecând cu vederea păcatele şi fărădelegile lui".

6. Săvârşitorii

Săvârşitorii Maslului sunt preoţii. Aceasta o spune categoric Sf. Iacob. De aici însă nu urmează că episcopul n-ar fi îndreptăţit la săvârşirea lui, deoarece având episcopul plenitudinea Harului, poate săvârşi toate Tainele. Sf. Iacob însă face amintire numai de preoţi, întrucât preoţii sunt mai la îndemâna credincioşilor şi pot fi chemaţi mai repede să vină în ajutorul bolnavilor, decât un episcop, care e la depărtare şi din punct de vedere practic nici nu ar putea săvârşi toate slujbele Maslului din eparhie.

Din expresia „să cheme preoţii" s-a dedus că pentru săvârşirea Maslului e nevoie de mai mulţi preoţi. Biserica a fixat numărul de şapte, dar acest număr poate fi şi mai mic. în caz de nevoie şi în lipsă de mai mulţi preoţi, Maslul poate fi săvârşit şi de un singur preot. Textul citat nu exclude o astfel de interpretare, întrucât în Sf. Scriptură mai sunt cazuri când se foloseşte pluralul, deşi e vorba de o singură persoană. Exemplu: Domnul zice către leproşi: „Duceţi-vă şi vă arătaţi preoţilor" (Lc 17,14), cu toate că după Legea mozaică (Lv 14) era de ajuns arătarea făcută şi numai unui preot. De aceea, cele spuse de Sf. Iacob la plural, se pot înţelege şi în sensul ca bolnavul să cheme pe vreunul din preoţii Bisericii.

La romano-catolici, Maslul se săvârşeşte, în mod obişnuit de un singur preot.

7. Primitorul

Primitorul sau subiectul Maslului e orice creştin bolnav. Sf. Iacob scrie: „Este cineva bolnav între voi?" Deci, între creştini. Ceea ce înseamnă că numai creştinii pot primi această Taină. Boala la care se gândeşte Sf. Iacob e de natură fizică. Nu e vorba numai de o boală gravă, cum cred romano-catolicii, ci de boală în general, care poate fi şi mai uşoară. De aceea, şi cei uşor bolnavi pot primi Maslul. Dar pentru aceasta ei trebuie să cheme preoţii să-I săvârşească. Şi cum bolnavii nu ar putea face aceasta totdeauna personal, ei trebuie să-şi manifeste dorinţa de a primi Maslul. Pentru toate acestea se cere să fie conştienţi de sine, să aibă uzul raţiunii. Aceasta se cere şi pentru motivul că cel ce primeşte Taina Maslului, trebuie să primească mai întâi pe a Pocăinţei. Ori, aceasta nu poate fi primită de cei ce nu-şi dau seama de starea lor. Dacă însă cineva e grav bolnav şi nu e deplin conştient de sine, dar se ştie că e om evlavios, unul ca acesta poate primi Maslul deoarece implicit el are dorinţa de a primi Taina şi nu pune piedică acţiunii Harului.

Din cele de mai sus ar urma că pruncii, întrucât nu au responsabilitate morală, nu pot fi împărtăşiţi de Taina Maslului. Ei nu se pot nici spovedi şi nici nu-şi pot exprima dorinţa să fie cnemaţi preoţii pentru a săvârşi Maslul. Totuşi, credem că dacă părinţii vor cere să li se facă Maslul, se poate face, întrucât Taina aceasta e instituită pentru sănătatea fizică a creştinilor, iar Harul ce se dă prin el operează acolo unde nu se pune piedică. Copiii, nepunând piedică Harului, pot primi Maslul.

Biserica romano-catolică administrează Maslul numai celor grav bolnavi, celor de pe patul de moarte, şi-i consideră ca o pregătire pentru călătoria în viaţa de dincolo. De aceea, se

şi numeşte extrema unctio, „ungerea cea mai de pe urmă". Practica aceasta e greşită atât din punct de vedere biblic, dogmatic, cât şi psihologic. Sf. Iacob vorbeşte despre bolnavi în general şi nu numai despre cei grav bolnavi; acelaşi Apostol spune mai departe că Maslul nu e destinat pentru moarte, ci pentru vindecarea bolnavului: „Şi rugăciunea credinţei va mântui pe cel bolnav, şi Domnul îl va ridica..." (Iac 5,15). Adică îl va ridica din boală.

Din punct de vedere dogmatic, spunând romano-catolicii că Maslul este o pregătire, o merinde pentru viaţa de veci, micşorează prin aceasta valoarea Euharistiei, care singură este merinde pentru acea viaţă. Din punct de vedere psihologic, adminis-trându-se Maslul numai celor greu bolnavi, şi ştiindu-se că el e pregătire pentru moarte, Taina în loc să însenineze şi să încurajeze pe bolnavi - îndeosebi pe cei slabi de credinţă - ea mai mult îi îngrozeşte, ştiind ei că li se apropie moartea.

Maslul se poate împărtăşi de câte ori se simte necesitatea primirii lui.

TTDE, pag. 189 - 190

Maslul este Taina în care cel bolnav fizic, prin ungerea cu untdelemn sfinţit şi prin invocarea harului Duhului Sfânt de către preoţi, recapătă sănătatea şi integritatea firii odată cu tămăduirea trupului şi cu iertarea păcatelor. O referinţă directă despre această Taină se găseşte în Epistola lui Iacov (5, 14-15): ‚JEste cineva bolnav între voi? Să cheme preoţii Bisericii ca să se roage pentru el ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului. Şi rugăciunea credinţei va mântui pe cel bolnav şi Domnul îl va ridica, şi de va fi făcut păcate, se vor ierta lui". Una din slujirile mesianice ale lui Hristos este cea taumaturgică, aşa cum reiese, de altfel, din cele şapte pericope evanghelice care se citesc la Taina Maslului (In. 5, 26-37; 19, 1-10, Mt. 10, 1, 5-6; 7, 14-23; 25, 1-13; 15, 21-28; 9, 9-13). Preoţii Bisericii, prin puterea Duhului Sfânt, continuă în Biserică slujirea pe care însuşi Iisus a încredinţat-o Apostolilor Săi: „Şi mergând, ei (cei doisprezece) propovăduiau pocăinţa. Şi scoteau mulţi demoni şi ungeau cu untdelemn pe mulţi bolnavi şi-i vindecau" (Mc. 6, 12-13). Taina tămăduirii prin rugăciune şi ungere nu trebuie confundată cu harisma vindecărilor (I Cor. 12, 28). Tămăduirea trupului - însoţită de iertarea păcatelor - este unul din semnele anticipate ale împărăţiei lui Dumnezeu: „Puterea Domnului se arată în tămăduiri" (Lc. 5, 17).

Maslul cuprinde câteva elemente principale:

- Pocăinţa, deoarece iertarea păcatelor stă la originea tămăduirii bolii. Păcatul şi suferinţa merg împreună aşa cum sufletul şi trupul sunt inseparabile în firea umană: „ Ce este mai uşor? A zice: iertate sunt păcatele tale, sau a zice: Scoală şi umblă? Iar ca să ştiţi că Fiul Omului are pe pământ puterea să ierte păcatele, a zis slăbănogului: Ţie îţi zic: Scoală-te, ia patul tău şi mergi la casa ta " (Lc. 5, 23-24).

Citirea celor şapte pericope biblice, din Apostol şi din Evanghelii, care înseamnă că actul tămăduitor nu este intervenţie medicală sau o vindecare miraculoasă, ci un act de compasiune a lui Hristos, „ doctorul sufletelor şi al trupurilor, Cel Care poartă fără durere neputinţele noastre, cu a Cărui rană toţi ne-am vindecat. Căci precum este slava Ta, aşa este şi mila Ta", de aceea El a poruncit să iertăm de şaptezeci de ori câte şapte celor care cad în păcate;

Şapte rugăciuni pentru binecuvântarea untdelemnului, însoţite de tot atâtea ungeri ale bolnavului de către preoţi (şapte sau măcar doi), spre sănătate şi spre izbăvire de toate bolile; untdelemnul este simbolul milei dumnezeieşti (Lc. 10, 33-34), al bucuriei şi al sfinţeniei: „ Căci n-ai binevoit a ne curaţi prin sânge, ci ai dat în untdelemnul sfinţit chipul Crucii". „ Şapte rugăciuni, ungeri şi preoţi" şi cât mai mulţi credincioşi, înseamnă plenitudinea Bisericii, care, întocmai ca un organism, resimte suferinţa, infirmitatea şi neputinţa unui mădular: „Dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună" (I Cor. 12, 26).

Taina Maslului se dă oricărui bolnav în vederea vindecării în orice caz de suferinţă, la orice vârstă. Ea numeşte o pregătire pentru moarte („ extrema unctio ") şi nici nu se practică o singură dată în ultimele clipe ale vieţii („in articulo mortis"), fiară speranţa însănătoşirii, cum

se practică în Biserica Romano-catolică. Desigur, preoții se roagă „să se facă voia Lui", căci „ nimeni nu este fără de păcat pe pământ".

Jean-Claude Larchet: Terapeutica bolilor mintale

Cuvânt înainte p. 5-26:

În toate timpurile şi în tot locul, oamenii s-au purtat cu bolnavii mintali în chip contradictoriu; i-au socotit ba solitori ai unei alte lumi ori mijlocitori între pământeni şi zei, cinstindu-i ca pe nişte adevărați preoți şi prooroci, ba, cel mai adesea, înfrățiți cu duhurile rele şi slugi ale lor, vrednici de alungare, buni de pus în fiare ca animalele şi chiar dați morții. Tot aşa, dintotdeauna omenii s-au întrebat ce sunt bolile mintale şi care c pricina lor. E limpede că ele, mai mult decât bolile trupeşti, trimit - dacă nu prin originea lor, cel puțin prin manifestările şi nedumeririle pe care le iscă - la cele trei laturi ale ființei omeneşti: fizică, psihică şi spirituală. Insă cei care au încercat să le explice cel mai adesea n-au ținut seama de toate aceste laturi şi, cercetând istoria „psihiatriei" (în înțelesul larg al termenului), constatăm că acesteia i-a fost întotdeauna greu să le includă într-un tot, arătându-se de timpuriu divizată între tendințe care acordau însemnătate numai uneia dintre ele.

Psihiatria modernă păstrează, paradoxal, aceste diviziuni, dând loc la teorii şi terapeutici eterogene şi chiar contradictorii. Clasicul *Manual de psihiatrie* întocmit de H. Ey, P. Bernard şi C. Brissct constată coexistența astăzi a patru mari tipuri de teorii: 1) teoriile organo-mecaniciste, care consideră că maladiile mintale au o origine organică; 2) teoriile psihodinamice ale inconştientului patogen, care le priveşte drept efect al forțelor inconştiente (Frcud şi discipolii săi, Jung); 3) teoriile sociopsihogenice ale factorilor de mediu, care socotesc bolile mintale drept reacții patologice de natură pur psihologică la situațiile dureroase sau dificile (şcoala anglo-sa-xonă, Pavlov), sau la eşecurile de comunicare, mai ales în sânul familiei (Batcson, Watzlawick şi şcoala lui Palo Alto); 4) teoriile organogenice dinamiste, care afirmă că maladiile mintale sunt produse prin-tr-o destmeturare a ființei psihice, condiționată de factori organici (Jackson, Janet, Ey). Aceste poziții diferite, în principiu, se exclud una pe alta: cea dintâi susține o etiologie pur organică, respingând aşadar orice factor psihogen sau socio-gen; a doua, punând în prim plan factori psihogeni, respinge orice fundament organic al bolilor mintale şi, chiar dacă admite importanța anumitor factori relaționali, îi socoteşte pe aceştia endogeni; cea de-a treia, respingând orice etiologie organică şi orice intervenție a unui inconştient psihic, atribuie maladiile mintale exclusiv unor factori exogeni; a patra exclude astfel de factori, ca şi orice recurs la inconştient şi, admițând un substrat organic al maladiilor mintale, nu consideră că simptomelc depindă direct şi mecanic de acest substrat, ci acordă dinamicii forțelor psihice un rol esențial în structura şi evoluția acestor maladii.[1]

Uneori, în cadrul aceleiaşi direcții teoretice şi practice, putem afla variații considerabile, divergențe şi contradicții - lucru cu totul evident dacă ne uităm numai la psihoterapii, şi chiar la psihote-rapiile de acelaşi tip, ca, de exemplu, psihanaliza freudiană şi cea a lui Jung. In realitate însă mulți psihiatri dau dovadă de eclectism în practica lor, care nu poate fi aşadar deplin coerentă, ci c mai curând o tatonare, dacă nu chiar un soi de „bricolaj" mai mult sau mai puțin elaborat. Constatarea că, în ceea ce priveşte rezultatele, toate terapiile sunt bune[2] nu poate decât să ne pună pe gânduri. Faptul că metode atât de eterogene, fondate pe principii teoretice atât de diferite sau chiar contradictorii, au efecte echivalente, contrariază principiul logic al noncontradicții şi conduc la concluzia că eficacitatea lor ține de altceva decât de ceea ce le este specific, adică de atenția acordată bolnavului, de ascultarea şi îngrijirea lui, de care acesta se poate bucura la fel de bine şi cu acelaşi rezultat şi în afara unui mediu specializat.

Dacă privim la nereuşite, atunci iarăşi putem spune că toate aceste felurite terapii sunt la fel de neputincioase şi lipsite de rost în faţa unei naturi care, şi în aceste cazuri, potrivit vechiului principiu hipo-cratic, îşi arc propriile sale mijloacele de tămăduire.

Putem constata de altfel, în multe cazuri de nevroze sau de psihoze, puţinul efect pe care îl are toată această mulţime de terapii. Medicamentele psihotrope acţionează asupra simptomclor maladiilor şi în majoritatea cazurilor nu ajung la cauza lor. Ele aduc indiscutabil o uşurare a bolii, reducând manifestările patologice, dar cu preţul unei îngreunări şi al unei inhibiţii interne şi externe care îi produc bolnavului aceleaşi suferinţe ca şi boala. Mulţi psihiatri au înţelepciunea să nu vadă în aceste medicaţii decât simple adjuvante, menite mai întâi de toate să-1 facă pe bolnav accesibil la o terapeutică de bază, pe plan psihologic. La aceasta însă în fapt se ajunge rar şi atunci, tot aşa, rar e încununată de succes. Se ştie că psihanaliza, care este una dintre cele mai elaborate psihoterapii din epoca noastră, nu reuşeşte să vindece cele mai multe dintre psihoze, iar în cazurile confirmate de nevroză, arc doar reuşite limitate. Frcud de altfel n-a crezut niciodată că este posibilă o vindecare totală, iar mulţi psihanalişti se mărginesc, în mod decent, la a-i ajuta pe bolnavi să-şi asume starea şi să-şi îndure mai bine suferinţele.

Varietatea teoriilor psihiatrice îngreunează fireşte acordul în ceea ce priveşte definirea şi clasificarea bolilor mintale.[1] Putem constata diferenţe considerabile de la o ţară la alta, de la o şcoală la alta. Putem chiar afirma, fără nicio rezervă, că „nu există modele de clasificare". Evoluţia contemporană a psihiatriei, departe de a merge în sensul unei unificări sau cel puţin al unei armonizări, nu face decât să accentueze divergenţele şi să consfinţească divizarea. Cât priveşte problemele legate de definirea bolilor mintale, „schizofrenia" este cel mai bun exemplu; astfel, în Franţa această noţiune se referă la ceva foarte precis, în timp ce şcoala anglo-saxonă îi atribuie un sens foarte larg, care înglobează aproape toate psihozele şi chiar pune alături psihozele şi nevrozele (distincţia clasică dintre aceste două mari categorii de boli fiind ea însăşi adesea contestată, mai ales de şcoala antipsihiatrică). Cât priveşte problemele legate de etiologic, semnificativ este autismul; nicicând n-a existat o dispută mai aprinsă între susţinătorii unei cauzalităţi psihologice şi cei ai unei cauzalităţi genetice.[3]

De altfel, însăşi noţiunea de boală mintală pune probleme. Potrivit mişcării antipsihiatrice, care a luat amploare în anii '60, ca ar fi un mit (Szasz), o invenţie a societăţii (Cooper), şi nicidecum o boală. Psihiatrii anglo-saxoni de tip psihanalitic, subliniind importanţa factorilor sociali şi de mediu, au fost si ei înclinaţi să elimine conceptul de boală mintală (Sullivan). In celebra sa *Histoire de la folie a Vage classique*\ Michel Foucault a susţinut teza că noţiunea de „maladie mintală" e rezultatul unei aproprieri abuzive şi simplificatoare a nebuniei de către ştiinţa medicală care abia lua naştere, după ce fusese identificată, la fel de abuziv, cu lipsa de raţiune şi respinsă ca atare de raţionalitatea dominantă în societate şi preţuită de ea. Atitudinea instituţiei psihiatrice faţă de bolnavii mintali reflectă toate aceste divergenţe şi contradicţii. In actuala stare de lucruri, după cum remarcă Hcnry Ey şi colaboratorii săi, psihiatria „nu poate decât să stea în cumpănă între două tendinţe, care o fac când să ţină seama mai mult de boală decât de bolnav, când să se intereseze mai mult de bolnav decât de boală"[2].

Spitalizarea are şi ea o anumită ambiguitate. Pinel, dezlegându-i din lanţuri, în 1793, pe alienaţi şi tratându-i ca pe nişte bolnavi obişnuiţi, i-a eliberat de condiţia lor de condamnaţi; însă după aceasta au fost prinşi în alte lanţuri, ale legilor şi azilelor. Pe de o parte, spitalizarea şi izolarea bolnavilor mintali pot fi privite drept mijloace de ajutorare a celor respinşi de familie şi de societate[1], pe de alta, drept forme de izolare, ceea ce-i face pe mulţi să socotească spitalele de acest gen drept adevărate închisori.

Descoperirea neurolepticelor pare a fi fost, în această privinţă, o eliberare, dar multe voci au denunţat înlocuirea în acest fel a vechii cămăşi de forţă cu o nouă cămaşă de forţă, „chimică". S-au făcut mari progrese în ceea ce priveşte umanizarea condiţiei bolnavilor

mintali spitalizaţi şi adaptarea prescripţiilor la fiecare caz în parte.[2] Dar, pentru că în mediul spitalicesc clasic de acest gen predomină teoriile organogene şi terapiile chimice, adesea îngrijirea pacienţilor se limitează la acestea din urmă. Problemele psihologice ale bolnavului, socotite potrivit logicii acestor teorii drept epifenomene, în multe cazuri nu fac obiectul niciunei psihoterapii. Bolnavul însuşi, cât priveşte aplicarea tratamentului şi împlinirea nevoilor materiale, nu beneficiază decât de o atenţie limitată din partea personalului spitalicesc - cel mai adesea nu îndeajuns de numeros şi, evident, puţin instruit în această privinţă. Mcdicaţia pe care o primeşte potrivit condiţiei sale de bolnav mintal arată până la urmă că se ia în considerare şi se tratează mai curând boala decât bolnavul. Astfel, boala fiind „confiscată" de medic, privit ca singurul competent s-o trateze, bolnavul - sortit să rămână o victimă a fenomenelor psihochimice, care scapă şi voinţei, şi înţelegerii sale, fiind pur medicale -este lipsit de orice posibilitate de a lua parte la propriul său tratament şi la propria sa vindecare. In parte, ca reacţie împotriva acestei stări de lucruri s-au ivit experimentele comunităţilor terapeutice instituite de fondatorii antipsihiatriei din Anglia (Cooper, Laing) şi de cei ai mişcării de psihiatric critică, *Psichiatria democratica,* din Italia (Basaglia), prima urmărind să-i facă pe bolnavi responsabili de modul lor de viaţă şi părtaşi la deciziile terapeutice care-i privesc, a doua vizând încetarea tuturor fenomenelor de excludere a lor şi integrarea lor cât mai mult cu putinţă în viaţa socială normală. Aceste încercări însă au rămas din nefericire marginale.

E cu totul adevărat că, în afara instituţiei specializate, relaţia cu bolnavul mintal este întotdeauna dificilă şi problematică. Pentru că întotdeauna el perturbă ordinea socială şi familială, dar mai cu seamă contestă valorile stabilite, ridicând prin însăşi starea sa problema criteriului dominant al nor-malităţii, ceea ce constituie un pericol pentru echilibrul câştigat cu greu şi adesea fragil al celor din jur. Antipsihiatria, văzând în boala mintală o sănătoasă contestare a unei structuri sociale sau familiale bolnave, exagerează fără nicio îndoială. E adevărat însă, cel puţin în parte, că prin izolarea instituţională a bolnavului se răspunde unei voinţe de excludere a lui, mai mult sau mai puţin afirmată, din partea societăţii, a familiei sau a unui grup de indivizi care îşi simt ameninţate propriul lor echilibru şi propria lor sănătate. Bolnavul mintal este prin excelenţă acel „altcineva", privit de toţi ca întru totul deosebit şi străin de ci. E semnificativ faptul că, mai în toate societăţile, el a fost socotit fie suprauman, fie subuman - adică lipsit de raţiune, definitorie pentru om, stăpânit de forţe inumane, nesupuse liberului arbitru şi voinţei, care sunt şi ele însuşiri specific omeneşti; străin, aşadar, dc condiţia umană, „alienat" -, şi numai arareori un om ca toţi oamenii.

Studiul de faţă - a treia parte a trilogiei având drept subiect concepţia creştină despre boală, aşa cum reiese din textele patristice şi hagiografice ale creştinismului răsăritean din veacul I şi până în veacul al XlV-lca[1] - îşi doreşte să fie o contribuţie la istoria maladiilor mintale şi a terapeuticilor lor, într-un domeniu în care ea n-a fost până în prezent decât puţin cercetată. In faţa numeroaselor probleme pe care le ridică şi astăzi, după cum vom vedea, înţelegerea nebuniei[2], tratamentul maladiilor mintale şi relaţia cu bolnavii mintali, acest studiu vrea de asemenea să înfăţişeze aportul, chiar dacă modest, al vechii gândiri şi experienţe creştine.

Contextul istoric şi social este, firește, foarte diferit şi nu dorim în niciun fel să prezentăm toate concepţiile vechilor Părinţi pe această temă drept referinţe, nici toate practicile lor terapeutice drept modele de urmat.

Anumite poziţii sunt indiscutabil depăşite. Progresele medicinii au dat la iveală de multă vreme caracterul eronat al celor mai multe dintre concepţiile hipocratice şi galenice, care serveau pe atunci la explicarea anumitor maladii mintale, iar tratamentele corespunzătoare lor sunt evident depăşite. Pe de altă parte, trebuie să subliniem faptul că Părinţii tratează acest subiect - care nu făcea parte din preocupările lor prioritare - numai indirect şi ocazional. In privinţa bolilor mintale, din pricina caracterului fragmentar şi lacunar al surselor, nu putem

desprinde o viziune la fel de coerentă, sistematică, precisă şi completă ca în cazul bolilor trupeşti şi mai ales al celor spirituale. De aceea, sinteza elaborată pe baza acestor surse poartă marca nedesăvârşirii. Chiar şi aşa, considerăm că, pe lângă faptul că demolează anumite prejudecăţi şi risipeşte unele neînţelegeri în privinţa concepţiilor patristice, ea oferă gândirii şi practicii actuale şi soluţii care nu sunt de neglijat.

In vreme ce psihiatria modernă se arată a fi în marc parte destrămată de teorii contradictorii, fiecare dorind să-i fie preţuit exclusiv punctul său de vedere, e interesant să constaţi că gândirea creştină a dezvoltat o concepţie complexă despre bolile mintale, recunoscându-le trei cauze posibile: organică, demonică şi spirituală, aceste trei etiologii lăsând loc pentru terapeutici diferite, specifice fiecăreia dintre ele. Aceasta dezvăluie, de la bun început, deplina falsitate a afirmaţiei, destul de răspândită printre istorici, că întotdeauna creştinismul a socotit nebunia şi bolile mintale drept efect al posedării demonice. Iarăşi, în vreme cc psihiatria modernă, în fiecare dintre tendinţele ei, se arată a fi în multe privinţe simplificatoare, concepţia Părinţilor are meritul de a ţine seama de toate cele trei dimensiuni ale fiinţei omeneşti, trupească, psihică şi spirituală. Şi pentru că fenomenul nebuniei, după cum se admite din ce în ce mai mult, trimite la sferele cele mai profunde ale fiinţei omeneşti, la valorile ei esenţiale, vedem că Părinţii o abordează întotdeauna din perspectiva legăturii omului cu Dumnezeu şi în raport cu devenirea întregii sale fiinţe. Referinţa la planul spiritual este lămuritoare pentru felul în care înţeleg ei nebunia, asigurând unitatea şi coerenţa gândirii lor în această privinţă, în ciuda diversităţii şi aspectului ci fragmentat la prima vedere. De aceea, ideea că societatea bizantină n-ar fi avut decât reprezentări incoerente asupra nebuniei şi ar fi fost lipsită de orice sistem terapeutic recunoscut ca atare[1] e şi ea discutabilă.

Mai întâi de toate, Părinţii admit fără nicio reţinere faptul că anumite forme de nebunie au cauze organice şi că tratamentele folosite de medicina din acea vreme sunt bune pentru tămăduirea lor. Lucrul acesta trebuie remarcat, chiar dacă ei vorbesc puţin pe această temă şi părerile lor par simple, iar teoriile şi practicile medicinii de atunci sunt astăzi depăşite. Pe de o parte, se contrazice astfel prejudecata potrivit căreia creştinismul pune la originea bolilor mintale numai cauze supranaturale. Iar, pe de altă parte, corecţia adusă concepţiei pur naturaliste a medicinii timpului lor în privinţa nebuniei este încă actuală, pentru că aceasta este şi concepţia psihiatriei organo-mecaniciste din zilele noastre, moştenitoare din acest punct de vedere a medicinii hipocratice. In faţa unei concepţii care reduce în fond boala mintală la o tulburare corporală, Părinţii susţin existenţa unui factor psihic. Dar în-temeindu-se pe o antropologic în care sufletul, deşi strâns legat de trup, îşi păstrează în raport cu el o anumită independenţă, ei afirmă că maladiile mintale care au o cauză organică sunt tulburări ale expresiei sufletului în latura trupească, iar nu ale sufletului însuşi. Lucrul acesta nu e lipsit de importanţă, pentru că permite, pe plan teoretic, afirmaţia că identitatea fiinţei umane se menţine (chiar în cazul bolilor mintale), iar în practică îndreptăţeşte respectul absolut datorat omului, în orice stare s-ar afla.

În al doilea rând, Părinţii afirmă posibilitatea unei cauzalităţi demonice, exercitată direct asupra psihismului sau prin intermediul trupului. O asemenea concepţie poate părea şocantă pentru conştiinţa modernă, în a cărei memorie sunt încă vii nenumăratele victime ale sinistrelor procese împotriva vrăjitoriei, din Europa secolelor al XVI-lea şi al XVTI-lea. Concepţiile şi practicile patristice n-au însă nicio legătură cu astfel de orori. Aşa cum vom vedea, demonizatul nu este socotit de Părinţi părtaş al diavolului[1], ci, dimpotrivă, o victimă a răutăţii lui, care are nevoie de o atenţie şi o îngrijire cu totul speciale. Pe de altă parte, concepţia lor poate părea arhaică şi desuetă. In zilele noastre, în Occident, lucrarea demonică

este fie deplin ignorată, fie subestimată de mulţi oameni, chiar dc creştini, în pofida numeroaselor referiri la ea în Scripturi, în textele liturgice, în scrierile patristice ori în viețile sfinţilor.

Insă dacă facem abstracţie de unii factori legaţi de acea epocă, vedem că această concepţie nu pare să-şi fi pierdut întreaga valoare. In primul rând, ca şi în cazul bolilor trupeşti[1], vom vedea că, şi în privinţa bolilor mintale, explicarea lor printr-o cauză demonică în Evanghelii şi la Sfinţii Părinţi nu ţine de ignorarea cauzelor naturale, cum se afirmă adesea, pentru că aceleaşi boli sunt explicate, după caz, printr-una sau alta dintre aceste cauze.

In al doilea rând, e de remarcat faptul că un savant ilustru ca Marcel Sendrail, vorbind în calitate de medic, în lucrarea sa *Histoire culturelle de la maladie*[2], nu se sfiieşte să facă următoarea afirmaţie: „Tradiţiile critice acreditate în zilele noastre refuză să acorde tulburărilor mintale (prezentate de Evanghelii drept posedări demonice) vreun caracter ocult. Rămâne de dovedit că însăşi această ipoteză este valabilă pentru orice manifestare psihopatică, fără excepţie. Pentru că, de-a lungul a două milenii, după cum modul raţional şi lucid de a gândi al omenirii s-a modificat, tot aşa s-au modificat şi modurile de alienare şi pervertire. Chiar dacă nu ne place lucrul acesta, totuşi istoria timpului nostru nu ne permite să negăm faptul că lumea este bântuită şi răvăşită cu violenţă de o putere malefică"[3].

In al treilea rând, nu se poate nega iarăşi faptul că mulţi bolnavi mintali vorbesc despre prezenţa în ei, cel puţin în anumite momente, a unei forţe străine, care-i mână, fără voia lor, la gânduri, cuvinte şi acţiuni nebuneşti; unii dintre ei o prezintă chiar ca pe o făptură demonică, care-i sileşte la purtări pline de răutate, ducând până la crimă sau sinucidere. Unii psihiatri americani, impresionaţi de constanţa şi similitudinea acestor evocări la indivizi ieşiţi din medii socioculturale diferite, adesea atee, s-au separat în acest punct dc tradiţia naturalistă (care consideră asemenea afirmaţii drept simptome ale unui delir şi, ca atare, refuză să le acorde vreo atenţie) şi au decis, cu titlu de ipoteză de lucru, să considere aceste relatări drept adevărate, altfel spus, corespunzând unei realităţi obiective.[1] Unul dintre ei, recenzând, examinând şi comparând „vocile" auzite de pacienţii săi, a constatat că „mesajele" nu prezentau caracterul haotic, fluctuant şi dezordonat specific unei dereglări psihice, ci păreau să corespundă unei intenţii bine definite, logică şi coerentă în sine; în ele putea fi identificată o structură *(pattern),* fiinţând independent de pacienţi.[2] Desigur, dintr-un asemenea studiu - care, în pofida ipotezei sale îndrăzneţe, se menţine într-un plan pur descriptiv - nu se poate trage concluzia unei existenţe reale a puterilor demonice, aşa cum este ea concepută de tradiţia creştină. Totuşi este frapantă similitudinea dintre caracterele structurii puse în evidenţă în acest fel şi cele pe care tradiţia creştină le atribuie îndeobşte lucrării demonice, dintre care cele mai evidente sunt, după cum arată studiul citat, impulsul spre fapte obscene şi voinţa constantă de a face rău.[1] De aceea, episcopul Chry-sostomos, prezentând aceste noi orientări din cercetarea psihiatrică, încheie astfel: „Ar fi util [...] să se reevalueze cosmologia patristică a Bisericii răsăritene şi să se extragă din ea un model psihologic, în care să se poată include realitatea demonilor şi efectele forţelor demonice asupra comportamentului uman, atât normal, cât şi patologic"[2].

In fine, Sfinţii Părinţi admit o etiologic spirituală, definită în general printr-o patimă sau alta, dezvoltată în mod paroxistic. Această etiologic este foarte importantă, deoarece priveşte majoritatea nevrozelor din nosografia clasică actuală, ca şi unele forme de psihoze. Astfel, ceea ce psihiatria modernă numeşte „supravalorizare" sau „hipertrofie a eului", prezentă în cel mai mare grad în psihoza paranoică şi într-un grad mai scăzut în nevroza isterică, de care pot fi legate cele mai multe dintre dificultăţile relaţionale - simptom prezent în majoritatea nevrozelor -, are în mod limpede un corespondent în patima mândriei, aşa cum este ea descrisă de Sfinţii Părinţi. Iar ceea ce, de la Freud încoace, se numeşte îndeobşte „narcisism"

pare să corespundă de asemenea acestei patimi, dar şi mai strâns legată pare să fie de o altă patimă generică, cea a „filautici" - iubirea pătimaşă de sine -, care are ca obiect principal trupul. Anxietatea şi angoasa, prezente în majoritatea psihozelor şi în toate nevrozele, pot fi şi ele uşor raportate la patima fricii şi a tristeții, aşa cum le concepe ascetica creştină răsăriteană. Agresivitatea, care se regăseşte şi ea în cele mai multe dintre nevroze şi în unele psihoze, poată fi raportată la patima mâniei, în sensul larg pe care-1 dau Părinții acestui termen. Astenia, simptom comun multor boli mintale, corespunde destul de precis unuia dintre componentele esențiale ale akediei. Putem de asemenea sesiza un raport direct între nevrozele de fobie, definite în mod clasic drept „frică angoasantă", şi patima fricii. Nevroza de angoasă poate fi şi ca uşor asimilată cu patima fricii şi cu cea a tristeții. Psihoza melancolică arc o legătură vădită cu akedia, dar mai ales cu deznădejdea, forma extremă a patimii tristeții.

Nosografia şi terapeutica bolilor spirituale, elaborate de Sfinții Părinți, prezintă şi astăzi un marc interes.

In primul rând, ca rod al experienței acumulate de multe generații de asceți, care, pe de o parte, au explorat sufletul omenesc în cele mai tăinuite cute ale sale, ajungând la o extrem de fină şi profundă cunoaştere a lui, şi, pe de altă parte, s-au străduit de-a lungul vieții lor să-1 stăpânească şi să-1 preschimbe, dobândind o neasemănată iscusință duhovnicească. În al doilea rând, pentru că provin dintr-o cunoaştere a naturii umane în întreaga ei complexitate, care ține seama de toate dimensiunile ființei omeneşti, de problemele pe care lc ridică existența ei - şi mai cu seamă sensul acesteia -, de destinul global al omului şi de relația sa cu Dumnezeu. Iar importanța acestor factori în etiologia şi terapeutica bolilor mintale a fost recent redescoperită de curentul psihoterapiilor existențiale. Am consacrat deja un amplu studiu bolilor spirituale.[2] De aceea, în studiul de față, ne vom limita, spre aducere-aminte, la analiza patimii akediei şi a tristeții, a căror legături cu diversele forme de depresie sunt evidente, atrăgând în ultimii ani atenția unor psihiatri, sensibili la finețea, profunzimea şi bogăția analizelor patristice. Intr-adevăr, aceste boli au o valoare exemplară. Anxietatea şi depresia fac în lume mai mult de două sute de milioane de victime[1], iar remediul suferinței lor este cel mai adesea unul chimic[2]. Dacă unele dintre aceste suferințe au fără îndoială o origine somatică, care justifică un astfel de tratament, majoritatea însă, după cum se admite în mod general, țin de ceea ce se numeşte în mod curent „mal de vivre"[3], adică de probleme existențiale în fața cărora psihiatria clasică rămâne cu totul neputincioasă. Este limpede că aceste probleme trimit în mare parte la sfera spirituală, pe care Părinții o au necontenit în vedere; ştiința lor duhovnicească în materie de asemenea boli şi remediile propuse sunt vrednice de luat în seamă, pentru că, trecând dincolo de deosebirile de context social şi de epocă, răzbat până latura universală a existenței umane, până la zbaterea dureroasă a fiecărui om de a-şi afla pacea lăuntrică, de a da un sens vieții sale, de a-şi raporta ființa şi faptele la adevăratele valori; şi mulți psihiatri şi psihologi admit că dispariția unor astfel de valori în zilele noastre contribuie la sporirea tulburărilor mintale şi mai ales a fenomenelor de anxietate şi depresie.

Un alt scop al acestei lucrări este de a arăta cum i-au privit pe „nebuni" părinții cei duhovniceşti, însufleții de virtutea creştinească a iubirii. E de folos s-o ştim, pentru că purtarea lor e pilduitoare pentru felul în care s-ar cuveni să fie tratați şi îngrijiți bolnavii mintali astăzi, într-o lume în care, aşa cum am subliniat, stranictatea lor rămâne neliniştitoare şi trezeşte încă adesea neînțelegere şi respingere şi în care nu s-a găsit încă altă soluție pentru ci decât izolarea de ceilalți. Chiar în mediile spitaliceşti specializate, ei nu sunt nimic altceva decât simpli pacienți, supuşi tratamentului medicamentos, considerat singurul remediu al bolii lor, adică, în fond, abandonați „cronicității".

Grija Părinților - cum vedem la Sfântul Teodosie, de pildă - de a-i face pe cei bolnavi mintal să participe activ la vindecarea lor arată că-i socoteau vrednici de respect şi încredere,

nu doar simpli pacienți, supuşi autorității celui care-i tratează şi depinzând dc medicamente. Ea se arată astfel deosebit de modernă şi aminteşte prin mai multe aspecte ale sale dc experimentele „comunităților terapeutice", amintite mai sus. Înainte de a cerceta amănunțit diferitele etiologii recunoscute dc Sfinții Părinți, tratamentele folosite de ei şi temeiurile atitudinii lor față de nebuni şi de bolnavii mintali, am socotit necesară pentru buna lor înțelegere prezentarea fundamentelor antropologice ale gândirii lor, mai precis prezentarea felului în care ei concep psihismul uman şi relațiile acestuia atât cu trupul, cât şi cu spiritul *(nous).*

Pe de altă parte, am considerat că nu putem încheia această lucrare fără a vorbi despre o formă cu totul particulară de nebunie, întâlnită în creştinismul răsăritean, chiar dacă ea ține de asceză, şi nu dc psihopatologie, şi anume dc „nebunia pentru Hristos".

Situarea acestei nebunii simulate în scopuri duhovniceşti alături de formele autentice de nebunie ne va ajuta să înțelegem mai bine natura şi finalitatea unui fenomen adesea rău înțeles. Iar studierea ei va aduce în plus şi informații utile asupra felului în care erau priviți în societatea bizantină nebunii şi nebunia. Situația, după cum vom vedea, nu era deloc idilică. In această societate, ca şi în multe altele, nebunul era privit ca vrednic de dispreț şi alungare şi primit numai dc cei sporiți duhovniceşte; lucrul acesta ne arată că, până şi într-o societate oficial creştină, acceptarea, respectul şi primirea iubitoare a celuilalt aşa cum este el, cu felul lui de a fi şi neputințele sale, sunt rodul lepădării de sine şi de patimi, care fac să biruie iubirea dc oameni; şi primii vrednici dc această iubire sunt, după cuvântul Domnului, cei sărmani şi obidiți.

„Nebunul pentru Hristos", împlinitorul unei nevoințe nemaiîntâlnite în zilele noastre, are el însuşi valoare de pildă; căci a ales „nebunia" ca să sc facă părtaş la soarta celor săraci, umili, disprețuiți şi alungați de lume, şi mai ales a celor cu mintea rătăcită; ca, pătimind împreună cu ei, să ajungă la simțirea vie a suferinței lor şi, stându-le alături, să-i poată ajuta mai bine, urmând astfel Apostolului, care spune: „Cu cei slabi m-am făcut slab, ca pe cei slabi să-i dobândesc; tuturor toate m-am făcut, ca, în orice chip, să mântuiesc pe unii" (I Cor. 9, 22).

<u>O formă specială de nebunie: nebunia pentru Hristos p. 167-212:</u>

Creştinismul răsăritean cinsteşte o mulțime de sfinți numiți „nebuni pentru Hristos". Cei mai cunoscuți dintre ei în perioada bizantină la care se limitează studiul nostru sunt: Sfântul Am-mona[1], cel dintâi cunoscut ca atare, care a trăit în pustia Egiptului în veacul al IV-lea; Sfânta Isidora (trecută la Domnul pe la anul 365), viețuitoare într-o mănăstire a Tabenisioților, cunoscută din *Istoria Lausiacă* a lui Paladie[2]; un monah al cărui nume a rămas neştiut[3], viețuitor pe la începutul veacului al V-lea în mănăstirea awci Silvan, din sudul Iudeii; nişte monahi „păscători" *(boskoi),* pe carc-i aminteşte Evagric Scolasticul în a sa *Istorie bisericească[4];* Sfântul Marcu Nebunul[1] (sec. V-VI) din Alexandria; Tcofil şi Maria[2] din Amida (sec. al VI-lca); Prisais, pe care Ioan de Amida[3] 1-a cunoscut în vremea şederii sale în Constantinopol (sec. al VI-lea); An-tioh sau Ioan Savaitul, cunoscut din *Scara* Sfântului Ioan Scărarul[4]; Sfântul Simeon[5], care a trăit la Eme-sa, în veacul al VI-lea, fără îndoială cel mai cunoscut dintre toți, fiind cel dintâi căruia i s-a scris în întregime viața; Sfântul Andrei din Constantinopol[6], care a trăit în veacul al IX-lca şi a cărui viață a cunoscut o popularitate la fel de marc ca cea a lui Simeon din Emesa; Vasile cel Nou[7], care a trăit la Constantinopol în veacul al X-lca; Ierotei[8], viețuitor în la-vra Sfântului Simeon Noul Teolog (sec. al XI-lea); Sfântul Chirii Fileotul[9], contemporan cu Ierotei;Sfântul Sava cel Nou[1] (fl348); Sfântul Maxim Cavsocalivitul[2] (sec. alXIV-lea). Pentru caracterul său cu totul original şi uimitor, nebunia pentru Hristos a făcut obiectul multor studii[3], dar considerăm că ea n-a fost întotdeauna corect interpretată şi c încă adesea greşit înțeleasă, nebunul pentru Hristos fiind, ca tip, de multe ori

confundat cu tipuri înrudite şi atribuindu-se, ca specifice, trăsături comune cu alte tipuri de asceză. De aceea, ne vom strădui să limpezim aici înţelesul său profund şi cu totul deosebit.

Nebunul pentru Hristos, cel fără carte, cel simplu şi cel „nevinovat". Nebunul pentru Hristos a fost uneori, în parte, confundat cu omul fără carte.[1] In Fapte, Sfinţii Apostoli Petru şi Ioan sunt înfăţişaţi drept „oameni fără carte şi simpli" (4, 13), şi mulţi Părinţi socoteau drept o virtute a fi şi ei aşa.[2] Această preţuire a neştiinţei nu vădeşte atât o opoziţie între înţelepciunea lumească şi nebunia pentru Dumnezeu, ci mai curând arată că nu poate fi nicio părtăşie între înţelepciunea care izvorăşte de la Dumnezeu şi cea a lumii; pentru că El pierde înţelepciunea înţelepţilor şi nimiceşte ştiinţa celor învăţaţi (I Cor. 1, 19), care sunt mincinoase[1], pentru a dărui prin Duhul Său cunoaşterea cea adevărată celor vrednici s-o primească, nu pentru înălţimea minţii lor, ci pentru curăţia şi virtuţile lor dobândite prin împlinirea poruncilor Sale. O astfel de neştiinţă râvneşte orice nevoitor creştin, şi de aceea nu poate fi socotită drept proprie nebunilor pentru Hristos, care de altfel nici nu şi-o atribuie, „nebunia" lor împotrivindu-se îndeajuns înţelepciunii şi ştiinţei acestei lumi. Cei nebuni pentru Hristos nu pot fi aşezaţi nici în rândul „celor simpli", foarte prezenţi în hagiografia răsăriteană[2], şi n-au nimic de-a face nici cu cei pe care poporul îi numeşte „săraci cu duhul". Simplitatea de care e cu adevărat vorba aici, asemănătoare în parte sărăciei cu duhul pomenite în Fericiri (Mt. 5, 3), este privită în spiritualitatea Răsăritului creştin drept o virtute care se împotriveşte mulţimii cugetelor, prin care se pierd curăţia lăuntrică şi rugăciunea neîmprăştiată. Această simplitate se împotriveşte tuturor formelor de alipire de sine, arătându-se astfel a fi legată direct de virtutea ascultării monahale.[1] Ea este rodul unor îndelungi nevoinţe, numite de Părinţii răsăriteni *aplosis* (simplificare), fiind în acelaşi timp lepădare de sine, curăţie şi unificare a puterilor sufleteşti.[2] Dacă, în acest sens, nebunul pentru Hris-tos face parte dintre cei simpli, cel simplu nu este un nebun; purtările sale sunt deplin raţionale şi recunoscute ca atare de toţi.

Nebunii pentru Hristos sunt în mod greşit confundaţi cu „nevinovaţii", care în parte sunt dintre cei „săraci cu duhul", potrivit înţelegerii lumeşti. In Răsăritul creştin aceştia au făcut adesea obiectul veneraţiei populare şi Dostoicvski a zugrăvit în chip înălţător figura ideală a unui astfel de „nevinovat", în persoana prinţului Mâşkin, în *Idiotul.* „Nevinovatul" sau cel „sărac cu duhul" este, într-un prim înţeles, o fiinţă umană cu un intelect mărginit din pricina unui handicap de origine biologică sau a lipsei de educaţie în vremea copilăriei. El corespunde tipului debil din psihologia modernă. Intr-un al doilea înţeles - tipic reprezentat de „idiotul" lui Dostoicvski -, „nevinovatul" este un om necunoscător al convenţiilor din societate, lipsit de orice complicaţie psihologică sau intelectuală în relaţiile cu ceilalţi şi în judecarea lucrurilor; de aici, pe de o parte, o sinceritate care nu c bine privită într-un mediu manierat până la ipocrizie, o stângăcie în purtări, care îl fac să pară mojic şi ridicol, iar, pe de altă parte, compensând parcă slaba sa putere de judecată, o uimitoare intuiţie, care îl face deosebit de perspicace şi în stare să rostească uneori lucruri cu totul uimitoare şi premonitorii.

Nebunii pentru Hristos nu corespond niciunuia dintre aceste două tipuri de „nevinovaţi".

Nu numai că, în realitate, ei n-au niciun handicap intelectual, dar chiar au inteligenţa de a simula, după cum vom vedea, starea de nebunie, adaptând-o la împrejurările şi la ţelurile spirituale pe care le urmăresc, dând faptelor şi cuvintelor lor un înţeles pilduitor, tăinuindu-şi facerile de bine săvârşite. Pe de altă parte, sunt iscusiţi în a se împotrivi lumii, în vreme ce mulţi din cei „săraci cu duhul", numiţi de psihopatologia modernă „debili armonici", au o capacitate remarcabilă de a se adapta mediului în care trăiesc, arătându-se „ascultători, muncitori, harnici, metodici, dornici să-şi facă bine treaba, plecaţi şi supuşi". Pe de altă parate, în vreme cc „nevinovatul" de tip dostoievskian, lipsit de maniere, stângaci, simplu şi direct cum este, nu are din punct de vedere psihiatric un comportament patologic, „nebunul pentru Hristos", prin actele şi vorbele sale lipsite de şir şi de noimă, sau, dimpotrivă, prin mutismul său, manifestă, din acest punct de vedere, simpto-mcle unei adevărate nebunii. Despre Marcu din Alexandria se spune astfel că „se învârtea ca un ieşit din minţi şi vorbea aiurea".[1] Călugărul lui avva Silvan, de îndată ce întâlnea pe cineva, se pornea să râdă fără niciun rost.[2]

José Grosdidicr de Matons, vorbind despre Sfântul Simeon, spune pe bună dreptate că: „Ceea ce te izbeşte în primul rând citindu-i viaţa este coerenţa şi verosimilitatea cu care sfântul îşi joacă rolul de nebun; dacă i-ai da-o unui psihiatru s-o citească, ar recunoaşte foarte uşor un caz de manie specific. [...] In toate faptele şi gesturile sale poate fi recunoscut maniacul: în cuvintele sale incoerente, în familiarităţile sale excesive, în felul neglijent de a se îmbrăca, mai curând dczgolindu-se, şi mai cu seamă în schimbările bruşte de dispoziţie şi în violenţa cu care se poartă atunci când cineva îl deranjează sau se împotriveşte toanelor sale".[3] La Sfântul Chirii Filco-tul sau la Sava cel Nou aflăm, în schimb, mutismul caracteristic anumitor forme de psihoză.

0 nebunie simulată: Nebunul pentru Hristos nu e nebun cu adevărat, şi aceasta este marea deosebire. El este deplin sănătos la minte.[1] El numai „făţăreşte" nebunia, el alege să pară nebun, el face totul pentru ca toţi ceilalţi să-1 socotească cu adevărat nebun, rămânând însă stăpân pe gesturile şi vorbele sale, folosite întotdeauna cu un anume rost. In faţa celor care i-au aflat taina sau a celor aleşi de el, ca şi atunci când e singur, leapădă masca nebuniei, arătându-se întreg la minte şi deplin sănătos. Atunci când nebunia pentru Hristos şi-o arată doar o dată în viaţă, purtarea sa de mai înainte ori de după aceea nu are în ea nimic patologic. Cel cu adevărat nebun, chiar dacă ajunge să-şi îndure nebunia sa în Hristos, nu este un adevărat nebun pentru Hristos în adevăratul înţeles al cuvântului. Pentru că cel nebun pentru Hristos nu îndură silit nebunia, ci însuşi se sileşte să se arate nebun. Singur şi-a ales condiţia de nebun şi poate s-o părăsească oricând voieşte şi să se întoarcă iarăşi la ea, când socoteşte că-i este de folos. Nu-i pentru el un handicap, nu-i vatămă viaţa psihică şi nu-i tulbură nici viaţa duhovnicească.[2] E ca şi actorul, care rămâne el însuşi, chiar dacă-şi pune tot sufletul în rolul pe care îl are de jucat.

Că nebunul pentru Hristos doar „făţăreşte" nebunia se spune în toate vieţile de sfinţi. Despre Ammona, de pildă, se spune: „Bătrânul se făcea nebun".[3] Avva Or îndeamnă şi el Ia aceasta, zicând: „Sau fugind fugi dc oameni sau batjocoreşte lumea şi pe oameni, făcându-te pe tine nebun în multe".[1] Istorisirea despre Isidora poartă acest titlu: Despre fecioara care făţărea nebunia *(Peri ies upokrinomenes marian)* şi începe astfel: „In această mănăstire [a Ta-bcnisioţilor] era o fecioară care făţărea nebunia şi făcea pe îndrăcită".[2] Despre avva Silvan se spune că „se prefăcea nebun", „făcea pe nebunul".[3] Tot aşa despre Marcu din Alexandria se spune că „sc prefăcea a fi nebun *(prospoioumenos eauton salon)"*[4], şi el însuşi spunea despre sine: „şi într-o bună zi mi-am zis: Acum du-te în cetate şi fă-te pe tine nebun *(poieson eauton salon)"}* Ioan din Efcs spune despre Teofill şi Măria că, îmbrăcându-se în veşminte de comedianţi, „în toată vremea ţopăiau şi se scălâm-băiau", adăugând că făceau aceasta „spre înşelarea celor care-i priveau".[6] In Viaţa lui Simcon sc spune dc multe ori că nebunia sa era doar părută.[7] Astfel: „Se prefăcea a fi în tot felul, prin purtări nebuneşti şi neruşinate [...]. Şi aici făcea pe şchiopul, aici ţopăia, aici se tara ca un olog, aici punea piedică trecătorilor, fâcându-i să cadă. Alteori, la lună nouă, făcea pe lunaticul, aruncându-se la pământ şi zvârcolindu-se. Sau încă făcea pe predicatorul, amenin ţând şi mus-trând pe cei ce-1 ascultau. Spunea că asta îi plăcea cel mai mult şi-i de cel mai mare folos pentru cel care fâţăreşte nebunia pentru numele lui Hristos".[1] Şi tot aici se spune că atunci când era singur cu prietenul său Ioan „n-avea în el nici urmă de nebunie", aşa încât acesta spunea că nici nu-i venea să creadă „că tot el era nebunul de mai înainte".[2] Nichita Stithatul scrie despre Ierotei că „adesea se prefăcea că va să verse ori să spargă oalele pe care le ducea"[3], dar duhovnicul său „îi ştia prefăcătoria".[4] Despre Sfântul Chirii Fileotul se spune că „obişnuia să facă uneori pe nebunul *(moropoiein)* pentru Dumnezeu".[5] Sfântul Sava cel Nou e şi el înfăţişat ca unul care „făcea pe nebunul *(ton moron upokrimenos)",* „făţărind nebunia *(marian dethen upokrimenos)".*[6]

întrebarea este pentru ce se prefăceau toţi aceşti sfinţi că sunt nebuni, fie în câte o împrejurare, fie fâcându-şi din „nebunie" o nevoinţă de-a lungul a multor ani din viaţă.

Temeiuri scripturistice: Unii proroci, prin faptele lor ieşite din comun, pot fi socotiţi drept precursori ai nebunilor pentru Hristos[1]; astfel, prorocul Isaia a mers gol şi desculţ vreme de trei ani, prevestind robia egiptenilor (Is. 20, 2-3); Iezechiel a stat culcat în faţa unei pietre

încliipuind Ierusalimul împresurat, mâncând pâini coapte pe scârnă de om (Iez., cap. 4); Osea şi-a luat de femeie o desfrânată, spre a închipui necredinţa lui Israel faţă de Dumnezeu (Os., cap. 3). Aceste fapte însă, chiar dacă au o oarecare asemănare cu unele purtări ale nebunilor pentru Hristos, prin caracterul lor ciudat (chiar smintitor), simbolic şi prorocesc, se deosebesc de ele. In primul rând, sunt săvârşite într-o anume împrejurare, nu fac parte dintr-un comportament în general nebunesc, iar cel care le săvârşeşte nu este socotit din pricina lor nebun; în al doilea rând, scopul lor este doar acela de a şoca spiritele, trezindu-le la adevăr; în al treilea rând, ele sunt poruncite direct de Dumnezeu, spre împlinirea voii Sale şi ţin de menirea profetească a celui ce le săvârşeşte[2], iar nu de împlinirea unei ncvoinţe voite de el.

De aceea, se pare că mai curând în Noul Testament avem a căuta temeiul scripturistic al nebuniei pentru Hristos. In Epistola sa către Romani şi în cea dintâi Epistolă către Corinteni, Sfântul Paul subliniază opoziţia radicală dintre înţelepciunea lumii şi cea a lui Dumnezeu, care face ca:

1) Ceea ce este înţelepciune în ochii lumii să fie nebunie în ochii lui Dumnezeu: „Zicând că sunt înţelepţi, [oamenii] au ajuns nebuni" (Rom. 1, 22); „Au n-a dovedit Dumnezeu nebună înţelepciunea acestei lumi ?" (I Cor. 1, 20); „Căci înţelepciunea lumii acesteia este nebunie înaintea lui Dumnezeu" (ICor. 3, 19).

2) Ceea ce este înţelepciune înaintea lui Dumnezeu să fie nebunie pentru lume: „Omul firesc nu primeşte cele ale Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt nebunie" (I Cor. 2, 14); „Cuvântul crucii, pentru cei ce pier, este nebunie" (I Cor. 1, 18); „Dumnezeu a binevoit să mântuiască pe cei care cred prin nebunia propovăduirii" (I Cor. 1, 21); „Noi propovăduim pe Hristos cel răstignit, (...), pentru păgâni, nebunie" (I Cor. 1, 23); „Pentru că nebunia lui Dumnezeu este mai înţeleaptă decât înţelepciunea oamenilor" (I Cor. 1, 25).

3) Ceea ce este nebunie pentru lume să fie înţelepciune înaintea luil Dumnezeu, Care „şi-a ales pe cele nebune ale lumii" (I Cor. 1, 27).

Tocmai pentru că înţelepciunea lui Dumnezeu este nebunie pentru lume, Hristos S-a lăsat făcut nebun de oameni (In 10, 20), şi tot aşa şi Apostolul Pavel (Fapte 26, 24). De aceea şi Unul şi altul au slujit drept pilde de nebunie pentru Hristos de creştinii cei râvnitori, care voiau să meargă pe urmele învăţătorului lor, să îndure toate câte a primit El să îndure, să se facă în toate - aşadar şi în acesta - următori ai lui Hristos şi ai sfinţilor, potrivit îndemnului Apostolului: „Fiţi următori mie, precum şi eu sunt al lui Hristos" (I Cor. 11, 1; cf. I Cor. 4, 16; Efes. 5,1; Filip. 3,17; I Tes. 1, 6; II Tes. 3, 7, 9).

Un îndemn încă şi mai puternic se arată a fi acest cuvânt al Sfântului Pavel: „Dumnezeu Şi-a ales pe cele nebune ale lumii" (I Cor. 1, 27), care pare să facă din nebunia-în-ochii-oamenilor cale aleasă de mântuire a celor plăcuţi şi chemaţi de El.

Să observăm că Apostolul Pavel se laudă cu acesta nebunie: „Noi suntem nebuni pentru Hristos" (I Cor. 4, 10) şi îndeamnă la ea, spunând: „Dacă i se pare cuiva [...] că este înţelept [...], să se facă nebun, ca să fie înţelept" (I Cor. 3, 18). Şi atunci cei nebuni pentru Hristos - mai bine zis „nebuni din pricina lui Hristos" *(moroi dia Khriston)* - sunt ci oare altceva decât creştini care au socotit acest îndemn drept poruncă, urmându-l până şi în litera lui, pentru a putea spune împreună cu Apostolul: „Noi suntem nebuni pentru Hristos" ?

Şi totuşi considerăm că nici aceste texte scripturistice nu sunt temeiul nebuniei pentru Hristos. Pentru că nebunia de care c vorba aici face parte din întreaga răsturnare de valori săvârşită de Hristos, vădită în nenumărate locuri din evanghelii (mai ales la Mt. 18, 4; 20, 16; Mc. 9, 35; 10, 44; Lc. 14, 11). Nebunia aceasta are un înţeles duhovnicesc, nu psihopatologic[1], decât poate doar ca analogie. In sensul acesta, Sfântul Ioan Casian îndeamnă: „Să te faci nebun în lumea aceasta, pentru ca să devii înţelept"[1]; Sfântul Simeon Noul Teolog scrie: „Ucenicii oamenilor îi socotesc nebuni pe cei învăţaţi de Dumnezeu"[2]; iar Sfântul Antonie cel Mare spune că: „va veni vremea când oamenii au să înnebunească şi, de vor vedea pe cineva că nu-i nebun, se vor scula asupra lui strigându-i că-i nebun, pentru că nu-i ca ei". Or, nebunii pentru Hristos nu-s socotiţi nebuni din aceeaşi pricină pentru care Apostolul Pavel e numit de alţii nebun sau singur se numeşte aşa. Din punct de vedere psihiatric, el are

un comportament perfect sănătos, în vreme ce nebunii pentru Hristos, aşa cum am arătat mai înainte, chiar se poartă ca cei ieşiţi din minţi sau ca posedaţii. Vom arăta mai jos că ci simulează nebunia pentru a îndura umilinţele de care au avut parte întotdeauna şi în tot locul cei cu minţile rătăcite.

De aceea credem că adevăratul temei scripturis-tic al nebuniei pentru Hristos se află în contextul general din care face parte formula paulină: „Noi suntem nebuni pentru Hristos", adică în întreg ansamblul acestui pasaj din Prima Epistolă către Corinteni (4, 9-13): „Căci mi se pare că Dumnezeu, pe noi, apostolii, nc-a arătat ca pe cei din urmă oameni, ca pe nişte osândiţi la moarte, fiindcă ne-am făcut privelişte lumii, şi îngerilor şi oamenilor. Noi suntem nebuni pentru Hristos; voi însă înţelepţi întru Hristos. Noi suntem slabi; voi însă sunteţi tari. Voi sunteţi măriţi, iar noi suntem de necinste ! Până în ceasul de acum flămânzim şi însetăm, suntem goi şi suntem bătuţi, suntem pribegi, şi ne ostenim, lucrând cu mâinile noastre. Ocărâţi fiind, binecuvântăm. Prigoniţi fiind, răbdăm. Huliţi fiind, mângâiem. Am ajuns ca gunoiul lumii, ca măturătura tuturor, până astăzi".

Un alt temei poate fi socotit şi acest pasaj paralel din cea de-a Doua Epistolă către Corinteni (6, 8-10): „Prin slavă şi necinste, prin defăimare şi laudă; ca nişte amăgitori, dar iubitori de adevăr, ca nişte necunoscuţi, deşi bine cunoscuţi; ca fiind pe pragul morţii, deşi iată că trăim; ca nişte pedepsiţi, dar nu ucişi; ca nişte întristaţi, dar pururi bucu-rându-ne; ca nişte săraci, dar pe mulţi îmbogăţind; ca unii care n-au nimic, dar toate le stăpânesc". Şi încă şi cea de-a noua fericire: „Fericiţi veţi fi voi când vă vor ocărî şi vă vor prigoni şi vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră, minţind din pricina Mea". Vom vedea că cei nebuni pentru Hristos râvnesc întocmai starea mărturisită prin aceste cuvinte, cu toate ale sale. De altfel, Sfântul Pavcl, în pasajele citate mai sus, foloseşte termenul *moros* pentru nebun; nebunii pentru Hristos îndeobşte sunt desemnaţi prin ter-

Cel dintâi rost al acestei nevointe: dobândirea smereniei: Ceea ce-1 face pe *soios* să simuleze nebunia este în primul rând dorinţa de a fi disprețuit, umilit, batjocorit şi lovit. Lucrul acesta se vede limpede din istorisirile hagiografice. Astfel, Paladie, vorbind despre Isidora cea nebună pentru Hristos, scrie că „simula nebunia şi făcea pe îndrăcită. Celelalte o disprețuiau (...), şi tocmai aceasta îi era voia"; făcea muncile cele mai de jos, fiind socotită „zdreanţă mănăstirii", şi îndura fără cârtire să fie „lovită sau batjocorită sau ocărâtă sau înjurată".[2] Teofil şi Măria, prin scălâmbăielile şi ţopăielile lor, căutau să atragă asupra lor lovituri şi pălmuiri de la mulţimea celor din jur.[3] Priscus, primind să vorbească despre nevoinţa sa cu un frate trimis de awa Ioan de Amida, îi spune: „îndur chinuri şi lovituri, ca să am parte de viaţa cea veşnică [...]; şi mare odihnă am, că, socotindu-mă nebun, oamenii nu-mi vorbesc şi nu mă bagă în seamă"[4]. Antioh istoriscşte că, înştiinţându-se printr-un vis că c mare datoria păcatelor sale, „dcşetcptându-se, şi-a tâlcuit vedenia şi a zis [...]: Sărmane Antioh, c nevoie de mai multă osteneală şi necinstire. Am început deci să fac pe nebunul [...]. De aceea, văzându-mi nemilostivii părinţi râvna, mă puneau să fac toate lucrurile grele ale mănăstirii".[1] In ceea cc-1 priveşte, pe Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos îl vedem săvârşind multe fapte nebuneşti şi de-a dreptul smintitoarc, prin care nu credem că vrea să dea mărturie despre bunătăţile împărăţiei, care n-au ni-cio părtăşie cu cele de aici, sau să facă vădită „libertatea nehotărnicită" a sfinţilor[2], ci doar să atragă asupra sa batjocură şi lovituri. începutul nevoinţei sale de *salos* descoperă limpede acest lucru: „Aflând un hoit de câine pe gunoiştea din afara cetăţii, şi-a desprins funia cu care era încins şi legând câinele îl târa după el. Şi aşa trecând el pe lângă poarta unei şcoli, copiii au început să strige: Un călugăr nebun!, şi alergând după el îl pălmuiau. A doua zi, fiind duminică, luând nuci, a intrat Ia începutul slujbei în biserică şi a început să arunce cu ele, stingând lumânările. Şi sărind oamenii să-1 alunge, s-a cocoţat în amvon şi de acolo de sus arunca cu nuci în femei. Cu mare greutate scos afară, ieşind, a răsturnat mesele brutarilor, iar aceştia l-au bătut, lăsându-1 aproape mort. Când s-a văzut aşa zdrobit de lovituri, şi-a zis: Sărmane Simcon, aşa cum te afli, intrat pe mâinile ăstor oameni, cu adevărat n-ai duce-o nicio săptămână".[1] Sfântul Andrei, prin purtări asemănătoare, are

parte de multă chinuire: e bătut, lovit în cap cu ciomege, tras de păr, scuipat, târât pe străzi cu frânghia de gât, pălmuit, mânjit pe faţă cu sineală şi tăciuni, călcat în picioare.[2] Ierotei, cel din mănăstirea Sfântului Simcon Noul Teolog, simulează nebunia sub chipul lipsei de îndemânare, cu un scop pe care ni-1 lămureşte Nichita Stitha-tul: „Dorind să-şi omoare desăvârşit trupul, adesea lăsa să-i cadă din mâini oalele ori vărsa mâncarea, ca să primească ocări şi palme peste faţă. Iar de ocări se bucura ca unul care dobândise cea mai marc desfătare; şi încă înseta după loviturile de bici".[3] O întâmplare istorisită în *Viaţa* Sfântului Chirii Fi-leotul ni-1 arată pe acesta făcând pe mutul, din dorinţa clară de a fi lovit şi aruncat în temniţă, ca să aibă acolo parte de chinuri.[4] Nebunia Sfântului Sa-va cel Nou, care ia tot forma muţeniei, urmăreşte acelaşi lucru, ca oamenii să se poarte rău cu el. Şi, într-adevăr, e lovit crunt, bătut cu pietre, mânjit pe cap cu colb şi scârnă, strigându-i-sc: Piei de aici, ne-totule, ccrşetorule, nebunulc, cucuvaie rău prevestitoare, pacostea cetăţii; să-1 batem, să-1 omoram cu pietre, să-1 scoatem degrabă din hotarele noastre". Alteori, se ia de câte cineva, numai ca să fie lovit şi batjocorit; aşa, odată, trăgându-i unuia căciula din cap şi aruncând-o pe jos, acela, înfuriat peste măsură, 1-a bătut până 1-a lăsat lat. Alţi nevoitori fac pe nebunii în alt fel, dar întotdeauna cu scopul de atrage asupra lor batjocură şi bătăi de la cei din jur. Astfel, Isidor simulează şi îndrăcirea, şi nebunia.[2] Tot aşa, Simeon primeşte să fie socotit îndrăcit.[3] O călugăriţă din mănăstirea lui awa Ieremia din Tebadia face pe beţiva[4], iar Sfântul Andrei se preface beat.[5] Maria, tovarăşa lui Teofil, se preface a fi desfrânată, dar şi nebună. Pe lângă nebunie, mulţi *saloi,* în acelaşi scop, se prefac a fi păcătoşi, lăsându-se învinuiţi fără să se apere şi îndurând să fie pe nedrept defăimaţi. Astfel, Maria, purtând veşmânt de curtezană, e învinuită de desfrânare, în vreme ce ea îşi păstra deplin curăţia. Simeon primeşte fără să se împotrivească învinuirea nedreaptă de a fi lăsat grea o copilă roabă.

Prin îndurarea necinstei, a umilinţelor şi chinuirilor, *salos-ui* caută mai întâi de toate să dobândească adâncul smereniei. Ţelul acesta, esenţial, n-a fost însă sesizat de cei mai mulţi dintre cei care au studiat nebunia pentru Hristos. Dar Evagrie Scolasticul, vorbind despre călugării „păscători", care se întorc în lume pentru a simula nebunia, arată lucrul acesta, spunând că astfel ci ajung pe culmea nevoinţelor, lepădând desăvârşit slava deşartă.[2] Arhimandritul So-fronie, bun cunoscător al asceticii ortodoxe, scrie în acest sens: „Ţelul «nebunului» este să fie batjocorit dc toţi. Mulţi nu pot înţelege nevoinţa aceasta şi o socotesc rătăcită; însă, în esenţă, acesta este cel mai sigur mod de a nimici slava deşartă şi de a birui cu adevărat lumea".[3] Să amintim aici şi cuvântul Sfântului Isaac Şirul, care zice: „Cel cu adevărat smerit la cuget, când e nedreptăţit, nu se supără, nici nu se apără pentru fapta pentru care a fost nedreptăţit. Primeşte defăimările ca adevărate şi nu se îngrijeşte să-i încredinţeze pe oameni că a fost defăimat pe nedrept, ci cerc iertare. Unii au luat asupra lor de bună voie numele de curvari, nefiind aşa; alţii l-au răbdat pe cel de preacurvari, fiind departe de acesta, şi au primit cu lacrimi să fie împovăraţi cu rodul păcatului pc care nu I-au făcut, şi au cerut plângând de la cei care-i nedreptăţeau, iertare pentru nelegiuirea pc care n-au săvârşit-o, fiind încununaţi cu toată curăţia şi neprihănirea. Alţii, ca să nu fie slăviţi pentru virtutea lor, ascunsă în ei, se arătau în chip celor răniţi de păcate, deşi aveau în ei sarea dumnezeiască şi erau neclintiţi în liniştea lor".[1]

a) Cel nebun pentru Hristos caută smerenia primind să fie batjocorit, alungat şi socotit netrebnic, lucru întru totul conform învăţăturii patristice tradiţionale.[2] Potrivit Sfântului Macarie Egipteanul, aceasta-i starea firească a creştinilor, care „sunt ca nişte oameni «care-şi poartă sângele în mâna lor» (Iov 13, 14), [...]. Ei nu cred că reprezintă ceva; sunt disprețuiți și defăimaţi de toţi oamenii".[3] Mulţi Părinţi spun că cel care ne necăjeşte, ne nedreptăţeşte sau ne batjocoreşte trebuie privit ca un doctor care ne tămăduieşte de mândrie şi slava deşartă.[4] Zis-a un Bătrân: „De te va ispiti dracul cu slava deşartă, fa vreun lucru de necinste înaintea oamenilor. Că nimic nu-1 întristează mai mult pc drac decât primirea cu bucurie a batjocurii şi a necinstirilor".[5] „începutul lepădării slavei deşarte e... iubirea necinstirilor", spune Sfântul Ioan Scărarul.

Şi mai limpede spune iarăşi: „Căci Dumnezeu se bucură văzându-ne alergând spre necinstiri, ca să strâmtorăm, să lovim şi să pierdem închipuirea deşartă de sine".[1] La rândul său, Sfântul loan de Gaza scrie: „Cel ce voieşte smerenia poate să tot zică: «O vreau»; dacă nu suferă necinstiri, nu poate s-o dobândească".[2] Iar Sfântul Varsanufie zice si el: „In aceasta stă smerita cugetare: în a purta ocări şi osândiri şi toate câte a pătimit învățătorul nostru Iisus". Smerenia dobândită astfel de cel nebun pentru Hristos este una cu adevărat trainică şi nesmintită, căci e necontenit călită de întâlnirea cu ceilalți, şi la ea se ajunge mai cu greu şi se păstrează mai cu trudă decât smerenia iriimii. „In furtună se arată cârmaciul priceput, în stadion atletul, comandantul în luptă, omul cu suflet mare în necaz, iar creştinul în ispită", spune Sfântul Chirii Filcotul.[4] Semnul izbăvirii de slava deşartă este a nu te mâhni pentru necinstea îndurată înaintea oamenilor[5], a nu ține minte răul de la cel ce te-a defăimat ori te-a ocărât.[6] Or, potrivit celor istorisite despre ei, aşa se arată a fi cei nebuni pentru Hristos.

Aceasta este încă şi cea mai adâncă smerenie; căci *şahi,* prin felul de a fi şi prin faptele lor, ajung să fie socotiți cei din urmă oameni, împlinind astfel porunca monahală: „Să te vezi pe tine cel mai de pe urmă". Disprețuirea de sine, prin care se urmăreşte deplina dezbrăcare de omul cel vechi, ei o împlinesc printr-o marc înjosire, după cum sc vede din unele întâmplări semnificative.[1]

Din dezbrăcarea de omul cel vechi pe această calc aleasă de nebunii pentru Hristos răsar viața omului celui nou şi slava sa, aşa cum învață Sfântul Isaac Şirul, spunând: „Smereşte-te şi vei vedea slava lui Dumnezeu întru tine. Căci unde odrăslcştc smerenia, acolo izvorăşte slava lui Dumnezeu. De tc vei nevoi să te faci la arătare disprețuit de toți oamenii, Dumnezeu tc va face să fii slăvit".[2] Sfântul Chirii Fi-leotul, închis şi chinuit pentru că făcea pe mutul şi pe nebunul, zice către sine: „Nu respinge piua, că, aşa zdrobit şi călcat în picioare, frecat şi scărmănat, ți se va lumina veşmântul"; „îndură necazurile, căci din ele sc împletesc cununile celor ce luptă"; „dacă răbdăm cu bucurie necazurile, schimbăm blestemul în binecuvântare"; „după cum ostenelile luptelor gătesc cununi atleților, tot aşa încercarea ispitelor îl duce pe om la desăvârşire".[1] Nichita Stidia-tul, istorisind faptele lui Ierotei, vorbeşte şi el de „desăvârşirea la care ajunsese îngrijindu-se să tragă folos din suferințele şi ispitele"[2] pe care singur şi le provoca, şi că pc acestea le făcea gândind că „loviturile îndurate de trup izbăveau omul cel lăuntric de pedepsele veacului ce va să vie".[3]

b) Gel nebun pentru Hristos se foloseşte de faptele sale aparent neruşinate şi smintitoare ca să-şi acopere nevoințelc, să-şi ascundă virtuțile, să-şi tăinuiască minunile, ferindu-se astfel de slava cea de la oameni. Şi acesta este un alt chip al smereniei la care râvneşte. La Sfântul Isaac Şirul aflăm o asemenea tâlcuire: „Părinții cei din vechime făceau unele ca acestea ca să se necinstescă şi ca să ascundă slava viețuirii lor şi să depărteze de la ei pricinile mândriei".[4]

Sfântul Ammona, bunăoară, se prefăcea a fi nebun din smerenie, ca să nu fie judecător de pricini şi învățător al celor care veneau să-i ceară sfat.[5] Călugărul lui avva Silvan, având o mare nevoință sufletească şi trupească, fățăreşte nebunia, ca să-i îndepărteze pe oameni de el[6] şi să trăiască neştiut
de nimeni.[1] In *Viața Sfinților Teofil şi Măria, cei nebuni pentru Hristos,* ni se spune că purtau astfel de veşminte, ea de curtezană, el de comediant, ca „să înşele pc cei care-i priveau, temându-se să nu fie ştiuți cum sunt cu adevărat". De altfel, Bătrânul Procopie, care îi îndemnase la o astfel de nevoință, îi povățuieşte să-şi tăinuiască câştigul dobândit prin ca.[2] Despre Sfântul Simeón se spune că „se ruga să-i fie ascunsă virtutea de ochii oamenilor, ca să scape de slava lumească, care-1 duce pe om la mândrie şi părere de sine"[3]; şi că, „de făcea undeva vreo minune, obişnuia să plece de acolo până ce toți uitau de ea", „grăbindu-se să facă un lucru dc ruşine, ca aşa să-şi tăinuiască desăvârşirea sa". Astfel, făcând bine unui cârciumar, ca să nu fie lăudat de acela şi ca să nu se vorbească despre fapta sa, s-a strecurat, gol, în odaia unde dormea nevasta lui; şi începând femeia să strige după ajutor, cârciuma-rul 1-a aruncat pe Simeón afară împroşcându-1 cu ocări. Hagiograful său spune că, „acesta, care toată săptămâna nu gusta nicio bucățică de pâine, mânca adesea carne în văzul tuturor; şi aşa îi rămânea postirea neştiută, iar carnea o mânca în fața lor, ca să-1 socotească lacom".[4] Multe

dintre minunile sale le lucra într-un chip ce părea sucit şi prostesc, ca nimeni să nu ştie că el le-a săvârşit. Mai înainte de a istorisi una dintre ele, hagiograful spune: „Toată dorirea preaînțeleptului Simeon aceasta era: mai întâi, mântuirea sufletelor, apoi tăinuirea virtuților sale, ca să nu primească slavă şi cinstiri de la oameni".[1] Sfârşitul său e pe măsura vieții sale de nebun pentru Hristos; cunoscându-şi ceasul plecării de aici şi „nevoind ca nici după moarte să aibă parte de slava omenească, ce făcu, dar ? Se strecură sub o legătură de curmeie de viță, şi acolo se stinse". Aflându-1 rudele sale „mort sub curmeiele de viță [...], spuseră: Acum, în fine, or să creadă toți că într-adevăr era nebun. Că şi de murit a murit ca neoamenii".[2] In *Viața Sfântului Sava cel Nou* ni se spune că, supărat din pricina cinstirii ce i se aducea[3], începuse să facă din nou pe nebunul, „ca să-şi tăinuiască cât mai bine harul duhovniciei sălăşluit în el".[4]

Nebunii pentru Hristos îşi tăinuiesc, de altfel, cu multă grijă locul în care, noaptea, în linişte şi singurătate îşi pleacă genunchii la rugăciune.[5]

Pe cei duhovniceşti, care au pătruns taina sufletelor lor, îi roagă să nu-i vădească.[6] Astfel, sfinții Teo-fil şi Măria îi spun lui Ioan din Efes, că de nu-i va socoti pe ei aşa cum se arată în ochii celorlalți, n-o să-i mai vadă niciodată.[1] Tot aşa şi Priscus, după cc îi descoperă celui trimis de avva Ioan taina nevoinței sale, îi spune: ‚Vezi să nu fii pricina plecării mele de aici [...] şi roagă-1 pe Bătrân ca, aflând acestea, să mă îngăduie aşa cum sunt şi să nu fiu văzut altfel în ochii lui".[2]

Iar atunci când, cu toată străduința lor, sc află că doar simulează nebunia şi când virtutea sufletului lor e vădită, sau când minunile săvârşite îi fac cunoscuți şi slăviți de toți, îndată fug, căutând locuri uitate de oameni. Astfel, Paladie istoriseşte că Sfânta Isidora, „dată pe față" de awa Pitirim, „nesuportând slava şi cinstirea surorilor şi simțindu-se împovărată de cuvintele lor de iertăciune, a ieşit din mănăstire şi nimeni n-a ştiut unde s-a dus sau cum a sfârşit".[3] Tot aşa, călugărița al cărei nume nu-1 ştim, din mănăstirea lui avva Icrcmia, fiindu-i dată pe față sfințenia înaintea stareței şi a surorilor, fuge din mănăstire.[4] Sava cel Nou părăseşte şi el locul unde se aşezase, de îndată ce i se află virtuțile şi oamenii încep să i se închine ca unui sfânt.[5]

In unele cazuri, scopul simulării nebuniei este ispăşirea păcatelor prin căință, însă şi aici c vorba de o pocăință împlinită pe calea smereniei.

Astfel, Sfântul Marcu cel nebun pentru Hristos spune că a ales această nevoință pentru a răscumpăra vremea petrecută în desfrânare. „Cincisprezece ani m-a stăpânit duhul curviei, dar, venindu-mi în fire, mi-am zis: «Cincisprezece ani ai fost robul vrăjmaşului; de-acum, tot pe atâția să te faci slujitorul lui Hristos»; şi călugărindu-mă la Pempton, am rămas acolo vreme de opt ani; iar după acei opt ani, mi-am zis: Acum, mergi în oraş şi încă opt ani fâ-tc pe tine nebun pentru Hristos".[1] Aici ncvoința nebuniei pentru Hristos se arată a fi o completare a vieții călugăreşti şi chiar o depăşire a ei, după cum se parc, prin umilințele îndurate. Lucrul acesta se vede limpede din viața lui Antioh; acesta, înştiințându-se în vis că are mare datorie de plătit pentru păcatele sale, merge de petrece trei ani „în mănăstire, în ascultare fără alegere, umilit şi asuprit de toți ca un străin". Şi iarăşi aflând, tot în vis, că astfel plătise abia a zecea parte din datoria sa, şi-a zis în sine: „De-abia zece ? Când voi plăti oare tot > Sărmane Antioh ! E nevoie de mai multă osteneală şi necinstire. Am început deci să fac pe nebunul".

Cel de-al doilea rost: lepădarea de lume: Condiția de nebun pentru Hristos se arată a fi bun meşteşug de nesocotire a „ăstei lumi". Dezvăluindu-i tovarăşului său Ioan nevoința sa, Sfântul Simcon spune: „Prin puterea lui Hristos îmi voi râde de lume".[3] Cu adevărat, în vorbirea în dodii şi faptele smintitoarc ale celor nebuni pentru Hristos se arată tăgăduirea acestei lunii păcătoase şi mărunte, lepădarea oricărei alipiri de ea. Dar, mai presus de vorbe şi de fapte, prin însăşi nevoința pe care şi-o aleg, nebunii pentru Hristos se leapădă desăvârşit de lume, căci ca li se face pricină dc însingurare, de înstrăinare - cu trupul şi cu duhul - şi de sărăcie.

Însingurarea: Avva Or socoteşte simularea nebuniei un soi de călugărie în lume: „Sau fugind, fugi dc oameni, sau batjocoreşte lumea şi pe oameni, făcându-te pe tine nebun în toată vremea". Dacă e greu de înțeles dc cc aceşti oameni iubesc noaptea singurătatea, iar în timpul zilei, dimpotrivă, caută întâlnirea cu oamenii, să ne gândim ce noimă ar avea să fii nebun

pentru Hristos de unul singur; această nevoinţă cere locuri umblate şi legătura cu semenii. Insă nebunia din pricina căreia sunt disprețuiți de toți şi neştiuți după adevărul fiinţei lor şi care împiedică relațiile „fireşti" cu ceilalți, ea cu adevărat le unelteşte desăvârşita însingurare chiar în mijlocul mulțimii.

Înstrăinarea: Alegând cel mai adesea să viețuiască în alte locuri decât în cel de baştină, cei nebuni pentru Hristos vor astfel să se arate şi pe dinafară, străini[1], aşa cum şi lăuntric sunt străini de lume; ei împlinesc astfel virtutea înstrăinării *(xeniteia),* mult lăudată de Părinți.[2] In *Viața* Sfântului Sava cel Nou citim că „nu rămânea nicăieri câtuşi de puțin, ci acum se deda în singurătate contemplării celor dumnezeieşti, ori în pustie, ori în munți, ori în peşteri, ori în vizuini de fiare, acum era văzut în vreun oraş sau sat, umblând printre mulțimile adunate la sărbători ori la târguri; aşa că, stând în toată ziua printre oameni, cu adevărat era deplin despărțit de ei, nu doar cu inima şi cu multa sihăstrire, ci şi cu rătăcirea sa din loc în loc, că nimic vorbind şi aşa purtându-se, rămânea aproape neştiut de ei, părându-li-se că atunci îl văd întâia oară".

Sărăcia: In starea pe care şi-au ales-o, cei nebuni pentru Hristos trăiesc în cea mai mare sărăcie şi lepădare de sine. Fecioara Isidora poartă pc cap o cârpă în chip dc culion şi se hrăneşte cu firimiturile strânse de pe mesele pc care le spală.[1] Sfântul Marcu cel nebun pentru Hristos are drept drept veşmânt o simplă pânză, iar noaptea doarme pc băncile de pc stradă.[2] Călugărița cu nume neştiut din mănăstirea lui awa Icrcmia se îmbracă în zdrențe.[3] Sfântul Simeón îşi petrece noaptea într-o colibă, în care nu se află nimic altceva decât nişte curmeie de viță".[4] Sfântul Andrei Salos se îmbracă şi el în zdrențe, hoinărind din loc în loc.[5] Sfântul Sava cel Nou umblă aproape gol şi n-are nici măcar un loc unde să-şi culce capul.[6] André-Jean Festugière spune că Sfântul Sava a ales să umble gol din două motive: unul, pentru a îndura asprimea vremii, iar al doilea, pentru a fi ocărât de oameni pentru goliciunea sa.[7]

De nenumărate ori îi vedem pe aceşti nebuni pentru Hristos refuzând pomenile[8] sau dându-le îndată altora. Marcu cel nebun pentru Hristos, primind o mică plată pentru munca sa, păstrează a zecea parte din ea pentru hrană, iar restul îl dă unor nenorociți cu mințile pierdute.[1] Priscus, la rândul său, refuză hainele care i se dau ca să-şi ferească trupul de frigul iernii.[2]

Al treilea rost: iubirea de aproapele: Unii sfinți au ales această nevoință ca să împlinească porunca iubirii aproapelui, mai cu scamă a celor săraci şi obidiți.

Am pus acesta la urmă, pentru că se vede numai la acei nebuni pentru Hristos care au ales să trăiască prin cetăți şi oraşe, în vreme ce primele două le întâlnim la toți.

Pentru Sfântul Simcon, pare a fi cel dintâi şi cel mai însemnat. După ce sihăstrise vreme de treizeci şi unu de ani împreună cu Ioan, într-o zi îi zice: „Ce folos mai avem noi, frate, din şederea noastră în pustie ? Să mă crezi, trebuie să plecăm dc aici, ca să-i mântuim şi pe alții. Căci aşa cum ne aflăm, cu adevărat, numai noi ne folosim". Şi începu a-i spune din Scripturi cuvinte ca acestea: „Nimeni să nu caute ale sale, ci fiecare pe ale aproapelui" (I Cor. 10, 24); şi încă: „Tututor toate m-am făcut, ca, în orice chip, să mântuiesc pe unii" (I Cor. 9, 22)".[3] Şi cel ce a scris sfânta sa viață adaugă: „Toată dorința preaînțeleptului Simeon aceasta era: mai întâi să mântuiască sufletele"[4]; „căci nu socotea pe altul mai drept decât pe acesta [Apostolul Pavcl] care, atât de cinstit de Dumnezeu şi urcat la cele înalte, n-a disprețuit mântuirea celor de un neam cu el, amintindu-şi de Cel care a zis : «Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuți» (Lc. 10, 27) şi Care El însuşi, fără schimbare, a binevoit să ia chip de rob pentru ca pe rob să-1 mântuiască (Filip. 2, 6 ş.u.); şi facându-se următor Stăpânului, şi-a pus sufletul şi trupul chezaş pentru mântuirea unora". Cei care se fac nebuni pentru Hristos pentru a împlini porunca iubirii de aproapele iscodesc un soi de nebunie care să-i ajute la aceasta; nu se închid în ei, ci dimpotrivă caută întâlnirea cu semenii. Astfel, Sfântul Simeon, Sfântul Andrei şi, după părerea noastră, şi Sfântul Marcu sunt „nebuni" extrem de vioi, comunicativi, vorbăreți.

Aceşti nebuni pentru Hristos se arată plini de milă față de nenorocirile şi suferințele celor săraci, umili, batjocoriți şi oropsiți de oameni, ca unii care au ales să le împărtăşească soarta şi

îndură necontenit aceleaşi necazuri. Şi, arătându-se a fi ca ei, le este uşor să şi-i apropie, să petreacă împreună cu ci, să fie îndrăgiți şi să le câştige încrederea. Sfântul Marcu cel nebun pentru Hristos, bunăoară, sc însoţeşte cu nebunii oraşului, pe care-i hrăneşte din plata muncii sale.[2] Biograful Sfântului Simeon ni-1 înfăţişează pe acesta „aşezat alături de fraţii săi de suferinţă"[3]; el se arată milostiv mai ales faţă de cele silite de sărăcie să desfrâneze; nepătimitor fiind, nu-şi pierde nimic din curăţie stând printre ele, iar pentru că-i „nebun", nu sminteşte cu aceasta pe nimeni.[1] Lucrarea sa dă iute roade: „Adesea pe cele cu viaţă rea şi desfrânate le aducea pe calea cea bună; pe unele, prin maimuţăreli, le aducea la căsnicie legiuită; pe altele le întorcea la buna-cuviinţă momindu-lc cu bani; altora, prin chipul curăţiei sale le aducea cugete de pocăinţă, îndemnătoare la călugărie".[2] Avea încă şi „o asemenea milă de îndrăciți, că adesea se ducea la ei şi, făcându-se asemenea lor şi stând printre ei multă vreme, pe mulți îi tămăduia prin rugăciunile sale".[3] Iar lui loan diaconul îi spune: „Rogu-te, frate, pe nimeni, niciodată să nu nesocoteşti, şi mai cu scamă pc cei care trăiesc din mila altora. Cunoaşte prin iubirea ta că dintre aceştia, şi mai mult dintre orbi, sunt unii care s-au făcut ca soarele de curați prin răbdarea şi suferinţele lor. Şi dintre ţăranii de pe aici, care vin des la oraş, ca să se împărtăşească, pe câți nu i-am văzut strălucind mai mult ca aurul dc curăţie şi nevinovăţie şi pentru că-şi câştigă pâinea cu sudoarea frunții. [...] Arată-ți iubirea de aproapele prin milostenie [...]. Că spune Scriptura: «Fericit cel cc caută la sărac şi la sărman; în ziua cea rea îl va izbăvi pe el Domnul» (Ps 40, l)".

Dar nu numai către aceşti sărmani dezmoşteniți se îndreaptă iubirea celor nebuni pentru Hristos, ci către toți cei aflați în suferinţe şi necazuri. Leonțiu ne spune că Simeon pe îndrăciți şi pe bolnavi îi tă-măduia, pe cei necredincioşi şi pe rătăciți îi aducea la credinţa, izbăvind pe mulți din multe primejdii[1]; şi numeroase pilde de asemenea milă aflăm în *Viaţa* sa.

Cei nebuni pentru Hristos îşi arată adesea iubirea şi mila faţă de păcătoşi, pe care se silesc în tot chipul să-i întoarcă de la păcatele lor, aşa cum fac Sfinții Simeon şi Andrei, de pildă.[2] Se folosesc pentru aceasta de cuvinte şi fapte care par smintite, dar care, în realitate, au o noimă ascunsă şi-s bine cumpănite, înmuind inimile mai mult decât mustrarea preoţească ori îndemnul creştinesc.[3] Aceste spuse şi fapte pline de tâlc pun oamenii pe gânduri şi rodesc minuni, prin puterea şi harul sfântului.[4] Batjocorirea tuturor - că doar nebunia nu ţine scama de reguli ori de rang - e cel mai adesea şfichiuire mântuitoare.[1] Sub masca nebuniei, sfinții nesocotesc rânduielile lumeşti, răpind, de pildă, din avutul unora - faptă rea şi urâtă în ochii oamenilor -, cu rostul însă dc a-i pleca pe aceia spre milostivire sau de a-i milui ei înşişi pe săraci. Sfântul Marcu cel nebun pentru Hristos, bunăoară, „înhaţă din tot ce găseşte în piaţă, ca să dea celorlalți nebuni"[2]; Sfântul Simeon, tocmit de un negustor să-i vândă marfa, împarte săracilor tot cc era în prăvălie.[3]

Faptele de milă sunt totdeauna săvârşite cu marc smerenie, căci dc aceasta se îngrijesc ei cel mai mult. Leonțiu spune astfel despre Simeon că „nimic nu făcea la arătare, ci toate sub chip dc batjocură şi luare în râs"[4] şi că-i plăcea „să facă pe popa, predicând şi mustrând. Că, zicea, nimic nu-i mai folositor pentru cei care fățăresc nebunia din dragoste pentru Hristos. Şi aşa dădea pe faţă greşelile, retezându-le, îl ameninţa pe unul cu pedepsa dumnezeiască pentru a-1 îndrepta, altuia îi prorocea, săvârşind toate câte voia [...]. Insă pe toate aşa le făcea, ca ei să-1 socotească îndrăcit şi având duh pitonicesc".[5] Astfel, ne spune Lconțiu, Simeón „a pus capăt în mai tot oraşul obiceiului păcătos". In fine, să notăm că harisma dreptei judecăți *(diakrisis),* a străvederii *(diorasis)* şi a prorocici *(proorasis),* primite de ei pentru curăția şi smerenia inimii lor, sunt îndeobşte folosite din dragoste de aproapele şi din dorinţa de a-1 ajuta[2], şi numai arareori din alte pricini.

Cerinţele duhovniceşti ale nebuniei pentru Hristos

Nebunia pentru Hristos se vede a fi o vieţuire cu totul ieşită din comun, hărăzită puținor oameni. Această cale cerc împlinirea mai multor condiții.

O chemare a lui Dumnezeu sau 0 chemare a inimii, încuviinţată de Dumnezeu: Sfinții Teofil şi Maria sunt chemați să meargă pe această cale de bătrânul Procopie, care le spune că

aceasta e voia lui Dumnezeu, şi ei înşişi cred că numai cu ajutorul lui Dumnezeu au ajuns să îmbrace haina nebuniei.[4] loan de Amida îl socoteşte pe Pris-cus „unul dintre acei săraci cu duhul, binecuvântaţi dc Domnul".[5] Când Simeón îi destăinuieşte lui Ioan diaconul chemarea sa, acesta caută să-1 întoarcă de la ea, dar nu izbuteşte. Atunci, după cum scrie Leonţiu, „a înţeles că Simeon primise de la Dumnezeu încredinţarea că nevoinţa lui c bineprimită"; şi Simeon chiar spune mai apoi: „Nu-i de la mine lucrul acesta, ci Dumnezeu mi-o porunceşte".[1] Iar Sfântul Andrei începe să simuleze nebunia cu binecuvântarea duhovnicului său, Nichifor.

0 mare desăvârşire a vieţii duhovniceşti: Din *Vieţile* lor, vedem că sfinţii nebuni pentru Hristos sunt mari nevoitori. Mai întâi de toate, mănâncă puţin şi dorm puţin. Despre Sfânta Isidora se spune că: „Pe acesta, niciuna din cele patru sute de surori n-a văzut mâncând în anii vieţii sale; n-a şezut la masă, nici n-a luat vreo bucată de pâine, ci se mulţumea cu firimiturile şterse de pe mese şi cu lăturile din cra-tiţc".[2] Despre monahii „păscători", veniţi în lume ca să simuleze nebunia, Evagrie scrie că „Nu luau nimic din cele de trebuinţă până la saturare; rânduiala lor cere să sufere de foame şi de sete şi să-şi acopere trupul numai dacă îi sileşte nevoia".[3] Sfântul Simcon cel nebun pentru Hristos mănâncă doar o dată pe săptămână şi ajunează mai tot timpul în Postul Mare. Timpul răpit somnului e dedicat rugăciunii. Leonţiu istoriseşte că Simeon „îşi petrecea noaptea ne-dormind până în zori, scăldând pământul cu lacrimile sale".[1] Teofil şi Măria, înainte de a da trupului lor odihnă, se roagă îndelung şi fac multe mătănii[2], ca şi fraţii „păscători" de care vorbeşte Evagrie.[3] In ceea cc-1 priveşte, Sfântul Andrei practică ziua rugăciunea inimii, iar noaptea încă şi mai mult sc roagă, fie în biserici, fie în faţa uşilor lor.[4]

Vieţile lor ni-i arată ajunşi la o desăvârşită nepătimire. Isidora, „lovită şi batjocorită, ocărâtă şi înjurată", pe nimeni niciodată „nu ocăra, nu cârtea şi nu-şi deschidea gura sa".[5] Călugării „păscători" „mănâncă ca şi cum n-ar mânca, prin cârciumi ori pe la tarabele precupeţilor, fără să sc ruşineze nici dc loc, nici de oameni, nici de nimic altceva. Intrând adesea în băi şi stând alături de femei şi spălându-se împreună cu ele, se arată atât de stăpâni pe patimi, încât îşi supun pornirea trupească cea firească, şi nici vederea acestora, nici atingerea, nici chiar îmbrăţişările lor nu iscă în ci scurgerea seminţei".[6] Simeon şi Andrei sc arată desăvârşit nesimţitori la priveliştile cele mai ispititoare. Astfel, intrând odată în termele rezervate femeilor, Simeon istoriseşte că s-a aflat pe sine atunci „ca un buşcan printre buşteni, de parcă nu eram în trup şi printre trupuri. Ci cu sufletul în rugăciune stam lângă Domnul".[1] In altă parte, Leonţiu istoriseşte că Sfântul Simeon „ajunsese la o asemenea curăţie şi nepătimire, că adesea sălta şi dănţuia cu comediantele, în mijlocul circului, ţinându-le de mâini, lipit de ele; şi adeseori desfrânatele acelea nu se sfiau să-1 pipăie şi să-1 mângâie şi să-1 ciupească de părţile care sunt mai jos de pântec. Dar monahul, ca aurul cel curat, nu se arăta nicidecum întinat de atingerile acestea".[2] In *Viaţa* Sfântului Andrei aflăm un pasaj asemănător, care ni-I înfăţişează pc sfânt târât cu forţa într-un lupanar, dar rămas nesimţitor la ademeniri.[3] Biograful Sfântului Simeon scrie că „acest sfânt bărbat [...] s-a înălţat la o asemenea curăţie şi nepătimire, încât prin cele ce erau pentru cei pătimaşi şi trupeşti murdare, vătămătoare şi piedici ale virtuţii, preacuratul acesta a trecut nepătat, ca un mărgăritar neatins de mocirlă".Ajunşi la capătul sfintelor nevoinţe şi având drept câştig nepătimirca, cei nebuni pentru Hristos intră în vederea celor tainice, arătându-sc scăldaţi în lumina dumnezeiască la vremea rugăciunii.[5]

Sfinţenia lor este de altfel recunoscută dc cei duhovniceşti, care au harul deosebirii duhurilor, şi de cei cărora li se descoperă de Sus. Se cuvine să spunem că toţi aceşti *saloi* nu sunt începători în viaţa duhovnicească, ci, multă vreme nevoindu-se, au dobândit desăvârşirea. Astfel, despre călugării „păscători", Evagric spune că, mai înainte dc a se întoarce în lume, ajunseseră „la ne-pătimirc datorită virtuţilor".[2] Marcu din Alexandria trăise în mănăstire vreme de opt ani.[3] Antioh avea şi el mulţi ani de viaţă călugărească, ultimii trei ani petrecându-i în cea mai aspră ncvoinţă.[4] Sfântul Simeon a sihăstrit vreme de treizeci şi unu de ani împreună cu Ioan în pustiul Mării Moarte. Şi despre el ni se spune: „şi nu ca unul

necercat şi având nevoie de tutore s-a întors el în lume, ci [...] după ce, ducând cu vitejie şi aşa cum sc cuvine sfânta luptă, s-a văzut purtând armura Duhului, având puterea de a călca peste şerpi şi scorpii (Lc. 10, 19), stingând prin rourarca Duhului Sfânt văpaia cărnii, disprețuind plăcerile şi slava lumii ca pe țesătură de paing, îmbrăcându-se cu nepătimirea pe dinăuntru şi pe dinafară, ca şi cu un veşmânt, [...] aşa a sărit el din pustie în lume, ca să se lupte în chipul acesta nemaiauzit cu Cel-rău".[1] Biograful Sfântului Sava cel Nou scrie şi el că „nu de-a dreptul şi fără nicio pregătire şi-a început lucrarea, fățărind nebunia, ci după cc şi-a robit mădularele şi toate simțirile şi nemaiavând să îndure răscoala celor de jos împotriva celor înalte, atunci, astfel apărat, a început să-1 batjocorească în felul acesta pe învățătorul cel viclean al răutății"; „mai întâi, fâcându-se stăpân pe sine şi smerit, şi-a tămăduit desăvârşit toată boala sufletului [...], şi apoi a cutezat să alerge în stadion şi să pornească acest nou soi de luptă".[2]

Pe calea nebuniei pentru Hristos nu poate merge cel care n-a dobândit nepătimirea *(apatheia),* cununa tuturor nevoințelor, vădirea curățirii de patimi. Ca nu cumva mândria să-1 mâne pe această cale şi, în loc de smerenie, să-şi agonisească trufie pierzătoare. Şi iarăşi ca să treacă nesmintit prin toate câte au să i sc întâmple ducând un astfel de trai.[3] Dar mai cu seamă, ca să nu-şi iasă din minți cu adevărat şi să nu se îndrăcească; căci dc c slab cu duhul, pune stăpânire pe el dracul şi-1 face unealta lui. Patriarhul Filotei Kokkinos, cel care a scris *Viața Sfântului Sava cel Nou,* vorbeşte de unii care „înşelați fără s-o ştie, nu făceau pe nebunii, ci erau nebuni cu adevărat, şi după vorbă, şi după purtări, şi în loc să-şi bată joc dc draci şi de lume, după cum spun Părinții, ci înşişi s-au făcut pricină dc înşelare şi dc batjocură. Căci, ncavând supuse cugetului poftele cele necugetate ale inimii, ca să fie ținute în frâu de partea cea mai bună, şi aşa pornind mai înainte de vreme pe calc, uşor le-a fost să cadă în adânc dc patimi, grăind şi făptuind cu neruşinare cele pc care nebunii le fac din pricina nebuniei".[1]

S-ar putea crede că aceste considerații contrazic afirmația noastră că țelul celor nebuni pentru Hris-tos c dobândirea smereniei; căci dacă au dobândit nepătimirea, firește că nu sunt lipsiți de smerenie. Ei vor să ajungă însă la „adâncul smereniei". Autorul vieții Sfântului Priscus înfățişează acesta calc drept cea mai bună pentru a atinge desăvârşirea.[2] Eva-gric Scolasticul o socoteşte cale aleasă a ncvoințclor, treapta cea mai înaltă, pe care puțini ajung să urce.[3] Iar Sfântul Ioan Scărarul despre ea vorbeşte spunând că: „Celor desăvârşiți li s-a făcut însuşire smerita cugetare, setea de necinstiri, foamea dc bună voie dc necazuri", şi că: „înstrăinarea e prici-nuitoarea cea mai mare a acestui fel de nevoințe. Căci numai cei cu adevărat mari pot răbda să fie batjocoriți de ai lor". Şi iarăşi spune: „Dacă firea şi rațiunea şi chipul celei mai de pc urmă mândrii este să fațărim, de dragul slavei, virtuți pe care nu Ie avem în noi, apoi semnul celei mai adânci smerenii este să ne înfățişăm ca vinovați pentru păcate care nu sunt ale noastre, de dragul disprețuirii".[1] Awa Isaac Şirul numeşte nebunia pentru Hristos „desăvârşirea cea mai deplină".[2] Arhimandritul So-fronie, la rândul său, scrie că „nebunia pentru Hristos este o lucrare duhovnicească, în care se vădeşte limpede urcarea pe cea de-a treia (şi cea mai înaltă) treaptă a lepădării de lume", şi anume lepădarea slavei deşarte.[3] I. Kovalevsky o socoteşte o nevoință „care întrece măsura cerută de datorie" şi toate rânduielile mănăstireşti.

Concluzie: Vedem, în cele din urmă, că nebunia pentru Hristos e o cale aparte de nevoință, prin care se împlinesc mai cu seamă trei mari virtuți creştine: smerenia, lepădarea de lume şi iubirea de semeni.[5] Cea dintâi, prin necinstirile de care arc parte cel care a ales să tătărească nebunia într-o lume neîndurătoare cu nebunii; cea de-a doua, făcându-se pe sine însuşi sărac şi vrednic de alungare; iar pe a treia uneltind-o în taină, ferit de ochii lumii, trăind printre dezmoşteniți. Chipul în care se arată toți aceşti nebuni pentru Hristos poartă semnele unor astfel de virtuți.[1]

Dar lepădarea de lume prin sărăcie deplină şi înstrăinare o împlineşte orice monah, îndeosebi sihastrul. Pe cei nesocotiți de toți poți să-i iubeşti şi să-i ajuți în taină, fără să fii nebun pentru Hristos[2]; de altfel, e o lucrare pe care o săvârşeau doar acei *saloi* trăitori prin

cetăți. Aşa încât, până la urmă, noima nebuniei lui Hristos rămâne dorirea celei mai adânci smerenii, agonisită prin necinstiri, batjocuri şi suferințe necurmate, îndurate pc nedrept, numai şi numai din dragoste „pentru Hristos".

Subiectul 7: Învățătura creştină despre moarte şi nemurirea sufletului. Lumea care va să vină. Eshatologia.

TDO 3, 223-255:

Eshatologia sau viața viitoare - Sfârşitul vieții pământeşti şi viața veşnică

Eshatologia este partea finală (cele din urmă) a existenței creației. E partea finală nu în sensul că după ea urmează sfârşitul total al existenței, ci în sensul că această etapă finală durează veşnic, nemaifiind urmată de nici o altă etapă. După credința creştină, existența creației are trei etape: cea de la creație până la Hristos, cea în Hristos sau determinată de Hristos până la sfârşitul formei actuale a lumii şi cea care urmează după acest sfârşit. Personal, pentru cei ce n-au cunoscut pe Hristos, ea are numai două etape: cea de la începutul existenței lor până la moarte şi cea de după moarte (pentru cei ce au o altă credință); pentru ceilalți are trei etape, întrucât chiar dacă au primit pe Hristos curând după naşterea lor după trup, prin Botez, cea dinainte de Botez e deosebită de cea în Hristos. Faza din urmă a existenței, cea veşnică, e fericită pentru cei ce au primit pe Hristos şi au dezvoltat comuniunea cu El, fericirea ei constând în desăvârşirea comuniunii cu El; sau e nefericită, întrucât, deşi au primit-o prin Botez, ei nu au dezvoltat în cursul vieții pământeşti comuniunea cu Hristos cel înviat, din care cauză vor fi lipsiți de ea şi în viața viitoare.

Pentru această fază finală şi eternă e toată viața în Hristos pe pământ; pentru ea S-a întrupat, a murit pe cruce şi a înviat Hristos şi ne-a chemat şi a rămas prin conlucrarea noastră în comuniune cu noi. Pentru ea este toată iconomia dumnezeiască gândită dinainte de veci. Spre această desăvârşire finală în Dumnezeu ar fi înaintat lumea dacă nu s-ar fi produs căderea strămoşilor. Deci cu această țintă a creat Dumnezeu lumea. Dacă n-ar exista această fază finală, ar fi zadarnică toată viata noastră pământească cu Hristos. Creştinii cred că însuşi sensul vieții s-a "mplinit "n Hristos, întrucât El a dat posibilitatea să se ajungă la desăvârşirea finală şi la viata de veci.

Desigur şi celelalte religii cred într-o eshatologie şi prin aceasta atribuie un sens vieții pământeşti. Dar se poate afirma că numai Hristos care a înviat ne dă o siguranță obiectivă despre viața viitoare şi că numai comuniunea cu El, întrupat şi înviat ca om —comuniune cu Persoana dumnezeiască eternă, întrupată pentru vecie ca om şi intrată ca atare în relație intimă veşnică cu noi — este o comuniune care ne asigură ca persoane pentru veşnicie, deci ne asigură o adevărată fericire eternă, conştientă şi deplină. Pentru credința creştină, dar şi pentru judecata obiectivă, viața viitoare în care ne menținem eterni ca persoane este decisivă pentru sensul vieții pământeşti, întrucât ea are nu numai forma unei vieți eterne fericite pentru cei ce au acceptat în Hristos un sens deplin al vieții pământeşti, ci şi a unei vieți eterne nefericite pentru cei ce n-au acceptat acest sens.

I Eshatologia particulară

A. Moartea ca trecere de la viața temporală la viața eternă

Dacă numai eshatologia dă sens vieții pământeşti, atunci moartea se înscrie ca un moment necesar şi plin de sens pe traiectoria vieții începute la naştere, ea făcând să treacă viața noastră pământească în faza eshatologică, acolo unde se revelează sensul deplin al existenței pământeşti. Fostul patriarh al Constantinopolei, Atenagora, a spus: "Moartea este o

poartă. Cel înviat ne lasă să trecem prin moarte în viață. Noi suntem botezați în moartea Lui, ca să participăm la viața Lui. Viața noastră se îngustează treptat până ce Botezul nostru şi moartea noastră coincid. Prin crucea de viață dătătoare, viața îşi află împlinirea prin moarte. Fără moarte viața ar fi ireală. Ar fi o iluzie, un vis fără deşteptare". De fapt, chiar dacă am trăi veşnic pe pământ ca persoane, viața noastră ar rămâne în afara sensului. Moartea este taina prin care trebuie să trecem ca să intrăm în sensul deplin al existenței, egal cu plenitudinea ei. Chiar iadul implică dintr-un punct de vedere un sens, prin faptul că ne scoate din ceața ambiguă a vieții pământeşti. în iad se ştie sigur că există un rai.

Viața pământească se cere după moarte ca trecere spre sensul deplin, întrucât sensul fragmentar din această viață se cere după sensul deplin, pe care îl dă plenitudinea vieții în Dumnezeu. Fără moarte, înțeleasă ca poarta prin care trecem la sen-sul deplin, fragmentul de raționalitate al vieții pământeşti apare mai degrabă ca un nonsens şi ca inexplicabil; iar lumea, dacă trebuie să rămână mereu în acest sens fragmentar, e mai degrabă un nonsens, căci dacă nu are nimic dincolo de ea duce pe toți oamenii la moartea definitivă. Din acest punct de vedere şi creştinismul consideră moartea ca un eveniment necesar şi universal.

În Noul Testament se spune că în Hristos suntem la "sfârşitul veacurilor" (1 Cor. 10, 11; Evr. 9, 26). Odată cu Hristos a început "sfârşitul veacurilor", pentru că aceste veacuri s-au umplut prin Hristos cel prezent în ele de arvuna vieții eterne. Cei ce cred în El trăiesc din viața învierii Lui, fiind morți întrucâtva vieții de păcat şi veacurilor dinainte, eonului lumii acesteia. "Amin, amin, zic vouă, că cel ce aude glasul Meu şi crede Celui ce M-a trimis pe Mine are viață veşnică şi la judecată nu vine, ci s-a mutat din moarte la viață" (In. 5, 24). Necesitatea împlinirii existenței umane în Dumnezeu cel transcendent- în această explicație moartea are sens, ba chiar e un eveniment prin care viața îşi găseşte sensul.

Moartea este prăpastia sau puntea universală de trecere spre o alta existență, spre existența veşnică. Din rostul acesta obiectiv al ei decurge şi unul subiectiv. în general moartea dă sens şi adâncime vieții noastre pământeşti, ajutând chiar prin aceasta la maturizarea spirituală şi la mântuirea noastră. Moartea face să se reveleze ființei noastre misterul ei de persoană, adâncimea existenței sale ca persoană, importanța existenței sale personale. Misterul morții şi misterul persoanei țin împreună: unde nu se mai trăieşte moartea ca mister, toată viața se aplatizează. Dar şi invers, unde persoana nu se mai trăieşte ca mister, moartea încetează şi ea să mai fie sesizată ca mister.

Moartea înțeleasă ca simplă nimicire e duşmanul cel mai teribil nu al speciei, nu al naturii, în care persoana se pierde, ci al persoanei. Dar persoana, ca cel mai mare mister al realității, ca singura formă de trăire conştientă a realității de către om, ca singura realitate neînțeleasă şi care înțelege toate, sau tinde să le înțeleagă, nu se lasă nesocotită în mod grosolan de înțelegerea cea mai aplatizată a acestui fenomen ciudat al existenței. Moartea trebuie să reprezinte un mister pe măsura misterului persoanei umane. Dacă omul ar fi constituit numai din elemente fizico-chimice, moartea nu l-ar umple de o neliniște aşa de nepotolită şi în acelaşi timp de un fel de dor după o viață plenară, pe care o presimte dincolo de ea. "Nostalgia şi teama profundă, care strânge respirația omului în fața misterului ei, sunt proba faptului că el nu ține numai de suprafață, ci de profunzime; e proba faptului că omul nu aparține numai cotidianului vieții în timp, ci şi eternității".

Moartea ne sperie, dar ne şi atrage. "în teama sfântă pe care o naşte moartea, omul comunică cu misterul cel mai adânc al existenței, primeşte o revelație". Fără moarte existența umană devine monotonă, nu ajunge la noutatea absolută pe care o caută prin lansarea continuă spre ceva nou. "în lumea aceasta, concepută ca izolată, finită şi suficientă sieşi, totul apare fără sens, pentru că tot ce e coruptibil, trecător, adică muritor, este sursa nonsensului acestei lumi, ca tot ce se produce în ea. Moartea este faptul cel mai profund şi cel mai semnificativ al vieții, care ridică pe ultimul muritor deasupra cotidianului şi platitudinii. Ea singură pune în profunzime chestiunea sensului vieții. De fapt viața nu are sens decât dacă moartea există. Sensul finit e legat de un sens final; dacă infinitatea plată ar domni în lumea noastră, viața ar fi fărăsens. Dar moartea dă sens creației numai pentru că e punte spre o existență cu totul

altfel decât cea de aici, spre o existenţă netrecătoare, ce are ca sens plenitudinea ei în Dumnezeu, adică numai pentru că marchează categoric uriaşa deosebire dintre cele două moduri de existenţă şi deci numai pentru că e o prăpastie, e un eveniment prin care se schimbă total modul existenţei de aici. O moarte ca sfârşit al unei încarnări pentru altă încarnare, într-un plan de aceeaşi esenţă trecătoare, nu dă nici un sens lumii tară sens.

În termeni teologici, moartea, fiind singura trecere de aici la Dumnezeu, arată transcendenţa lui Dumnezeu şi a vieţii noastre depline în El, ca împlinire a ei. Avem ceva de la Dumnezeu şi în viaţa noastră de aici, o arvună, cum zic Părinţii bisericeşti. Dar totuşi viaţa lui Dumnezeu şi viaţa noastră deplină în El sunt despărţite de cea de aici prin moarte. Nu există o continuitate între viaţa noastră de aici şi viaţa lui Dumnezeu sau viaţa noastră deplină în El. "Faptul că noi trebuie să murim arată deosebirea, graniţa strictă între Dumnezeu şi viaţa noastră. Desigur, Dumnezeu este prezent în viaţa noastră cu puterea Lui de viaţă. Şi totuşi viaţa lui Dumnezeu rămâne totdeauna dincolo de moarte. Intre viaţa lui Dumnezeu şi viaţa noastră este moartea... Nu se poate merge Ia Dumnezeu fără a se trece prin moarte... moartea dă ideii de Dumnezeu... o strictă transcendenţă. Moartea dărâmă toată prezumţia noastră monistă, care visează la o neîntreruptă continuitate de existenţă şi la o trecere între Dumnezeu şi viaţa noastră. Moartea e graniţa la care ne apare Domnul vieţii, Creatorul, Care singur are nemurire (1 Tim. 6, 16), Care a pus făpturile Sale sub legea devenirii şi a morţii".

De necesitatea şi universalitatea morţii ţin seama şi alte explicaţii ale ei. Ele o socotesc de asemenea ca un moment care descoperă un sens al vieţii. Două din ele explică moartea, tară Dumnezeu, şi socotesc că tocmai prin aceasta dau morţii un sens.

Una din ele consideră moartea ca un fenomen pur biologic, prin care forţele vitale concentrate într-un organism reintră în curentul naturii spre a le concentra în alte organisme. Alta consideră moartea ca o despărţire a spiritului de trup, întrucât spiritul se cere prin sine însuşi, nu prin vreo cauzalitate divină, după o viaţă neîngustată de trup. Explicaţia din urmă se ramifică în două. Una din aceste ramificaţii consideră că spiritul după despărţirea de trup se revarsă într-o esenţă spirituală panteistă. Alta, care e proprie unor religii necreştine (sau spiritismului, ale cărui raporturi cu religia sunt foarte neclare), socoteşte că spiritele duc o existenţă personală în preajma lui Dumnezeu. Deci fără ca Dumnezeu să fi avut un rol în introducerea morţii în lume, El are un rol ca ţintă spre care duce moartea. Explicaţiile care nu recunosc o existenţă personală după moarte nu văd în moarte un eveniment care ar da existenţei un sens. Ce interes, are pentru persoana umană, singura care descoperă sensul existenţei sau pentru care există un sens, faptul că există în veci o natură sau o esenţă spirituală impersonală, deci inconştientă de sens?

Explicaţia care afirmă o existenţă a spiritelor după moarte în preajma lui Dumnezeu, pe lângă faptul că nu e şi o explicaţie a originii morţii, nu poate da suficiente temeiuri pentru o existenţă fericită după moarte, întrucât Dumnezeu în această explicaţie nu este Dumnezeul comuniunii, Care Se arată ca atare în existenţa Sa treimică şi în întruparea Uneia din Persoanele treimice ca om pentru vecii vecilor, ceea ce asigură şi identitatea persoanei umane care supravieţuieşte. Totuşi, în această explicaţie, moartea nu e cu totul lipsită de sens. De aceea aderenţii diferitelor religii pot considera într-o anumită măsură moartea ca un eveniment pozitiv. Unii inşi, din Occident mai ales, influenţaţi azi de primele două explicaţii ale morţii, dar conştienţi de nonsensul cu care aceste explicaţii lasă moartea încărcată, caută să se elibereze de gândul la moarte, caută să acopere realitatea ei. Deşi afirmă că moartea e un fenomen natural, au o spaimă de moarte, recunoscând implicit că ea nu e deloc naturală pentru om. De aceea aceşti oameni fac tot ce pot pentru acoperirea mortului, pentru a nu fi tulburaţi în viata lor de sandul morţii. O casă îndoliată de evenimentul morţii nu vrea să arate nici un semn de doliu, iar mortul e dus pe ascuns la cimitir, sau la crematoriu şi făcut să dispară pe neobservate. Moartea îşi capătă sensul deplin în explicaţia creştină, care vede moartea ca un moment în dialogul etern al omului cu Dumnezeu cel personal. Pentru creştinism moartea, deşi e urmarea păcatului, a păstrat şi un sens pozitiv, întrucât în ea Hristos ne trece la

comuniunea deplină cu Dumnezeu, adică la o treaptă mai înaltă în comuniunea cu El şi, prin aceasta, la treapta plenitudinii vieţii.

În creştinism moartea este luată în serios, dar fără disperare, înainte de a se produce, pentru a ne pregăti de a trece prin ea la plenitudinea comuniunii cu Dumnezeu; iar când s-a produs, pentru ca prin rugăciuni să se asigure şi mai mult celui decedat această plenitudine. Ea nu e nici bagatelizată înainte de a se produce, nici motiv de disperare când moartea s-a produs, sau de grăbită uitare a celui mort. Morţii nu sunt plânşi cu disperarea că unicul lor chip de existenţă a dispărut în neant, pentru totdeauna; ci, pentru pierderea unui ajutor în persoana lor şi la gândul că au murit nepregătiţi. De aceea, locul principal îl ţin rugăciunile pentru ei, cu ocazia morţii lor şi după aceea, odată cu regretul pierderii unui ajutor temporar. De aici vine şi obligaţia amintirii lor. De fapt, numai pentru credinţa creştină moartea are un sens, atât în ce priveşte originea, cât şi rostul căpătat de ea în Hristos. Credinţa creştină dă o explicaţie satisfăcătoare originii ei, socotind-o provenită prin ieşirea omului din comuniunea cu Dumnezeu, dar pentru ea moartea capătă un sens pozitiv în Hristos, putând fi învinsă prin restabilirea comuniunii cu Dumnezeu, prin credinţa în Hristos.

Spaima de moarte arată că ea nu e un fenomen cu totul natural, ci că s-a produs ca un fenomen contrar naturii, ca o slăbire a comuniunii cu Dumnezeu, izvorul vieţii. Creştinismul explică această spaimă de moarte prin faptul că ea a apărut ca pedeapsă şi ca urmare a păcatului primilor oameni, pentru ieşirea lor din comuniunea cu Dumnezeu. De aceea creştinul manifestă deschis şi o teamă de durerile morţii ca despărţire a sufletului de trup, cum a manifestat şi Hristos, recunoscând astfel acest caracter nenatural al morţii, spre deosebire de cei care pe de o parte declară moartea un fenomen natural, iar pe de altă parte au o spaimă disperată de moarte, cu mult mai mare decât creştinii. Dar creştinismul oferă şi un remediu al spaimei de moarte întrucât moartea în Hristos este un mijloc de ridicare a noastră din viaţa nedeplină şi trecătoare în care ne-am coborât, la viaţa tară de moarte, la plenitudinea vieţii prin întâlnirea cu Hristos dincolo de moarte, după ce am trăit în parte cu El aici. Iar siguranţa întâlnirii cu El, a depăşirii morţii noastre, o avem în biruinţa morţii de către El prin înviere. In starea de acum nu suntem mulţumiţi nici să trăim fără să murim, căci n-avem aici plenitudinea comuniunii cu Persoana lui Hristos, dar câtă vreme suntem în păcat ne e teamă şi să murim, ca din nepregătire să nu rămânem definitiv lipsiţi de comuniune cu El. Sfântul Antonie cere pe patul de moarte lui Dumnezeu să-i mai dea puţin timp de pocăinţă. Pe măsură ce înaintează într-o viaţă curată, în comuniunea cu Hristos prin credinţă, creştinii depăşesc însă nu numai teama de durerile despărţirii sufletului de trup, ci şi teama de ceea ce va urma după aceea.

Astfel moartea a apărut ca o despărţire nefirească a sufletului de trup, ca urmare a slăbirii comuniunii omului cu Dumnezeu, izvorul puterii şi al vieţii, deci ca urmare a păcatului; despărţirea sufletului de trup, fiind urmare a slăbirii comuniunii cu Dumnezeu, duce la o desfiinţare a acestei legături dincolo de moarte. In Hristos, comuniunea cu Dumnezeu fiind restabilită, moartea rămâne ca despărţire a sufletului de trup şi prin aceasta şi creştinul trăieşte împreună cu ceilalţi oameni teama de durerile ei, dar în mod mai atenuat; iar la cei tari în credinţă, ca de exemplu martirii, ea e copleşită cu totul. În această teamă, creştinul are semnul viu al originii morţii în păcatul protopărinţilor, ale cărui urmări se păstrează până la sfârşitul lumii. Dar ea a devenit un imbold de a lupta împotriva ispitelor păcatului. Toţi rămân în trupul supus morţii, pentru trebuinţa luptei lor împotriva păcatului. Viaţa pământească este arena acestei lupte până la sfârşitul lumii, pentru ca moartea în care va sfârşi trupul pământesc să nu fie o trecere la definitivarea în starea de necomuniune cu Dumnezeu.

Dar rămânând ca despărţire a sufletului de trup, moartea a devenit în cei uniţi cu Hristos, din trecere la o definitivare în viata de necomuniune cu Dumnezeu, trecere la plenitudinea comuniunii cu El şi deci la plenitudinea vieţii. Aceasta, pentru că cel credincios purtând pe Hristos în sine, se întăreşte din puterea Lui în sufletul său, ca să treacă prin moarte la viaţă şi ca să ridice la sfârşitul lumii trupul, pe care 1-a curăţit prin faptele sale curate, la o viaţă luminată, transfigurată, la înviere. Dobândind acest înţeles, moartea capătă nu numai ea

un sens pozitiv, ci dă întregii vieţi a omului un astfel de sens. Omul se pregăteşte în cursul întregii vieţi pământeşti prin întărirea în comuniunea cu Hristos, pentru ca moartea sa să fie trecerea lui ia plenitudinea comuniunii cu Dumnezeu şi cu semenii.

Scrierile duhovniceşti vorbesc de menţinerea în amintire a morţii care ne aşteaptă, pentru ca din aceasta să luăm îndemn de a nu ne lipi prea mult de plăcerile trecătoare ale lumii. Sfântul Antonie cel Mare spune: "Moartea de o va avea omul în minte, nemurire este; iar neavând-o în minte, moarte este. Dar nu de moarte trebuie să ne temem, ci de pierderea sufletului, care este necunoştinţa lui Dumnezeu". Teodor al Edesei declară că viaţa pământească dobândeşte un sens şi se umple de un conţinut curat când omul face din ea o călătorie conştientă spre moarte şi spre cele de după ea, ca ţintă a vieţii: "Cel ce călătoreşte fără ţintă se va osteni în deşert. Ci ţine-te de lucrarea cea bună: adună-ti mintea, tine mereu ceasul din urmă al morţii înaintea ochilor, adu-ti aminte de deşertăciunea lumii, cât de înşelătoare, de neputincioasă şi fără de preţ este, cugetă la înfricoşata dare de seamă, cum o să înfăţişeze duşmănoşii purtători de catastife faptele noastre, cuvintele, gândurile pe care ei ni le-au strecurat în minte, iar noi le-am primit. Adu-ţi aminte şi de muncile iadului şi cum stau acolo închise sufletele; aminteşte-ţi şi de acea înfricoşată zi, adică de învierea cea de obşte şi de înfăţişarea înaintea lui Dumnezeu, de cea din urmă hotărâre a Judecătorului care nu greşeşte. Gândeşte-te la osânda care va pune stăpânire pe păcătoşi, la ruşine, la mustrarea conştiinţei, la scoaterea afară de la Dumnezeu şi la aruncarea în focul cel veşnic, la viermele care nu moare, la întunericul cel neluminat unde este plângerea şi scrâşnirea dinţilor". Evagrie Monahul are cam acelaşi text, dar spune despre iad: "Mută-ţi gândul şi la starea cea din iad, gândeşte-te cum se chinuiesc sufletele acolo, în ce tăcere prea amară". Prin aceasta, moartea nu e numai un sfârşit distructiv, suportat pasiv, venit din afară, ci şi un motiv de pregătire a omului pentru ea, prin acţiunea lui din lăuntru. "Aceasta poate fi ea, desigur, dacă e înţeleasă nu ca un eveniment în forma unui punct la sfârşitul vieţii..., ci ca sfârşitul desăvârşit, realizat de toată activitatea vieţii, aşa încât moartea are o prezenţă axiologică, în întregul vieţii omeneşti. Omul îşi lucrează moartea sa, ca desăvârşire a sa, prin activitatea vieţii, şi astfel moartea este prezentă în această activitate, sau în fiecare faptă liberă în care omul dispune în libertate de întregimea persoanei sale".

Cu cât omul îşi face din moarte mai mult o prezentă valorizatoare în toată viaţa lui, cu atât o transformă mai mult în trecere spre plenitudinea vieţii şi îşi umple viaţa pământească mai mult de valoare. Moartea rămâne totuşi o forţă care lucrează în om în direcţia distrugerii formei pământeşti a existenţei Iui. Dar Sfântul Pavel spune: "Dacă vieţuiţi după trup, veţi muri, iar dacă ucideţi cu Duhul faptele trupului, veţi fi vii" (Rom. 8, 13). De fapt, fiinţa noastră sporeşte pe de o parte în conţinutul spiritual, deci într-o tărie spirituală, iar până la o vreme chiar în forţa biologica, iar pe de altă parte, ea se apropie cronologic şi interior de moarte, sau moartea sporeşte în ea. Karl Rahner socoteşte că fiinţa noastră e într-o mişcare voluntară de rotunjire, de împlinire, şi moartea reprezintă punctul final al împlinirii, împlinirea aceasta însemnând luarea mea în stăpânire ca persoană de către mine însumi, eliberându-mă de stăpânirea pornirilor involuntare, legate de trup şi de lume13. Pe de altă parte, spune el, trupul slăbit scapă tot mai mult de sub puterea mea, ca să-mi scape cu totul în momentul morţii. Astfel în momentul morţii ajung ca persoană la culmea puterii ce o pot ajunge în viaţa pământească şi la totala neputinţă, ca fiinţă biologică1414. Neputinţa trupului în preajma morţii pune un "acoperământ" pe puterea culminantă la care a ajuns persoana, iar acest acoperământ aşezat de moarte asupra tăriei mele ca persoană nu-mi lasă puterea să văd în mod sigur unde voi trece prin ea: la viaţa veşnică întru fericire, sau la viaţa veşnică întru nefericire.

Ceea ce merită să fie reţinut de la Rahner e aflarea unui rost pozitiv al morţii asupra naturii umane înseşi, fapt care lipsea teologiei catolice şi protestante dinainte, care înţelegeau moartea ca simplă plată sau ispăşire juridică acordată lui Dumnezeu. Teologul anglican E. L. Mascal spune în legătură cu această nouă înţelegere a morţii, de catolicism: "Ceea ce a lipsit adeseori este recunoaşterea că moartea este un act care împlineşte persoana care moare, un act

care înglobează totul şi ne angajează personal". Şi citează din alt teolog catolic, Ladislau Boros, care afirmă: "în moarte omul este confruntat cu totalitatea dinamismului său subiectiv de a fi (moartea ca totală întâlnire cu sine), intrând complet în relaţie de înrudire mondială şi pan-cosmică, şi intrând de asemenea în ceea ce e baza acestei lumi (moartea, ca prezenţă totală, faţă de lume)". Dacă fiinţa umană, zice acesta, atinge punctul culminant al vârstei adulte numai în moarte, noi putem înţelege de ce tocmai în moarte se împlineşte această predare totală de sine Tatălui, cu Care am fost reconciliaţi. "Când realitatea umană a lui Hristos a fost plantată în moarte direct în inima lumii, în cel mai profund strat al universului, în acel moment, Hristos, în umanitatea Sa corporală, a devenit adevăratul fundament ontologic al unui nou plan al mântuirii care îmbrăţişa rasa umană". "Noi vedem că la moartea lui Hristos, lumea întreagă a intrat într-o primăvară cosmică ("Primăvara dulce", se spune în "Prohodul" Bisericii ortodoxe, n.n.), al cărui seceriş va fi refacerea universului nostru în noutatea şi strălucirea de la sfârşitul timpului". Astfel pentru fiecare din noi, moartea este o întâlnire cu Hristos realizată sub semnul esenţial al bazei lumii şi al dinamismului spiritual al omului; ea "este primul act al omului complet personal şi odată împlinită este centrul mai presus de toate care permite trezirea conştiinţei, libertatea, întâlnirea cu Dumnezeu, pentru decizia finală asupra destinului final al fiecăruia".

Aceasta face posibilă înţelegerea învierii de obşte. Dar trebuie observat că această putere de refacere a întregului cosmos material prin moarte, se datoreşte faptului că prin ea se ajunge nu la un fundament material al cosmosului, ci dincolo de el, prin spiritul penetrat de Dumnezeu, care rămâne totuşi într-o legătură cu fundamentul material al cosmosului. Totuşi această înţelegere a morţii expusă de Rahner şi mai ales cea a lui Boros nu ni se pare să corespundă cu totul înţelegerii creştine, sau mai precis ortodoxe, a morţii, deşi cuprinde unele elemente demne de reţinut. Din punct de vedere ortodox se pot face câteva obiecţii faţă de ea. Mai întâi, înţelegerea morţii ca împlinire a vieţii pământeşti are nevoie de unele completări şi nuanţări, ţinându-se seama că traiectoria vieţii pământeşti şi sfârşitul ei prezintă o mare varietate. Nu toţi ajung să se ia în stăpânire pe ei înşişi, ca persoane, în mod actual. Foarte mulţi oameni nu au posibilitatea să o facă aceasta nici măcar într-un moment fulgerător de supremă conştiinţă în faţa morţii, întrucât sunt surprinşi de moarte pe neaşteptate, sau după ce au intrat într-o neputinţă a conştiinţei de a mai gândi clar la ceea ce se petrece cu ei; sau chiar la o nepăsare totală faţă de ea prin necredinţa. De aceea scrierile duhovniceşti ne recomandă să fim totdeauna pregătiţi, adică realizaţi ca persoană, stăpâni pe noi înşine în orice moment al vieţii pământeşti, chiar dacă putem adânci mereu această stare. Dar nu toţi o fac.

Totuşi, mulţi creştini luptă cât de cât pentru a nu se lăsa luaţi în stăpânire de pasiunile plăcerii, sau de orgoliu, adică de uitarea de ei înşişi, sau luptă pentru a înainta într-o oarecare măsură spre o stăpânire de ei înşişi ca persoane. Dar aceasta este în acelaşi timp o anumită silinţă de a se preda pe ei lui Dumnezeu, ceea ce echivalează cu înaintarea într-o moarte faţă de păcat, faţă de pasiunile înrobitoare. Căci numai predându-se Lui, pentru o deplină comuniune cu El în libertate, se iau cu adevărat în stăpânire şi ei. Ceea ce spunem în plus faţă de Rahner e că luarea în stăpânire de sine a omului e însoţită pe de o parte de predarea sa lui Dumnezeu, pe de alta, de refuzul ascultării de pornirile păcătoase. Dar acestea sunt două aspecte ale unei morţi în sens bun. Omul moare atât prin faptul că se predă lui Dumnezeu, cât şi prin faptul că devine insensibil la ispitele păcatului. Iar aceasta o face omul în tot cursul vieţii pământeşti, fără să ajungă însă niciodată Ia deplinătatea predării sau la sfârşitul acestui efort. Cei ce-şi trăiesc viaţa pământească astfel, odată ajunşi în faţa morţii, în măsura în care sunt conştienţi, încoronează printr-un act de supremă hotărâre luarea lor în stăpânire de către ei înşişi: renunţarea la ei înşişi şi predarea totală lui Dumnezeu.

Dacă e aşa, slăbirea trupului spre sfârşitul vieţii şi neputinţa lui totală pe care o simt apropiindu-se, nu o mai trăiesc ca pe o stare care se opune acestei dispoziţii de predare totală a lor lui Dumnezeu, ci ca pe o stare care accentuează dispoziţia lor de predare lui Dumnezeu, care e totodată o luare în stăpânire totală a sa însuşi, ca persoană; ei îşi însuşesc, adică, starea de slăbiciune şi neputinţă totală a trupului, ca pe o întregire a dispoziţiei de predare a lor lui

Dumnezeu, de lăsare în voia Lui, de unire cu El, ca pe o eliberare a lor de pasiunile înrobitoare şi în primul rând de orgoliu, care pun o distanţă între ei şi Dumnezeu. Ei şi-o însuşesc benevol, ca pe o renunţare la o existenţă despărţită de Dumnezeu, ca pe un ajutor în trăirea lor deplină în unire cu Dumnezeu. În felul acesta, moartea ca despărţire a trupului de suflet şi ca descompunere a trupului acestuia îngroşat nu mai e nici ea trăită ca pedeapsă, cum zice Rahner, ci ca predare lui Dumnezeu, ca mijloc al unirii cu El, al intrării mai depline a omului în stăpânirea sa ca persoană, deşi ea îşi are originea în pedeapsa de la început. Ea rămâne şi ca amintire a păcatului pedepsit, dar şi ca mijloc de depăşire a ei ca pedeapsă.

Înţeleasă ca predare lui Dumnezeu, realizată mai mult sau mai puţin deplin în momentul final, dar mereu prezentă ca intenţie şi ca mişcare în viaţă, moartea se poate socoti predare completă a omului lui Dumnezeu în momentul morţii, chiar în creştinul luat de moarte pe neaşteptate, căci toată viaţa lui trăită ca o predare tot mai deplină lui Dumnezeu include în ea intenţia predării totale. Puterea trăirii vieţii ca predare în dezvoltare lui Dumnezeu o au creştinii din Hristos şi în Hristos, Care a trăit şi a murit într-o predare exemplară Tatălui Său, pentru unirea deplină a Sa ca om cu El. Un exemplu de imitare a lui Hristos din puterea Lui în această privinţă avem în tâlharul de la dreapta Celui răstignit, care, prin moarte, intră în rai cu Hristos, adică la unirea cu El în predarea Lui, Tatălui. Hristos a murit strigând: "Părinte, în mâinile Tale îmi dau duhul Meu" (Lc. 23, 46), după care "Şi-a dat duhul". Iar de moartea creştinilor se spune că "şi-au dat sufletul" în mâinile Domnului. Adormirea Maicii Domnului e reprezentată în iconografia Bisericii prin luarea sufletului ei în braţele lui Hristos, desigur nu fără actul de predare a ei. Cei mai mulţi dintre creştini mor în Hristos, în cursul unei vieţi de predare sau de moarte în dezvoltare lui Dumnezeu, ca să realizeze o predare completă, sau intrarea deplină în viaţă prin moartea de la sfârşit.

Iar această putere a Lui e primită în Tainele Bisericii. Prin Taine El Se sălăşluieşte în noi, ca Cel ce ne dă puterea să trăim cu El moartea faţă de păcat, moartea ca predare Iui Dumnezeu, într-o continuă dezvoltare, până la acceptarea morţii depline, ca despărţire a sufletului de trup. Moartea noastră în dezvoltare cu Hristos fiind o predare a noastră lui Dumnezeu, este totodată o viaţă spiritualizată a noastră în creştere, încât momentul morţii culminante, ca despărţire a sufletului de trup, coincide cu intrarea culminantă în plenitudinea vieţii. "Aşa şi voi, socotiţi-vă că sunteţi morţi păcatului, dar vii în Dumnezeu, în Hristos Iisus, Domnul vostru" (Rom. 10, 11). "Noi totdeauna purtăm în trup moartea lui Iisus, ca şi viaţa Lui să se arate în trupurile noastre" (2 Cor. 4, 10). "Chiar dacă omul nostru cel din afară se veştejeşte, cel din lăuntru se înnoieşte din zi în zi" (2 Cor. 4, 16).

Dacă prin Botez primim din Hristos putere pentru această moarte cu El, ca să fim totdeauna vii în El, iar această moarte-viaţă are o dezvoltare prin conlucrarea noastră, cuvintele patriarhului Atenagora, că în moarte actualizăm Botezul nostru, capătă un adânc înţeles. Moartea în care şi spre care înaintează creştinii care trăiesc în Hristos este o moarte cu Hristos şi de aceea este în acelaşi timp o înaintare în viaţă, căci Hristos în care înaintează ei este Hristos care, prin moartea cu El, ne duce la învierea cu El. "Existenţa spre moarte" (Sein zum Tode), care caracterizează, după Heidegger, existenţa omenească, este în Hristos în acelaşi timp existenţa spre plenitudinea vieţii (Sein zum Leben). în Hristos avem viaţa plenară a veacului viitor; de aceea avem în El şi moartea faţă de viaţa ştirbită şi coruptibilă a veacului acestuia. Înaintarea în şi spre acea viaţă e una cu înaintarea în şi spre moarte, sau viaţa aceea e îmbinată cu moartea, nu pentru ca moartea să o diminueze, ci ca să curețe drumul spre ea.

Taina Mirungerii ne dă puterea să conlucrăm pentru înaintarea în această moarte cu Hristos, care e înaintare în viata cu El; Pocăinţa ne restabileşte în ea. Taina Euharistiei ni-L dă pe Hristos care acceptă, ca subiect sălăşluit în subiectul nostru, moartea noastră prin care ne trece la înviere. Taina Nunţii ne dă şi ea puterea să renunţăm la viaţa aparentă a egoismului şi să trăim viaţa de iubire a predării împreună cu un altul lui Dumnezeu, care e iubire de El. Pentru suportarea durerilor cu răbdare, într-o dispoziţie de predare lui Dumnezeu, ca să primim şi viaţa duhovnicească plenară de la El, ni se dă şi harul Maslului. Dar dacă slăbirea trupului, prin care înaintăm spre moarte, nu mai e ceva contrar întăririi noastre în Duh şi

dispoziţiei noastre de predare lui Dumnezeu, moartea nu mai apare, când se apropie, ca acoperământ al intrării la Dumnezeu pentru cei ce au progresat mult în viaţa de credinţă şi de fapte după voia Lui. Trupul slăbit la maximum devine un transparent al vieţii depline ce aşteaptă pe credincioşi în Hristos. Astfel, sfinţii şi unii creştini îmbunătăţiţi primesc de la Dumnezeu anunţul datei exacte a morţii lor cu câteva zile înainte de sfârşitul lor şi, înaintea acestui sfârşit, în preajma patului lor văd îngerii. Expresia: "Fericită este moartea cuvioşilor", se referă la o stare care are loc chiar în momentul ieşirii sufletului.

Desigur, înainte de ieşirea sufletului cunoaşterea vieţii de după moarte nu e o cunoaştere deplină a ei; e o cunoaştere sub oarecare văl. Dacă moartea e o punte între ţărmurile vieţii acesteia şi ale celei viitoare, ea rămâne un mister în capătul în care sfârşeşte. Noi ştim formal că ajungem "acolo", dar cum este acel acolo nu ştim, afară de oarecare licărire a lui prin vălul vieţii noastre în trup, care începe să se sfâşie, sau a devenit din ce în ce mai diafan pentru sfinţi şi pentru creştinii îmbunătăţiţi. Moartea şi-a schimbat în Hristos nu numai rostul în ea însăşi, ci şi în experienţa celor ce o trăiesc, descoperindu-se ca poartă spre viaţă. Ea a devenit nu numai poarta necesară spre viaţa deplină, ci şi o putere a celor ce se află în Hristos, în cursul întregii vieţi pământeşti, putere prin care dobândesc viaţa deplină în Hristos. "Omul trebuie să gândească la moarte nu numai pentru că viaţa lui este viaţă spre moarte (Sein zum Tode), ci şi pentru că moartea este un mister al lui Hristos-Domnul. De când Hristos a murit pentru mântuirea lumii, de când viaţa lui Dumnezeu şi slava Lui au venit definitiv în lume prin moartea Celui răstignit, nu există un eveniment mai decisiv în lume ca această moarte. Tot ce se întâmplă în lume, trăit în afară de legătura cu ea, este trecător şi neimportant. Dar dacă ne este dat harul să murim împreună cu El, atunci întâmplarea zilnică şi banală pe care o numim moartea omului şi spre care e dus fiecare este ridicată între tainele lui Dumnezeul".

Dar nu pentru toţi oamenii moartea are acest rost pozitiv. Ea rămâne pentru unii un eveniment de spaimă, din care ei caută să scape prin uitare, sau prin efor-tul de a crea în ei o stare de indiferenţă. Ea rămâne însă ceea ce a fost de la început, o pedeapsă pentru păcat. Iar foarte mulţi oscilează între aşteptarea morţii cu speranţă sau cu teamă, întrucât nu se hotărăsc total pentru o viaţă după voia lui Dumnezeu, lipsită de ambiguităţile care slăbesc spiritul sau caracterul lor de persoană în Hristos, ca să câştige o nădejde mai fermă că prin moarte vor trece la viaţa deplină cu El, cum o avea Sfântul Apostol Pavel (Filip. 1, 21). Pentru aceştia ea nu şi-a schimbat încă cu totul rostul de pedeapsă pentru păcat, în rostul de trecere la viaţa deplină în Dumnezeu, pe care l-au dobândit cei ce vieţuiesc în Hristos.

La întrebarea de ce unii sfârşesc într-o nepăsare, mai putându-li-se da încă vreme să iasă din ea, iar alţii sfârşesc înainte de a fi dus la o orientare limpede modul vieţii lor încă foarte oscilant, sau de ce unii mor în vârsta copilăriei înainte de a-şi fi precizat direcţia modului lor de vieţuire spre Dumnezeu sau în afară de El, poate că răspunsul stă în faptul că Dumnezeu vede în aşezarea mai adâncă a sufletului lor că cele două categorii dintâi nu vor câştiga o fixitate din care nu vor mai putea ieşi; iar la prunci cunoaşte direcţia spre care s-ar mişca atunci când ajung la capacitatea deciziei personale. Dintre ceilalţi unii sunt lăsaţi să actualizeze binele de care sunt capabili în viaţa aceasta, pentru a lua cununa cea mai frumoasă pentru eforturile lor şi pentru a fi şi altora de model, iar alţii, deşi aflaţi pe un drum bun, sunt luaţi înainte de a fi terminat acest drum, pentru că sunt cunoscuţi până unde îl vor duce sau că nu-1 vor duce mai departe.

Sfârşitul fiecăruia vine atunci când e potrivit fiecăruia, fiecare, cu excepţia pruncilor, lucrând cât timp i s-a dat pentru a preciza într-un fel sau altul modul vieţuirii lui, fie ca un mod care poate progresa foarte mult în bine, fie într-un mod în care nu poate progresa prea mult, fie într-un mod în care nu poate progresa decât în rău, sau care rămâne într-o definitivă stare de nedeterminare. Adică moartea finală vine la unii fără să fi avut timp să înainteze spre ea printr-o "moarte" treptată, pentru că se cunoştea că nu vor face uz de ea; iar la alţii, la sfârşitul unei lungi exercitări în ea, sau al unui îndelungat refuz al ei. Şi la toţi moartea finală stă într-o corespondenţă cu exercitarea sau cu refuzul de exercitare a lor într-o moarte de

bunăvoie în cursul vieții. Cei ce au refuzat-o pe aceasta, mor fără să vrea spre veşnica moarte a lor; ceilalți mor fără teamă, spre veşnica lor viață.

Se poate spune că în general sunt două feluri de morți: moartea care vine ca o supremă slăbire a ființei în spirit şi ca o descompunere a trupului, trăită ca un fapt pur negativ de pe urma pornirilor spre rău şi a orgoliului care desparte de Dumnezeu, şi moartea ca predare benevolă lui Dumnezeu, şi deci ca o unire cu El, venită de pe urma exercitării în moartea față de pornirile spre rău şi fată de tendința unei vieți străine de Dumnezeu. Socotind că unirea cu Dumnezeu se trăieşte ca predarea benevolă a omului lui Dumnezeu prin moarte, accentuăm că această unire nu anulează persoana omului, căci predarea este un act voluntar personal. Unirea veşnică cu Dumnezeu are mereu în sine actul de predare al omului, sau de moarte tainică cu Hristos, pentru ca în unirea sa cu Dumnezeu să se mențină veşnic ca persoană şi în predarea totală, mereu unirea deplină.

Karl Rahner se apropie întrucâtva de această interpretare a morții cu Hristos, ca forța desăvârşitoare a omului, pregătită de o moarte cu Hristos în cursul întregii vieți pământeşti. El o face aceasta, declarând că teoria scolastică a jertfei Iui Hristos ca satisfacție juridică adusă lui Dumnezeu pentru păcatul strămoşesc este insuficientă. Căci în acest caz mântuirea noastră nu s-ar înțelege ca împlinire a noastră. Dar Rahner nu merge în înțelegerea morții până la interpretarea ei ca predare totală lui Dumnezeu, predare pregătită printr-o moarte treptată față de păcat în cursul vieții pământeşti. El vede valoarea morții numai în ascultare. In acest sens Hristos moare în cursul întregii Sale vieți pământeşti, sau îşi pregăteşte moartea finală printr-o moarte în dezvoltare. Dar prin aceasta Rahner rămâne numai la jumătatea drumului între teoria juridică a satisfacției şi cea care vede în moarte un mijloc de unire cu Dumnezeu şi deci de intrare în viață, de unire cu Hristos ca om, a celor ce mor cu El. înțelegerea morții propusă de el lasă fără răspuns acea întrebare căreia el consideră că nu-i răspunde nici teoria satisfacției: de ce a trebuit ca ascultarea lui Hristos față de Tatăl să se manifeste anume în acceptarea morții? Fapta ascultării evocă tot numai o relație juridică exterioară. Ea încă nu implică o unire cu Dumnezeu, pentru care e necesară renunțarea totală a creaturii la existența autonomă. Numai predarea totală lui Dumnezeu a omului e şi ascultare, şi unire; sau e ascultare care, având drept conținut predarea, realizează unirea. Această ascultare ne-o cere Dumnezeu, pentru că El vrea ca noi să ne unim cu El. Căci numai în unirea cu El stă mântuirea creaturii. Unirea nu vine ca o răsplată pentru ascultare; ci chiar în conținutul ascultării, înțeleasă ca predare, se implică unirea. Iar unirea ca consimțită de Dumnezeu e şi iubirea Lui față de noi; la fel, predarea din partea noastră este şi ea iubire, cum nu e ascultarea fără predare, care poate să aibă motorul în frică. Dumnezeu nu găseşte o mulțumire în ascultarea noastră din frică, ci în ascultarea unită cu iubirea, care se manifestă în predare. Iar mântuirea de care ne face parte nu e numai o eliberare a noastră de moarte, pe urma satisfacției ce I-o dăm prin ascultarea de El ca aflător în fața noastră şi-I restabilim astfel onoarea jignită, ci răspunsul la voința noastră de unire cu El, care e unirea Lui de fapt cu noi, purtată de asemenea de iubire. Karl Rahner socoteşte că moartea a fost necesară pentru mântuire, numai pentru că în moarte ascultarea lui Hristos a mers până la capăt, iar noi trebuie să facem la fel. El pretinde că aşa înțelege moartea Sfânta Scriptură. Dar Sfântul Pavel vede în moarte prilejul de a ne uni deplin cu Hristos (Filip. 1, 23). Şi tot aşa o vedeau martirii. Astfel, ultimul resort al vieții cu Hristos, care e totodată o moarte cu El, deci şi ultimul resort al morții finale şi al tinderii spre viața veşnică, este iubirea. Din iubirea de Dumnezeu acceptă omul toată asceza sa, care sfârşeşte în moarte. Din iubirea de Dumnezeu-Tatăl, dar şi de om, a primit Fiul lui Dumnezeu moartea ca om, pentru ca noi să putem muri cu El la fel din iubire fată de Dumnezeu.

Pentru iubire, moartea nu mai e un văl impenetrabil aşezat peste viața de dincolo de ea; căci în iubire avem această viată încă de aici. În iubirea Sa față de Tatăl, care a întrecut iubirea oricărui om, moartea n-a fost pentru Hristos un văl care să acopere viața Lui de după moarte tot aşa de mult, cum pretinde Rahner, că o acoperă pentru noi. A fost dureroasă şi la El despărțirea sufletului de trup şi în această durere s-a manifestat o reținere a puterii

dumnezeieşti de a o copleşi; dar ea nu acoperea viaţa de după înviere până a-L face pe Iisus să Se îndoiască de ea, cum se întâmplă la cei ce nu cred ferm. Căci El a spus tâlharului de-a dreapta: "Astăzi vei fi cu Mine în rai". Numai în sensul reţinerii Tatălui, de a copleşi prin puterea dumnezeiască durerile morţii Fiului ca om, pot fi interpretate cuvintele lui Iisus: "Dumnezeule, Dumnezeule, pentru ce M-ai părăsit?". Tatăl rămâne pentru Hristos o realitate nu numai sigură, ci şi simţită, chiar în această reţinere a Lui de la copleşirea morţii prin puterea dumnezeiască. Acest strigăt îşi are şi el iconomia lui. Prin acest strigăt Iisus ne arată că din dorinţa de a Se uni ca om deplin cu Tatăl, acceptă şi durerile morţii, ca şi noi să învăţăm să acceptăm, din această dorinţă, deci din iubire faţă de Hristos, aceste dureri.
De multe ori durerile din timpul vieţii nu sunt mai mici decât cele ale morţii. Dar şi pe cele ale vieţii trebuie să le suportăm din iubire faţă de Dumnezeu.

B Nemurirea sufletului

În teologia mai veche învăţătura despre nemurirea sufletului era întemeiată pe ideea despre indestructibila lui substanţă spirituală, simplă. Dar dacă învăţătura aceasta e o învăţătură a credinţei, şi nu a filosoflei, nemurirea sufletului trebuie întemeiată pe credinţa că Dumnezeu ţine ca sufletul să fie nemuritor. Deci ea nu se întemeiază pe o indestructibilitate pe care ar avea-o sufletul în sine, chiar tară voia lui Dumnezeu. Dacă sufletul are o indestructibilitate, ea îşi are cauza în voinţa lui Dumnezeu, cea creatoare şi conservatoare, care vrea ca persoana umană să fie, prin suflet, în mod neîntrerupt dependentă de El. Dumnezeu a înzestrat sufletul cu memoria faptelor sale, cu conştiinţa despre sine, pentru ca el să regrete neîntrerupt faptele contrare lui Dumnezeu, pentru ca să ştie neîntrerupt de dependenţa lui de Dumnezeu, să laude şi să iubească neîntrerupt pe Dumnezeu. Pentru aceste motive a înzestrat Dumnezeu de la început sufletul cu harul Său, iar după întruparea Fiului Său ca om şi după învierea Lui, însuşi Acesta S-a sălăşluit în om, sau 1-a îmbrăcat pe om în Sine prin Botez. De aceea un temei important pentru nemurirea sufletului celor credincioşi este faptul că Hristos S-a sălăşluit în ei, sau că Fiul lui Dumnezeu care S-a făcut om pentru vecie a devenit casă şi haină a lor. Cum ar putea acest sălaş al lui Hristos să fie nimicit odată cu moartea? Cum s-ar putea ca Hristos, haină şi sălaş al sufletului, să rămână lipsit de un sălaş sau de un locuitor al Lui? "Căci ştim că de se va desface locuinţa noastră pământească, în cortul acesta, avem în ceruri zidire de la Dumnezeu, casă veşnică, nefăcută de mână. De aceea suspinăm în acest trup, dorind să ne îmbrăcăm întru locuinţa noastră cea din cer, dacă vom fi înveşmântaţi, dar nu goi" (2 Cor. 5, 1-2). Deci sufletul a fost creat pentru viaţa veşnică, pentru ca să poată locui în locuinţa de lumină care este Hristos, sau pentru ca Hristos să locuiască în el. Dar chiar dacă el rămâne gol de Hristos, el tot există în veci, ca să ştie pentru ce mare vrednicie a fost zidit şi să rămână veşnic într-un regret pentru lipsirea de ea, deci să rămân într-o suferinţă veşnică pentru despărţirea de Dumnezeu, în Care se afla, sau Care Se afla în el.

Unii dintre teologii protestanţi mai noi susţin că după moarte şi înainte de învierea cea de obşte nu mai există o viaţă a sufletului, că sufletul se distruge împreună cu trupul, sau se scufundă în nefiinţă, din care va fi chemat Dumnezeu, tot ca un fel de predare a noastră Lui. Cum zice Sfântul Apostol Pavel: "Nici moartea, nici viaţa (în plăceri, sau viaţa pe care nu o putem suporta)... să nu ne despartă de dragostea lui Dumnezeu, cea întru Hristos". Teza distragerii sufletului prin moarte o susţine C. Stange (în scrierile: Das Ende aller Dinge, Unsterblichkeit, Christliche und philosophische Weltanschauung), Paul Althaus (Die letzten Dinge, ed. 4, Gütersloh, 1933, Grundriss der Dogmatik, Erlangen, 1936) şi Rudolf Otto (Aufsätze das Numinöise betreffend, 1923). El afirmă de asemenea că omul întreg moare, dar disting între moarte şi inexistenţă. "Prin moarte, zice Otto, sufletul nu se scufundă în nonexistenţă, ci în moarte, adică în încetarea funcţiunilor lui vitale". Iar Althaus spune că moartea se deosebeşte de non-existenţă prin faptul că Dumnezeu va aduce prin înviere iarăşi la existenţă şi pe morţi, nu însă şi ceea ce nu există. Adică Dumnezeu îi ţine în preocuparea Sa

pe cei morţi pentru a-i învia cândva. încolo ei de fapt au încetat să mai existe. Starea de moarte nu e ca o stare de somn. (Die letzten Dinge, p. 139 urm.).

Această teorie e ultima concluzie a opiniei lui Luther despre somnul în care cad sufletele după moarte, cu excepţia unora, aşteptând judecata din urmă. De la Luther au luat aceste secte şi aceşti teologi ideea că omul nu mai poate avea o viaţă numai prin suflet fără trup. Dar în general, atât luteranismul, cât şi calvinismul au păstrat convingerea general creştină că moartea e numai o despărţire a sufletului de trup, că sufletul continuă să existe şi după moarte. Sfânta Scriptură afirmă însă categoric existenţa şi lucrarea sufletului după moarte. Amintim de locul din Epistola a Il-a către Corinteni (5, 6-8): "Noi avem buna încredere şi suntem bucuroşi să nu locuim în trup, ci să ne sălăşluim la Domnul". Apoi de cea către Filipeni (1, 22). Mai amintim de Ecclesiast (12, 7): "Şi pulberea să se întoarcă în pământ, cum a fost, iar sufletul să se întoarcă la Dumnezeu care 1-a dat". Apoi, de pilda bogatului şi săracului Lazăr, în care se vede că aceştia vieţuiesc şi după moarte şi înainte de învierea cea de obşte a trupurilor, deci vieţuiesc cu sufletul (Lc. 16, 19 şi urm.). In sfârşit, de multe locuri din Apocalipsă (4, 10-11; 5, 8-14 etc.) unde se vorbeşte de cei 24 de bătrâni, care se închină Mielului; sau unde se vorbeşte de marea mulţime ce stă în faţa tronului Mielului (7, 9, 1-14); sau unde se vorbeşte de cei ce locuiesc în cer (13, 6; 14, 3; 1.4, 13; 15, 2 etc). Apoi de "sufletele celor junghiaţi pentru cuvântul Iui Dumnezeu, ce stau sub jertfelnicul din cer" (Apoc. 6, 9). Deşi Althaus, unul din reprezentanţii protestanţi ai teoriei distrugerii integrale a omului prin moarte până la judecata universală, susţine că moartea trebuie înţeleasă după toate trei aspectele ei: ca relaţie de creaţie, de mânie şi de graţie cu Dumnezeu20, teoria aceasta (ca şi cea despre somnul sufletelor până la judecata de apoi) reţine din moarte numai aspectul de pedeapsă al ei, nu şi pe cel de trecere ontologică a făpturii la Dumnezeu şi pe cel graţial, adică de scăpare de urmările păcatului. In teoria aceasta se prelungeşte doctrina protestantă despre ruinarea completă a omului prin cădere şi cea despre justificare sau mântuirea juridică. Dacă omul rămâne întreg o ruină morală în tot cursul vieţii pământeşti, nu se poate alege din el un sâmbure personal-spiritual care să fie menţinut, ci omul întreg trebuie distrus, fiind la fel de infectat de păcat.

În concepţia ortodoxă, în care mintea şi inima omului devin încă în viaţa pământească tron şi sălaş al lui Dumnezeu, sau scânteiază ca vârful muntelui Sinai de lumina dumnezeiască, nu poate fi vorba de o asemenea distrugere. Nu vedem motivul pentru care Dumnezeu S-ar lipsi o vreme atât de îndelungată de acest tron al Său, de relaţia iubitoare cu omul credincios sau cum ar răbda Dumnezeu să fie distrus, sau să stea într-un somn atât de îndelungat, omul îndumnezeit. Moartea, cum spun oamenii înduhovniciţi, nu poate ajunge până la spiritul care s-a luminat încă de aici de razele veşniciei. Doctrina ortodoxă despre păstrarea lor decurge însă din valoarea iubirii fată de Dumnezeu, al cărei subiect este omul credincios. Dostoievsky spune prin eroul său Ştefan Trofimovici: "Nemurirea mea este necesară pentru acest singur motiv, că Dumnezeu nu va vrea să fie nedrept să stingă pentru totdeauna flacăra iubirii care s-a aprins în inima mea pentru El. Ce e mai preţios ca iubirea? Iubirea e mai presus de existenţă, iubirea este încoronarea ei. Atunci cum s-ar putea ca existenţa să nu-i fie supusă? Dacă eu am iubit pe Dumnezeu, dacă m-am bucurat de iubirea mea, se poate ca El să mă stingă pe mine şi iubirea mea şi să ne readucă la neant? Dacă Dumnezeu există, eu sunt nemuritor.

Concluzia unor teologi protestanţi despre distrugerea sufletelor prin moarte, decurge din doctrina protestantă despre nesălăşluirea lui Hristos în cei credincioşi în cursul vieţii pământeşti. Althaus spune că credinţa în nemurirea sufletului ia morţii caracterul de judecată a lui Dumnezeu22. Dar nu i-1 ia total, pentru că pe la judecată tot trece şi spiritul celui drept; numai dacă se constată străluminarea lui de către Dumnezeu, se duce la fericire. Şi în afară de aceasta, omul pământesc e pedepsit totuşi prin moarte.

Althaus argumentează teoria despre distrugerea întregului om prin moarte, cu teoria frecventă azi că omul nu are suflet indestructibil, deosebit de trup, că are o constituţie monista şi cu afirmarea că omul trebuie să-şi dea seama că viaţa viitoare se datoreşte nu naturii sufletului

indestructibil, ci unui act de atotputernicie şi de milă dumnezeiască; deci omul trebuie să fie distrus complet, ca să vadă cum singur Dumnezeu îi dă din nou viaţă. El crede de asemenea că numai această teorie face din moarte un eveniment serios, aşa cum se înfăţişează de fapt conştiinţei omului, un eveniment ce nu-şi micşorează importanţa prin continuarea vieţii cu sufletul.

La primul argument răspundem că nu putem construi o învăţătură de credinţă pe o teorie filosofică, când Sfânta Scriptură şi cerinţa omului religios ne spun contrariul. La celelalte două răspundem întâi că omul păstrează conştiinţa dependenţei sale de Dumnezeu şi a seriozităţii morţii şi fără să admită că va fi distrus prin moarte. El trăieşte moartea ca pe o clipă de scufundare în nimic, deci vede posibilitatea pentru Dumnezeu ca să-l distrugă de tot, iar dacă n-o face, aceasta se datoreşte milei Lui. In al doilea rând, că omul simte că felul vieţii ce o primeşte după moarte depinde cu totul de Dumnezeu. Dreptul simte că viaţa lui veşnică îi vine din Dumnezeu, iar păcătosul îşi dă seama că golul de viaţă din el se datoreşte depărtării lui de Dumnezeu. Dacă omul nu continuă să existe, unde e subiectul care să trăiască veşnic dependenţa de Dumnezeu? În al treilea rând, omul trăieşte această dependenţă de Dumnezeu prin faptul că viaţa de după moarte e cu totul alta decât cea de aici.

Desigur, într-un anumit sens, omul rămâne ca o bază spirituală sau personală indestructibilă chiar şi în păcătoşi. Deosebirea e numai că factorul spiritual din omul credincios, după ce şi-a întărit şi dezvoltat aici funcţiunile Iui în contact cu lumea spirituală, va primi în viaţa viitoare o împlinire neînchipuit de bogată. In cel păcătos însă, el va duce cu sine o stare atrofiată, perversă, care nu va fi nici ea lipsită de o agitaţie, de o experienţă, de o varietate. Va fi pe de o parte neputincios şi golit de toate pseudo-val orile în care a crezut aici. Dar în chinul pentru această pierdere, va fi totuşi o experienţă umană. El rămâne într-un fel în relaţie cu Dumnezeu, fie ea şi numai negativă. Astfel dreptul va fi suprarecompensat de pierderea vieţii psihic-biologice prin prisosirea vieţii spirituale, pe când păcătosul, pustiit de viaţa psihic-biologică, nu va primi nimic în schimb, dar va păstra o conştiinţă chinuită totuşi de această pustiire, nu cu totul stinsă25.

La cel drept, dispariţia trupului şi a învelişului impus de el vieţii spirituale va elibera deplin conţinuturile bogate şi funcţiile adânci ale spiritului, va aduce în actualitate toate amintirile şi va limpezi vederea spirituală şi va îmbogăţi spiritul cu cunoaşterea unor mai largi şi mai adânci dimensiuni ale realităţii, cu dimensiunile ei transcendente, fundamentale.

Dar dacă omul nu şi-a exercitat în viaţa pământească toate funcţiile spiritului, pierderea vieţii empirice nu-i va fi recompensată de o revelare a vieţii spirituale. Spiritul lui închircit, dezbrăcat de învelişul vieţii fenomenale, nu va fi în stare să se avânte spre lumea spirituală. Din tot ce a lucrat aici nu se va alege cu nimic altceva decât cu un regret, care nu poate repara nimic, că nu a întărit în sine funcţiile spiritului incoruptibil. Moartea arde în el totul, ca un foc, fără să apară nimic pe locul pârjolului (1 Cor. 3, 1-5). Acela va avea o existenţă goală de orice conţinut vrednic de atenţie şi incapabil de a-şi forma sau primi un astfel de conţinut. Deci moartea e trecerea la un plus de viaţă nu pentru simpla eliberare a spiritului de trup, ci pentru faptul că e intrare într-o comuniune mai deplină cu Hristos pentru cel ce a cultivat de aici această comuniune. De aceea pentru cel ce nu a cultivat-o, ea e trecere la o neputinţă de a mai menţine prin trup o oarecare legătură cu lumea, cu ceilalţi. Dar existenţa conştientă este şi ea ceva pozitiv. Frământarea celui din chinuri are şi ea o valoare, indicând pe om ca persoană, sau ca individ conştient.

În orice caz şi pentru unul şi pentru altul, viaţa de dincolo va fi cu totul alta, încât se poate spune că ei au pierdut forma de viaţa de aici, că aceasta a suferit o catastrofa. Dar catastrofa nu trebuie să dureze milenii, nici să se întindă la ultima ei bază personală, pentru ca omul să primească o nouă existenţă după moarte. De aceea moartea rămâne totuşi un eveniment înfricoşat. Tăria dreptului se arată tocmai în faptul că primeşte să treacă cu bărbăţie prin acest moment înfricoşat. Pe de altă parte, din cele spuse mai sus se vede că ceea ce se ridică din moarte e persoana integrală a omului; a celui drept, incomparabil mai lucidă, mai bogată, iar a celui păcătos, sărăcită, golită. În acest sens putem spune şi noi că nemurirea nu se

bazează pe indestructibilitatea sufletului privit ca substanță, ci a persoanei, adică a sufletului ca bază a persoanei umane, adică pe indestructibilitatea relației dintre Dumnezeu şi om ca persoane, dat fiind că persoana e factor al acestei relații. Căci relația între Dumnezeu şi om îşi arată mai mult importanța dacă omul nu e distrus pentru o oarecare vreme, ci menținut neîntrerupt, dar trecut îndată după moarte prin judecată, şi răsplătit sau pedepsit cu un nou fel de viață, după cum a trăit pe pământ. Dacă Dumnezeu 1-a făcut pe om persoană, ca partener de relație, 1-a făcut pentru o relație veşnică şi neîntreruptă.

Numai obiectele se dezagregă. Persoanele rămân indestructibile, ca entități unice, originale, dar, în acelaşi timp, ca surse de necontenită noutate în atitudinile şi revelațiile voii lor. O persoană n-o putem uita, fie că ne-a făcut bine, fie că ne-a făcut rău. Şi în ambele cazuri vrem să dureze în veci, fie pentru a se căi de răul ce ni 1-a făcut, fie pentru a ne bucura continuu de dragostea ei. Dar ceea ce la noi e numai o voință irealizabilă, la Dumnezeu e realitate. Pentru El, de fapt, nici o persoană cu care a stat în relație nu mai încetează de a exista. Dumnezeu, când 1-a făcut pe om ca persoană, i-a dat o însemnătate de partener neîncetat al Său, 1-a făcut pentru o relație neîntreruptă cu Sine. Aceasta se vede şi din unicitatea persoanei. Nici o persoană nu poate fi înlocuită cu alta; nu poate fi înlocuită în ceea ce poate da ea. De pierderea ei nu suferă propriu-zis ea însăşi, ci celelalte. Prin moartea unei persoane se ia şi celorlalte putința unei relații de neînlocuit. La fel pentru Dumnezeu, fiecare dispărut de tot ar însemna o relație de neînlocuit. Se împacă Dumnezeu cu lipsa unor relații de neînlocuit, după ce El le-a voit? Rabdă iubirea Lui dispariția persoanelor spre care se îndrepta ea? Dacă o rabdă aceasta, de ce le-ar mai învia? Teoriile despre distrugerea întregului om prin moarte ascund cunoscuta neînțelegere a protestantismului privitor la valoarea persoanei umane, cunoscuta afirmare a exclusivei realități a lui Dumnezeu în fața nimicniciei omeneşti. De valoarea unică a persoanei omeneşti pentru Dumnezeu ține permanenta şi neîntrerupta existență a ei. Dacă iubirea lui Dumnezeu e neîntreruptă, neîntreruptă trebuie să fie şi existența persoanelor cărora le-o arată. Şi neîntreruperea iubirii lui Dumnezeu ține de desăvârşirea ei. Noi putem uita, pentru că nu iubim în chip desăvârşit. Dar Dumnezeu nu uită, pentru că iubeşte desăvârşit.

O încetare a existenței sufletelor între moarte şi judecata universală ar însemna o întrerupere e relației între Dumnezeu şi aceste persoane. Dar nu ne putem închipui că Dumnezeu mai întrerupe relația Sa cu vreo persoană, odată ce a adus-o la existență. Căci altfel pentru ce a adus-o la existență? Iar omul de asemenea trebuie să aibă conştiința că Dumnezeu nu a întrerupt şi nu va întrerupe niciodată relația cu el, că el nu este un accident pentru Dumnezeu, ci are o valoare permanentă. în zadar încearcă aderenții teoriei distrugerii sufletelor să susțină că Dumnezeu îi ține şi pe morți în legătură cu Sine prin amintirea ce le-o poartă şi prin hotărârea de a-i învia.28 O amintire despre cineva care a fost sau va fi e împreunată cu sentimentul dureros că-ți lipseşte, şi acest sentiment îl suportă de nevoie cel ce n-are puterea să mențină în viață pe cel iubit. Dar Dumnezeu nu e lipsit de această putere. Dacă Dumnezeu nu mai poate uita pe cel cu care a fost în relație, El poate să-1 şi țină pe acela în existență, pentru ca amintirea să nu fie împreunată la El cu sentimentul că acela îi lipseşte.

Dumnezeu vrea să arate şi prin aceasta că iubirea Lui rămâne în veci, chiar şi față de cei ce nu vor răspunde în veci iubirii Lui. Altfel ar părea de neînțeles faptul că şi ei vor fi înviați. Orice persoană este o realitate unică, un semn unic al imaginației creatoare a lui Dumnezeu şi rămâne ca o mărturie unică a ei, ca o formă unică a revelației Lui. Dumnezeu nu poate uita în veci nici o persoană şi dacă nu o poate uita, o şi menține în existență. Sau dacă o poate uita pentru o vreme, o poate uita pentru veci. Teza distrugerii unor persoane pentru o vreme duce la putința distrugerii lor pentru veci, iar aceasta goleşte de seriozitate creația, întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om, învierea şi tot planul mântuirii. în Hristos-omul, Dumnezeu a reintrat în relație intimă virtuală cu toți oamenii, chiar dacă subiectiv unii din ei nu ştiu de această relație. Dumnezeu a afirmat, prin fața omenească ce a dat-o Fiului Său, valoarea veşnică a tuturor fețelor omeneşti. Fără să se anuleze libertatea oamenilor ca persoane, căci aceasta i-ar face de asemenea neoameni, ei rămân toți într-o legătură variată cu

Hristos. În Hristos, Dumnezeu Şi-a legat existența Sa, de omenire. Sau viceversa. Interesul acesta al lui Dumnezeu pentru persoana umană ca atare nu ar fi însă deplin dacă ar distruge persoanele umane care nu au împlinit voia Lui. Sfântul loan Damaschin a spus că şi existența demonilor ca existență produsă de Dumnezeu e un bine29. Dumnezeu vrea să arate că poate tolera chiar şi existența persoanelor care uzează de libertatea lor într-un mod neplăcut Lui. Contrarul ar însemna o renegare a importanței libertății date de El. Dar Dumnezeu nu-Şi reneagă acest dar important dat omului. El nu leagă acest dar de anumite condiții. La urma urmelor, şi aceste ființe mărturisesc despre dependența lor față de Dumnezeu; şi ele sunt într-un dialog cu Dumnezeu, chiar dacă răspund negativ la chemarea Lui. Dumnezeu nu Se simte periclitat nici de existența oarecum autonomă a unor ființe alături de El.

TTDE, 195-202: XII. LUMEA CARE VA SĂ VINĂ ESHATOLOGIA[5]

1. „ Cu alte cuvinte, trei piedici stau în calea omului spre Dumnezeu: firea, păcatul şi moartea. De toate aceste trei piedici Domnul îi dă omului putere să se elibereze, ba, încă, chiar să se şi unească cu Sine, după ce le-a înlăturat pe toate, una după alta; pe cea a firii, prin întrupare, pe a păcatului, prin Răstignire, iar zidul cel din urmă, al morții celei tiranice - din care a ridicat toată firea — prin înviere. Iată pentru ce zicea, Sfanțul Pavel că «duşmanul cel din urmă care va fi biruit e moartea». Şi doar nu i-arfi spus duşman (I Cor. 15, 26) dacă nu ar fi o piedică pentru viața cea adevărată, căci moştenitorii Dumnezeului celui fără de moarte trebuie să fie liberi de orice stricăciune «căci nestricăciunea n-o poate moşteni stricăciunea», după cum stă scris. Iar după învierea cea de obşte, a căreia pricină este chiar Mântuitorul, privirea «prin oglindă» va fi lăsată la o parte ca şi «ghicitura», iar «cei curați cu inima vor vedea pe Dumnezeu», față către față" (I Cor. 13, 12) (N. Cabasila, Viața în Hristos, III, 2).
2. Moartea corporală (I Tes. 4, 13-14), „ceasul de pe urmă "„.plecarea " este o realitate naturală, iminentă şi implacabilă: „ Căci ce este viața noastră?... Abur sunteți, care se arată o clipă, apoi piere" (Lc. 4, 14). Continuitatea între viața trupească şi viața veacului ce va să vină (I Tim. 4, 8) este întreruptă de moartea fizică, biologică sau „adormirea", adică întoarcerea trupului în pământul din care a fost creat şi a sufletului „ în latura celor vii şi locaşurile drepților şi sfinților ". Moartea este generală, ea vine la fel şi pentru cel drept şi pentru cel păcătos, căci „pământ eşti şi în pământ te vei întoarce" (Fac. 3, 19). Adusu-mi-am aminte de proorocul care strigă: eu sunt pământ şi cenuşă; şi, iarăşi, m-am uitat în mormânt şi am văzut oase goale şi am zis: Oare, cine este împăratul sau ostaşul, bogatul sau săracul, dreptul sau păcătosul? ".

Străină este taina morții: „Plâng şi mă tânguiesc, când gândesc la moarte şi văd zăcând în mormânt frumusețea noastră zidită după chipul lui Dumnezeu: desfigurată, fără mărire şi fără chip. Ce taină este aceasta, ce s-a întâmplat cu noi? De ce ne-am dat stricăciunii? De ce ne-am înjugat cu moartea? De ce am călcat poruncile lui Dumnezeu? De ce, lăsând hrana vieții, am mâncat mâncare amară şi aducătoare de moarte? Cum ne-am înşelat, lipsindu-ne de viața cea dumnezeiască? " (Slujba înmormântării).
Pentru credință, moartea „a intrat în lume" din cauza păcatului omului şi este „platapăcatului" (Rom. 6, 23; Fac. 2, 17; 3, 3; 3, 19), nefiind nici creația lui Dumnezeu, nici co-naturală ființei create. înțelepciunea afirmă cu tărie aceasta: „Dumnezeu n-a făcut moartea şi nu Se bucură de pieirea celor vii. El a zidit toate lucrurile spre viață şi făpturile lumii sunt izbăvite; întru ele nu este sămânță de pieire şi moartea nu are putere asupra pământului" (1, 13-14). „Dumnezeu l-a zidit pe om spre nestri-căciune şi l-a făcut după chipul ființei Sale. Iar prin pizma diavolului moartea a intrat în lume şi cei care sunt de partea lui vor ajunge s-o cunoască" (2, 23-24). în moarte, ca şi în viață, toți oamenii sunt urmaşii lui Adam. După păcat, acesta pierde starea de nestricăciune, este depărtat de la comuniunea cu Dumnezeu, nu are acces la pomul vieții.

Adam nu-L mai recunoaşte pe Dumnezeu ca Principiul vieţii; de aceea, pune femeii sale numele Eva, adică viaţă, pentru că ea era să fie mama tuturor celor vii (Fac. 3, 20).
Pentru cei care mor în nădejdea învierii, moartea omului, proprie condiţiei umane, este trecerea spre condiţia umanităţii lui Hristos, pe care a transformat-o prin moartea şi prin învierea Sa, deci trecerea spre o viaţă nouă. El, Care, deşi S-a înfricoşat de moarte (Mc. 14, 33-34; Evr. 5, 7-8), a dorit-o (Lc. 23, 46), a asumat-o de bunăvoie în trupul Său şi a inversat efectele ei (Rom. 5, 15-21). Moare Hristos şi învia Adam. De aceea, ceasul din urmă nu înseamnă o desfiinţare a persoanei, ci o separare vremelnică a naturii create. Căci faţa morţii ce părea indestructibilă a fost surpată de învierea lui Hristos. După învierea Sa, moartea este doar un somn (I Cor. 15, 20). Moartea nu mai este semnul condamnării; de aceea creştinul nu are frică de moarte, pentru că dincolo de ea, se află nădejdea învierii. Creştinii trebuie să se teamă de păcat, nu de moarte. în celebra sa Omilie de Paşti, Ioan Hrisostom spune că, prin învierea lui Hristos, s-a schimbat sensul morţii şi destinul existenţei noastre: „Astăzi, vreme potrivită este fărăşi să grăim acele cuvinte profetice: Unde-fi este, moarte, boldul? Unde-ţi este, iadule, biruinţa? (Os. 13, 14). Astăzi, stăpânul nostru Hristos a sfărâmat porţile cele de aramă şi a pierdut însăşi faţa morţii. Dar pentru ce vorbesc de faţa morţii? A schimbat chiar numele morţii. Acum moartea nu se mai numeşte moarte, ci adormire şi somn ".

5.Din cauza aceasta „a muri este un câştig", zice Sfântul Pavel (II Tim. 2, 11), are un sens pozitiv (Filip. 1, 21). Ea poate deveni un act de ascultare şi de iubire, o dorinţă vie (Filip. 1, 23). Ignatie al Antiohiei scrie: „Există în mine o apă vie care murmură şi care zice: Vino către Tatăl... Este bine pentru mine să mor în Hristos.. Când voi fi acolo, voi fi un om " (Către Romani 1, 2; 6, 1-2). Pregătirea pentru moarte se face prin Taina Maslului, adică prin ungerea cu mir - simbolul nestricăciunii - a trupului celui bolnav, prin rugăciunea de dezlegare de păcate, prin Sfintele Daruri care se dau ca viaticum, merinde pe calea vieţii veşnice.

6.**Chipul actual al lumii**.

Iisus compară plecarea Sa din lume şi a doua Sa venire cu „ceasul naşterii". „Femeia, când e să nască, se întristează, fiindcă a sosit ceasul ei; dar, după ce a născut copilul, nu-şi mai aduce aminte de durere, de bucurie că s-a născut om în lume. Aşa şi voi, acum sunteţi trişti, dar fărăşi vă voi vedea şi se va bucura inima voastră şi bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi" (In. 16, 21-22). Căci, deşi Se întrupează şi locuieşte cu noi şi printre noi, Iisus Se întoarce la Tatăl. „Ceasul naşterii" este o parabolă a situaţiei actuale a Bisericii, a ucenicilor lui Iisus, o situaţie de despărţire şi de suferinţă, dar şi de aşteptare şi de speranţă. Folosind această imagine, a „ceasului naşterii", Iisus ne arată că este cu putinţă să desluşim o nădejde chiar când ne aflăm în necaz, în suferinţă, în faţa morţii. Aici, avem o meditaţie asupra stării acestei lumi, aşa cum este ea acum şi aşa cum ea va deveni. Apostolul Pavel I Cor. 15, 53-58; II Cor. 5, 15-17) face o comparaţie între forma istorică a creaţiei şi a vieţii umane şi forma lor eshatologică, pe care o numeşte „lumea — oikoumene — viitoare" (Evr. 2, 5), sau „viaţa — zoe — viitoare" (I Tim. 4, 8).

Judecata individuală anticipată

Credinţa într-o judecată particulară sau anticipată (II Tim. 1, 9-10), care are loc după moartea fizică, atunci când sufletul , în prezenţa lui Dumnezeu, devine responsabil de întreaga viaţă, aparţine eshatologiei ortodoxe. Această judecată este o recapitulare conştientă, personală, responsabilă a întregii vieţi: „ învăţă-torule, zi fratelui meu să împartă cu mine moştenirea. Iar El a zis: «Omule, cine M-a pus pe Mine judecător şi împărţitor peste voi?»" (Lc. 12, 13-14). în slujba înmormântării şi a pomenirii morţilor, există multe aluzii despre o etapă intermedfâră între moartea corporală a fiecăruia şi judecata finală. Cu toate acestea, o judecată anticipată a lui Hristos nu este niciodată pusă la îndoială. Cu sufletul nemuritor, omul stă în faţa veşniciei, nu cu oroarea morţii, nici cu teroarea judecăţii, ci cu nădejdea învierii. Nimeni nu va scăpa de moarte şi de judecată, care sunt ocazii imediate de a se prezenta

înaintea Creatorului, Stăpânului vieţii şi al morţii, pentru răsplată: Lazăr şi bogatul (Lc. 16, 22-23), condamnatul pe cruce (Lc. 23, 43), omul avid (Mt. 16, 26).
„Astăzi sufletul se desparte de trup, mutându-se la lumea cea veşnică, mergând pe o cale în care niciodată n-a umblat şi la Judecătorul Cel nefăţarnic, unde stau înainte cetele îngereşti; înfricoşătoare este judecata aceea, unde toţi vom sta goi: unii ruşinaţi, iar alţii încununaţi" (Slujba înmormântării).

Judecata particulară nu este un eveniment de condamnare şi de excludere absolută. Este momentul de a discerne, în toată libertatea conştiinţei, ceea ce este constructiv, pozitiv, de ceea ce este destructiv, negativ, în viaţa credinciosului. De aceea şi efectul ei nu este la fel pentru toţi. Fiecare poartă sarcina sa (Gal. 6, 4-5) deci are o responsabilitate personală, singulară. Fiecare se luptă pentru a fi recunoscut drept înaintea lui Dumnezeu (Gal. 5,4). Faţă în faţă cu Dumnezeu, creştinul nu se justifică, ci se roagă: „ Să nu intri la judecată cu robul Tău ".

9. Starea în care sufletul este despărţit de trup, este o stare provizorie, totuşi deosebită (Mărturisirea de credinţă, 1642, I, 61-62), aşa cum se arată în parabola bogatului şi a săracului Lazăr (Lc. 26, 19-31). Ceea ce fiecare a agonisit în această viaţă, fie bine, fie rău, se manifestă imediat. Aceasta, datorită faptului că oamenii sunt marcaţi de faptele lor, pentru eternitate. La judecata anticipată se ţine seamă anume de această legătură între credinţă şi morală, între ceea ce credem şi ceea ce facem, între felul de a crede şi felul de a vieţui, între Legea lui Dumnezeu şi libertatea personală, care se vede cel mai bine în pilda bogatului şi a săracului Lazăr. Iisus, spunând prin gura lui Avraam către bogat: „Au pe Moise şi proorocii; să asculte de ei" (Lc. 16, 29), vrea să confirme obligaţia fiecăruia să se întrebe în ce măsură este responsabil de viaţa sa proprie.

Tema raportului dintre bogat şi sărac este o tema profund es-hatologică, deoarece ea pune în evidenţă învăţătura despre Dumnezeu însuşi şi despre dreptatea acestuia în mod concret. Iisus trece pe alături de puteri şi de bogaţi, ca să-i înalţe pe cei săraci. El a stabilit o ierarhie a valorilor: despotul, egumenul, căpetenia trebuie să devină diaconi, slujitori (Lc. 22, 27). Scopul judecăţii este de a restaura ierarhia sufletelor, având ca bază iubirea, o valoare divină comună tuturor. Această iubire trebuie să fie manifestată faţă de toţi, deoarece toţi au o umanitate comună, prin chipul lui Dumnezeu, pe care-1 poartă orice fiinţă umană, chip cu care Se identifică Hristos. Care spune: „Mie Mi-aţi făcut" (Mt. 25, 40): „Nu ne mântuim miluindpe unul; totuşi ne trimite în foc disprețuirea unuia. Căci cuvintele: «am flămânzit şi am însetat» (Mt. 25, 35), nu s-au spus pentru o singură dată, nici pentru o singură zi, ci pentru întreaga viaţă. Domnul şi Dumnezeul nostru a mărturisit că primeşte să fie hrănit, adăpat şi îmbrăcat şi celelalte, nu o dată, ci totdeauna şi în toţi de către slugile Sale" (Simeon Noul Teolog, Capete teologice, 91).
10. Caracterul acestei judecăţi deosebite este dat şi de faptul că „în starea actuală, numai o parte este unită cu lumea cerească, cealaltă parte aşteaptă această unire. Căci sufletele sfinţilor, graţie darului Duhului Sfânt şi unirii cu Acesta, se află în comuniune cu Dumnezeu încă din timpul vieţuirii lor în trup. Cât priveşte trupurile lor, nu este încă momentul; ele rămân în mormânt, supuse stricăciunii, şi nu vor deveni incoruptibile decât în ziua învierii generale, când, desigur, creaţia pământească, văzută şi sensibilă, va fi transformată şi se va uni cu cea cerească, adică nevăzută şi mai presus de simţire" (Simeon Noul Teolog, Tratate etice, I, 5).

11. Rai şi iad. înainte de învierea trupurilor şi de reunirea lor cu sufletele, înainte de judecata generală, nici bucuria, nici condamnarea sufletelor nu sunt complete (învăţătura de credinţă, 1672, cap. XVIII). În slujba înmormântării, Biserica se roagă pentru ca cei care au murit în har să fie aşezaţi într-un loc unde nu este durere, nici întristare, nici suspin. în această stare, fiecare îşi are treapta sa deosebită. Cu ce se aseamănă judecata? Cu un om care îşi priveşte în oglindă faţa sa, de aproape şi permanent, care, după ce s-a privit, nu mai poate să întoarcă spatele şi să uite în ce fel arată chipul său (cf. Lc. 1, 23-24). Starea de după moarte, reflectă starea de har şi faţa omului de aici. Pentru cei drepţi, această oglindă se numeşte „ sânul lui Avraam ", adică familiaritatea cu Dumnezeu, latura celor vii, poporul Dumnezeului

ceresc, corturile drepților sau comuniunea sfinților, „raiul" făgăduit celui care s-a pocăit pe Cruce, mărturisindu-L pe Hristos (Lc. 23, 43). Pentru cei nedrepți, această oglindă este urgia şi focul Gheenei, iadul în care este numai tăcere, adică moarte veşnică, în care nu este niciun fel de odihnă, toți privind cu fețele în jos. Cei drepți „se vor odihni de ostenelile lor" (Apoc. 14, 13), „vor vedea fața Lui şi numele Lui va fi pe frunțile lor" (Apoc. 22, 4). în schimb, „ nici ziua, nici noaptea, n-au odihnă cei care se închină fiarei şi chipului ei" (Apoc. 14, 11).

12. Raiul ceresc. -paradeisos, paradisus (Lc. 23, 43; II Cor. 12, 4; Apoc. 2, 7) desemnează „ locul" în care locuieşte Dumnezeu (Fac. 3, 8) şi în care este introdus cel dintâi om: „Domnul Dumnezeu a sădit rai în Eden, spre Răsărit, şi l-a pus acolo pe omul pe care îl zidise" (Fac. 2, 8). Rai înseamnă nu numai sfera şi comuniunea lui Dumnezeu în care se afla omul la începutul creației, ci şi participarea la viața divină, la sfârşitul creației, adică slava veşnică sau împărăția lui Dumnezeu. „Şi îndată apus o sabie de foc ca să păzească intrarea la pomul vieții" (Fac. 3, 24). Aceasta tiu inse anină că ei vor fi readuşi, după refacerea lor, în acelaşi rai supus simțurilor şi material. Nu în acest scop a fost păstrat el până acum; nu pentru aceasta nu l-a blestemat pe el Dumnezeu. Ci pentru că e tipul vieții viitoare şi chipul veşnicei împărății a cerurilor. Căci dacă n-ar avea acest rol de tip, ar fi trebuit să fie blestemat, ca unul în care s-a săvârşit neascultarea lui Adam. Dar n-o face aceasta. O face însă cu tot pământul celălalt, fiindcă, precum am zis, era nestricăcios ca şi raiul şi producea de la sine toate" (Simeon Noul Teolog, Cuvântare morală, I, 2).

După acest înțeles eshatologic raiul este echivalent cu parousia, adică prezența în persoană a Domnului Cel proslăvit (Mt. 24, 30; 26, 64; Apoc. 1, 7). Noțiunea de rai cuprinde cei doi termeni ai tensiunii în care se află Biserica în istorie: pregus-tarea împărăției. („Că a fost răpit în rai şi a auzit cuvinte de nespus, pe care nu se cuvine omului să le grăiască " — II Cor. 12, 4) şi aşteptarea făgăduințelor („astăzi vei fi cu Mine în rai" - Lc. 23, 43). Raiul este o stare de biruință. „Celui care va birui, îi voi da să mănânce din pomul vieții, care este în raiul lui Dumnezeu" (Apoc. 2, 7). De altfel, Biserica se roagă ca toții membrii ei „cetățeni ai raiului". Iadul, hades (kolasis), infernus (Mt. 11, 23; 16, 18; Lc. 10, 15; 16, 23; FA. 2, 27, 31; Apoc. 1, 18; 6, 8; 20, 13, 14). Doctrina învierii morților nu este cunoscută de religia iudaică, după care orice om coboară după moarte în Hades, sheol, locul de întâlnire a tuturor morților (Iov 30, 23), un loc sub pământ, plin de întuneric şi de umbră unde nu există nici amintirea, nici lauda lui Dumnezeu (Ps. 6, 5; 88, 4-6; Iov 3, 13-19). în acest sens iadul este un loc unde morții, drepții şi păcătoşii duc o viața de restricție. în alt sens, gheena este locul de pedeapsă pentru cei respinşi. Iadul este încremenirea într-o stare de separare şi de necomunicare eternă cu Dumnezeu, datorită păcatului care este o forță de dezbinare şi de ură: „Noaptea care vine (In. 9, 4) este, după cuvântul Domnului, încremenirea totală a întunericului viitor sau, în alt chip, antihristul, care este şi se numeşte noapte şi întuneric; sau fărăşi, în înțeles moral, este nepăsarea continuă care, ca o noapte fără lună, scufundă sufletul în somnul nesimțirii. Căci, precum noaptea îi face pe toți să doarmă şi este chipul morții prin amorțirea ce o aduce, aşa noaptea întunericului viitor îi face pe păcătoşi morți şi nesimțitori, prin amețeala durerilor" (Grigorie Sinaitul, Capete în acrostih, 38-39). Un anumit limbaj simbolic: întunericul cel din afară (Mt. 22, 13), pedepsele corporale (Mt. 25, 30), în focul veşnic (Mt. 25, 41), în gheena focului (Mt. 10, 28; Mc. 9, 45), vrea să sublinieze destinul infernal al păcătosului, ajuns la termenul ultim şi inevitabil al responsabilității. Comparat cu „iezerul de foc" (Apoc. 20, 10, 14, 15), iadul înseamnă torturi şi flăcări. Iadul este această „a doua moarte" (Apoc. 2, 11), bascularea sufletului într-o lume abstractă, indiferentă şi necunoscută, consecință a unei libertăți pervertite. Iadul este dovadă a libertății umane înrăite. De aici, sufocarea sufletului în individualitatea sa negativă, în lepădarea sa de Dumnezeu sau în refuzul său definit de a fi primit dragostea lui Dumnezeu. Iadul este răul pur, câtă vreme în viața pământească răul este amestecat. Iadul presupune un păcat continuu față de dragoste: „Iar eu zic că cei chinuiți în gheenă vor fi biciuiți de biciul iubirii. Şi ce chin mai amarnic şi mai cumplit este decât chinul dragostei ! Adică cei care simt că au greşit față de dragoste suferă acolo un chin mai mare

decât orice chin, fie el cât de înfricoşător. Căci tristeţea întipărită în inimă de păcatul faţă de dragoste e mai ascuţită decât orice chin.

E nebunie să socotească cineva că păcătoşii se lipsesc în gheenă de dragostea lui Dumnezeu. Dragostea este odrasla cunoştinţei adevărului, care, după mărturisirea de obşte, s-a dat tuturor. Dar dragostea lucrează prin puterea ei în două feluri: pe păcătoşi îi chinuieşte, cum se întâmplă şi aici unui prieten, din partea prietenului; iar pe cei care au păzit cele cuvenite îi veseleşte. Şi aceasta este, după judecata mea, părerea de rău sau chinul din gheenă. Dragostea îmbată însă sufletele fiilor de sus, cu desfătarea ei" (Isaac Şirul, Capete despre nevoinţă, cap. Lxxxrv).

15. Basileia - acum şi aici: Folosind parabola „cerului nou şi pământului nou" (Apoc. 21, 1-5), Apostolul Ioan descrie împărăţia lui Dumnezeu, comparată cu „ cetatea sfântă, noul Ierusalim ", care se pogoară de la Dumnezeu, plină de lumina slavei Sale, Cel Care o iradiază fiind Mielul lui Dumnezeu însuşi (cf. Apoc. 21, 10, 22-23). Cu ajutorul ei autorul ne prezintă chipul lumii care va să vină, pe care Dumnezeu o pregăteşte încă de acum. Parabola aceasta ne ajută să dezmințim o anumită interpretare nebiblică a Apocalip-sei, interpretare potrivit căreia lumea creată se termină şi se pierde într-un cataclism apocaliptic, la un anumit termen ce ar putea fi calculat. Or, vorbind de „ cer nou şi pământ nou ", Apo-calipsa nu face nicio aluzie la destinul apocaliptic al creaţiei şi nici la data venirii Fiului (cf. Mt. 24); dimpotrivă, ne descoperă o nouă realitate, o lume transfigurată prin „revelaţia" -apokalypsis, revelatio (Rom. 8, 18-22) - definitivă a Creatorului în ea. „ Cetatea sfântă " nu este o nouă creaţie, ci una înnoită, care va înlocui lumea „ veche", cu limitele şi cu suferinţele ei, şi care începe acum: „Priveşte, Eu fac toate lucrurile noi" (Apoc. 21,5).

Există nu numai o trecere eshatologică a acestei lumi spre viaţa veşnică, ci şi o venire istorică a împărăţiei, aici şi acum (Lc. 17, 21). Dimensiunea eshatologică a lucrării lui Hristos este evidentă în tot ceea ce El face. împărăţia a fost inaugurată cu întruparea Sa, manifestată în minunile şi, mai ales, în învierea Sa. Vechea creaţie s-a dus, cea nouă este acum, aici (II Cor. 5, 17). Există temei în teologia patristică pentru a susţine că cererea „Să vină împărăţia Ta", din rugăciunea Tatăl nostru, se referă la Duhul Sfânt. Deoarece Biserica pelerină primeşte ca arvună prezenţa Duhului Sfânt, împărăţia este printre noi, sfârşitul (eschaton) este, deja, accesibil lumii. Speranţă plină de bucurie, împărăţia este deja prezentă şi lucrează în lume. Duhul Sfânt este Cel Care leagă Biserica actuală, nu numai de comunitatea istorică a Apostolilor, ci şi de adunarea Mielului la sfârşitul timpului, când El va strânge vulturii în jurul trupului Său (Mt. 24, 28; Lc. 17, 37). Astfel, Biserica este sacrament al împărăţiei. La sfârşitul timpului , pentru ca împărăţia să fie deplină, Fiul Omului va reveni „cu putere multă şi slavă" (Lc. 21, 27) ca să recapituleze întreaga creaţie de la început, în Dumnezeu (Efes 1, 10), detronând puterile răului. Atunci El va şedea pe tronul slavei Sale (Mt. 25, 31), iar Dumnezeu va fi „totul în toţi" (I Cor. 15, 28).

Aşadar, va fi „un pământ nou şi un cer nou" (Apoc. 21, 1), o „ridicare" sau o „răsturnare" a creaţiei de acum, în forma ei istorică, cronologică şi numai după trecerea acesteia, forma ei eshatologică va apărea. Astfel, istoria şi creaţia aşteaptă „ziua a opta", care prefigurează timpul eshatologic, veşnicia, „catastasa" care urmează timpului: „în cea dintâi zi a săptămânii, noi săvârşim rugăciunile noastre rămânând în picioare, dar nu toţi cunosc raţiunea acestei atitudini. Căci, nu numai pentru că, înviaţi cu Hristos şi căutând cele de sus, noi ne amintim prin aceasta, în ziua consacrată învierii, stând în picioare în timpul rugăciunii, de harul care ne-a fost dat, ci şi pentru că această zi apare a fi, într-un sens, imaginea veacului care va veni" (V asile cel Mare, Despre Duhul Sfânt, XXII, 66).

18. Ultimul obstacol: Antihristul

Nimeni nu poate prezice „sfârşitul" - telos, finis (Mt. 24, 6; Mc. 13, 7), deoarece viaţa viitoare nu este o continuare, în sens cronologic, a timpului istoric. Iisus refuză să dezvăluie data când va avea loc sfârşitul (Mt. 24, 26). Parousia adică a doua Sa venire, va fi o mare surpriză, căci „de ziua şi de ceasul acela nimeni nu ştie, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl (Mt. 24, 36). Este neştiut şi neprevăzut, ca şi ceasul când furul va veni (Lc. 12,

39). Totuşi, Iisus vesteşte semnele venirii Sale şi ale sfârşitului veacului acestuia (Mt. 24, 3-51; Mc. 13, 4-37; Lc. 21, 7-38). Unele din aceste semne pot fi recunoscute deja în istorie de pildă, distrugerea Templului şi a oraşului Ierusalim, despre care a vorbit Iisus zicând: „ Piatră pe piatră nu va rămâne" (Mt. 24. 2). In anul 70, împăratul roman Titus va dărâma oraşul şi va incendia templul reconstruit de Irod. Alte semne se vor arăta în apariţia de prooroci şi de hristoşi farşi care-i vor înşela pe mulţi, anunţând unele evenimente ultime, care în realitate nu au nicio semnificaţie şi niciun raport cu venirea a doua a lui Hristos (Lc. 21, 8). în această perioadă pre-eshatologică, se observă o agravare a nedreptăţii în lume (Mt. 24, 12), războaiele şi cutremurele de pământ şi suferinţele se înmulţesc (Lc. 21, 9-11), se accentuează persecutarea celor care cred în numele lui Hristos (Mc. 13, 9; Lc. 21, 12). în acest act de confruntare, mulţi vor cădea(Mt. 24, 10), prin negarea credjnţei (I Tim. 4, 1-2). De aceea se pune întrebarea: „dar când va veni Fiul Omului, va găsi El credinţă pe pământ?" (Lc. 18, 8). în schimb, Evanghelia va fi propovăduită în toată lumea (Mt. 24, 14) şi tot Israelul va fi mântuit (Rom. 11, 25-29).

19. Cel care precede sfârşitul este antihristul (I In. 2, 18-22; 4, 3; II In. 7), „omul fărădelegii, fiul pierzării, potrivnicul" (II Tes. 2, 1-10), fiara (Apoc. 13, 1-18), care-i va atrage pe mulţi la idolatrie. Distrugerea satanei şi a puterilor adverse lui Dumnezeu - Fiul Omului S-a arătat tocmai „ ca să strice lucrurile diavolului" (I In. 3, 8), pe care, în cele din urmă îl va desfiinţa cu “arătarea venirii Sale " (II Tes. 2, 8) - dispariţia răului din istorie încetarea suferinţei Bisericii pe pământ, toate acestea sunt semne apocaliptice care premerg a doua venire a lui Iisus. Totuşi, făgăduinţele eshatologice, adică instaurarea împărăţiei lui Hristos, Care şade de-a dreapta Tatălui pe tronul autorităţii divine (Mt. 25, 31) şi Care Se manifestă în plenitudinea slavei Sale pentru a conduce universul spre destinul său veşnic (Evr. 12, 2) sunt în contradicţie cu ameninţările şi cu prezicerile pe care le vehiculează sectele apocaliptice. Stăpânul vine în ziua în care nu este aşteptat şi în ceasul care nu se ştie (Lc. 12, 46).

20. Biserica a admis Apocalipsa în canonul Biblic, totuşi, a respins interpretarea acesteia ca bază pentru calcule cronologice despre veacul eshatologic. Cartea Apocalipsa, ultima carte a Noului Testament, scrisă de Evanghelistul Ioan în Patmos, către anul 96, este adresată celor şapte Biserici din Asia Mică. El descrie, aici, situaţia politică în care se află cititorii săi, insistând asupra persecuţiilor credincioşilor, dezlănţuite de tiranul care are puteri universale. Cartea denunţă imperiile acestei lumi, care „fac război sfinţilor" (Apoc. 13, 7). Apocalipsa este influenţată de profeţiile lui Daniel; de aceea este uşor să se înţeleagă de ce Roma este comparată cu Babilon (Dan. 17 şi 18), iar fiara sau dragonul, cu puterea totalitară romană. De altfel, Apocalipsa abundă în simboluri, cifre, a căror interpretare nu este simplă, putând avea sensuri diferite. De pildă, cele 12 triburi ale lui Israel (7, 4) reprezintă poporul lui Dumnezeu, dar simbolizează şi totalitatea, toată omenirea. Numărul 666 (Apoc. 13, 18) poate fi simbolul împăratului Nero, care incendiază Roma, dând apoi răspunderea pe seama creştinilor.

La sfârşitul veacurilor, diavolul se va folosi de „antihrist" (Apoc. 13, 2; II Tes. 2, 9) pentru a domina o scurtă vreme, după care va fi judecat şi nimicit în mod definitiv. Perioada lui „ antihrist" este o ultimă sforţare a diavolului de a devia creaţia de la ţinta ei şi de a deruta atenţia Bisericii de la judecata lui Hristos şi de la aşteptarea împărăţiei lui Dumnezeu. De altfel, perfidia diavolului stă în aceea că-L ascunde pe Dumnezeu ca judecător, printr-o imitare în sens invers a ceea ce face Dumnezeu. In acest fel, diavolul creează iadul.

21. Toate acestea pun la grea încercare tăria credinţei şi statornicia în rugăciune: „Foc am venit să aduc pe pământ" (Lc.12, 49). Este o perioadă de purificare dureroasă, dar necesară.

Actul de purificare este comparat cu procesul dintre doi adversari: stăpânul care vine în ziua când nu este aşteptat şi în ceasul de neprevăzut şi slujitorul care nu s-a pregătit de această venire (Lc. 12, 42-49). Cât priveşte cunoaşterea vremii, creştinii trebuie să exercite acelaşi discernământ cu care prevăd timpul, căci ei au capacitatea să cunoască şi sensul şi

consecinţele a ceea ce fac (Lc. 12, 54-57). Purificarea prin încercări este radicală. De aceea, înainte de a fi adus în faţa Judecătorului, creştinul trebuie să se împace cu adversarul său (Lc. 12, 58). Toţi cei care rămân fideli în Hristos speră că vor participa la făgăduinţele împărăţiei, ca împăraţi şi ca preoţi (Apoc. 5, 10). Iar speranţa eshatologică presupune o căutare intensă şi voluntară a bunurilor făgăduite (Mt. 6, 33), o răscumpărare activă a timpului istoric (Mt. 24, 45), nu o „ aşteptare înfricoşată a judecăţii" (Evr. 10, 27). Creştinii trăiesc cu nădejdea vie şi fermă în mântuirea viitoare (I Pt. 1, 3-4). „Vegheaţi, dar, în tot timpul" (Lc. 21, 36). Curajul de a mărturisi este ultimul dar al creştinului: „Nu te teme, turmă mică, pentru că Tatăl vostru a binevoit să vă dea vouă împărăţia " (Lc. 12, 32).

22. „Căutaţi în primul rând împărăţia" - Basileia tou Theou, regnum Dei (Mt. 6, 33). Creştinii nu pot spune că n-au văzut semne ale împărăţiei, de vreme ce Biserica văzută este, în planul şi în lucrarea lui Hristos şi a Duhului Sfânt, sacramentul şi instrumentul împărăţiei. Creştinii ştiu că „ Dumnezeu vrea ca toţi să fie mântuiţi" (I Tim. 2, 4), deoarece „totul este posibil" la El (Mt. 19, 26). De aceea, Dumnezeu îi şi avertizează pe creştini de responsabilitatea lor ultimă, de realitatea morţii eterne, iadul. Căci, „precum pârga chinurilor veşnice e ascunsă în sufletele păcătoşilor, aşa şi arvunele bunătăţilor lucrează prin Duhul şi se dăruiesc în inimile dreptţilor. Căci, împărăţia cerurilor este vieţuirea virtuoasă, precum chinurile, deprinderea patimilor" (Grigorie Sinaitul, Capete în acrostih, 38-39).

„ Cu cât cineva, arătând zel şi credinţă, s-a făcut părtaş la slava Duhului Sfânt şi şi-a împodobit sufletul cu fapte bune, pe atât se va învrednici, ca, în ziua (judecăţii), şi trupul să-i fie slăvit. Pentru că bunul pe care-l depozitează cineva înlăuntrul său acum, se va proiecta atunci în afară, aşa, după cum rodul ce se află în timp de iarnă în inima copacului se arată vara în afară, precum s-a zis mai înainte. Deci, după cum chipul cel divin al Duhului imprimat încă de acum înlăuntrul sfinţilor, va da şi trupului acestora chip dumnezeiesc şi ceresc, tot aşa şi vălul duhului celui lumesc, care acoperă sufletul celor păcătoşi, urâţit de patimi, va arăta şi trupul lor întunecat şi plin de toată ruşinea ". (Macarie Egipteanul, Cuvânt despre libertatea minţii, 25).

Jean Claude Larchet: Tradiţia Ortodoxă despre viaţa de după moarte, Sophia, 2007.

Cuvânt înainte, 5-12 şi Originea şi înţelesul duhovnicesc al morţii, 13-38:

Cuvânt înainte

Mare este taina morţii! După cum au spus mai toţi filosofii, e singurul lucru de neocolit din viaţa noastră, şi totuşi nu ştim ce este cu adevărat şi unde ne duce. Sfintele Scripturi spun despre moarte că vine pe neaşteptate („Nu ştiţi ziua, nici ceasul" - Mt. 25, 13), că pricina ei e păcatul dintâi (Rom. 5, 12); încă vestesc învierea morţilor şi viaţa ce va să fie a împărăţiei, dar nu spun nimic despre răstimpul dintre moartea omului şi Judecata din urmă. Din istorisirea învierii fiului văduvei din Nain (Lc. 7, 11-6) şi cea a lui Lazăr (In. 11, 1-43), înviaţi de Domnul, nu aflăm nimic despre ce s-a petrecut cu ei până să se întoarcă la viaţă. Aşadar, e limpede că Dumnezeu n-a îngăduit morţilor să le descopere celor vii tainele lumii de dincolo, pentru că n-a socotit a fi lucrul acesta de folos spre mântuire. însuşi Domnul spune în pildă că le e de-ajuns că „au pe Moise şi pe proroci; să asculte de ei" (Lc. 16, 29). De aici însă nu trebuie să înţelegem că Dumnezeu porunceşte să nu ne punem întrebări despre viaţa de dincolo. în primele două cazuri citate, tăcerea evangheliştilor se explică prin faptul că esenţială aici este învierea celor doi, cu rostul de a preînchipui învierea de obşte, la sfârşitul veacurilor, şi de a vădi puterea lui Dumnezeu de a o săvârşi; iar cât priveşte pilda cu bogatul nemilostiv, Sfinţii Părinţi[1] ([1] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Lazăr,* IV, 3: „diavolul ar însă-mânţa dogme rele cu multă înlesnire. Că ar putea să arate de multe ori năluci sau să-i insufle pe unii a se preface morţi [...], iar după aceea se arăta în chip de înviaţi din morţi, şi prin aceia

să bage tot ce vrea în capul celor amăgiți [...] şi dracul cel spurcat ar urzi mii de viclenii şi multă amăgire ar aduce în viața noastră. Sf. Teofilact al Bulgariei, *Tălcuire la Evanghelia de la Luca,* XVI: „Că morți a învia şi diavolul s-ar fi meşteşugit după nălucire, şi prin aceasta ar fi amăgit pe cei fără de socoteală, semănând dogme pentru cei vrednici de iad dogme pe măsura răutății lor") arată că diavolii s-ar folosi în chip viclean de asemenea prilejuri, ca să-i înşele pe oameni cu mărturii amăgitoare; fie lucrarea dracului, fie mintea tulburată de boală i-ar fi făcut pe mulți să se dea drept morți întorşi la viață, iar oamenii ar fi avut parte mai mult de tulburare şi amăgire, decât de folos". Astfel, prin cuvintele „au pe Moise şi pe proroci; să asculte de ei", Domnul nu porunceşte să nu iscodim soarta omului după moarte, ci ne îndeamnă ca pentru aceasta să cercetăm Scripturile[3].

[2] *învățătura Părinților se arată o dată mai mult a fi adevărată dacă ne gândim, pe de o parte, la tulburarea iscată de textele publicate de Dr. Moody şi discipolii săi, cuprinzând mărturii cel mai adesea contradictorii referitoare la experiențele trăite la limita dintre viață şi moarte, iar pe de altă parte, la tulburările mintale şi manifestările demonice care însoțesc spiritismul şi celelalte practici oculte prin care, chipurile, morții pot să se arate şi să comunice cu cei vii.*

[3] *Cf. Sf. Ioan Gură de Aur. Omilii la Lazăr, IV, 3: „Chiar dacă mort ar învia şi dacă înger din cer s-ar pogorî, Scripturile sunt mai vrednice de crezare decât oricine [...] Să nu cerem, dar, a auzi de la morți ceea ce Scripturile ne învață cu mult mai limpede în fiecare zi [...] Dumnezeu învățându-ne să socotim dumnezeieştile Scripturi mai vrednice de crezare decât orice, fiindcă ne-a arătat în ele lucruri cu mult mai mari decât învierea unor morți"; Sf. Teofilact al Bulgariei, Tălcuire la Evanghelia de la Luca, XVI: „nimic nu ne foloseşte aşa de mult precum cercarea Scripturilor cea cu de-adinsul [...]. Când Scripturile sănătos se cearcă, nu e loc de amăgire; că acestea sunt făclie şi lumină [...]. Deci acestora se cuvine să credem, şi să nu căutăm învieri ale morților" şi să luăm aminte la cuvintele prorocilor, la mărturia şi învățătura sfinților, din care aflăm tot ce ne este de trebuință spre mântuire.*

Într-adevăr, prin scrutare profundă şi prin tâlcuire duhovnicească, multe texte din Sfânta Scriptură, îndeosebi pilda despre săracul Lazăr şi bogatul nemilostiv (Lc. 16, 19-31), ne pun la îndemână învățături neprețuite în această privință . în *Cuvintele de folos ale sfinților celor bătrâni* şi în *Viețile sfinților* - pe care neîndoios îi putem pune în rândul prorocilor, căci au grăit insuflați de Acelaşi Duh - aflăm multe istorisiri, vedenii şi descoperiri minunate legate de soarta şi starea sufletelor după moarte. Tâlcuirile Sfinților Părinți, la rândul lor, ne luminează şi ne limpezesc deopotrivă cuvintele Scripturii şi ale marilor bărbați duhovniceşti. Avem încă şi pe Maica noastră, Biserica, cu slujba de înmormântare şi parastasele înțelept rânduite (mai cu seamă într-a treia, a noua şi a patruzecea zi de la petrecerea din această lume), cu rugăciunile pentru răposați, toate faceri ale Părinților insuflați de Sfântul Duh. Din ele se vede limpede felul în care Biserica priveşte moartea fie când fiii ei se află pe patul morții, fie când clipa morții a sosit, şi apoi în toată cealaltă vreme; vedem iarăşi cum se grijeşte şi se cinsteşte trupul ce se pune în groapă, şi cum se cugetă soarta sufletului pornit pe calea veşniciei. Toate aceste învățături ale Tradiției se află presărate ici şi colo şi nu sunt întotdeauna cu totul limpezi. Însă odată adunate laolaltă, puse cap la cap şi bine orânduite, ele oferă imaginea limpede a învățăturii creştine despre viața de după moarte[5]. Să fie oare un lucru necuvenit a dezvălui în întreaga ei amploare şi amănunțime această reprezentare? Oare puținătatea cuvintelor Sfintei Scripturi în această privință este un îndemn la a nu iscodi taina, păstrând tăcerea?

Tăcerea Scripturii însă îşi are rostul ei; în felul acesta ne învață că se cuvine să credem chiar şi cele pe care nu le vedem cu ochii noştri, că e de trebuință să ne gătim de moarte şi de lumea de dincolo, iar nu să cunoaştem ce şi cum sunt ele, lucru greu câtă vreme noi suntem în trup şi aici, pe pământ, iar viețuirea aceea va fi cu totul alta[6]. Pe de altă parte, Părinții care, insuflați şi mânați de Duhul cel Sfânt, au socotit a fi lucru bun să le vestească şi să le tâlcuiască oamenilor oarecari descoperiri minunate despre cealaltă lume, au rupt tăcerea tot cu rost ziditor, dând astfel semne celor care aveau folos din ele. Nu e lipsită de înțelepciune cercetarea semnelor timpului (Mt. 16, 3) şi a

5. Prima sinteză de anvergură a epocii modeme în această privinţă a realizat-o episcopul rus Ignatie Briancianinov, recent canonizat, în lucrarea sa Slavo o smerti (Cuvânt despre moarte), în Opere complete, Sankt Petersburg, 1886, p. 69-183 (în lb. rusă). Bine cunoscuta scriere a Arhim. Serafim Rose (The Soul after Death, Platina, 1980) se foloseşte mult de ea, însă ca răspuns la tezele Dr. Moody (vezi mai jos). O excelentă sinteză a fost realizată recent de Mitropolitul Hiero-theos Vlachos, E zoe meta ton thanato, Levadia, 1994 (în greacă); tr. engl. Life after Death, Levadia, 1996. (Toate aceste cărţi sunt traduse în lb. rom. - n. tr.)

[6] *Vezi Sf. Isaac Şirul, Cuvinte despre sfintele nevoinle, 30: "Scriptura nu ne-a tâlcuit ce sunt lucrurile veacului viitor [...] bunătăţile viitoare sunt de necuprins şi nu au vreo asemănare oarecare cu cele de aici".*

nevoilor oamenilor, şi potrivirea învăţăturilor Bisericii la ele. Nu că ea s-ar schimba o dată cu vremurile, ci unul şi acelaşi adevăr, neştirbit, se rosteşte altfel şi altfel, mai luminos ori mai umbrit, dezvăluindu-i-se altă şi altă latură. Dintotdeauna omul s-a întrebat ce-i dincolo de moarte, şi filosofiile toate şi toate religiile s-au străduit în van să-i dea un răspuns. Tăcerea creştinismului în această privinţă este ea însăşi, într-un chip cu totul nou, un răspuns şi o mare învăţătură. Creştinismul cere de la oameni o credinţă infinit mai profundă şi mai spiritualizată, _care nu are nevoie de minuni şi semne, celor însă care cer semne (Mt. 12, 39; Mc. 8, 12), adeseori li se dau, fie pentru a fi aduşi la credinţă, fie pentru a se întări în ea.

Marele succes pe care-l au astăzi cărţile în care se istorisesc experienţe-limită sau post-mortem, oferind concluzii ce se pretind adevărate învăţăminte (ca cele ale Dr. R. Moody şi E. Kubler-Ross), nu este expresia unei curiozităţi nesănătoase, ci dezvăluie o reală şi îndreptăţită nelinişte a omului, legată de ieşirea sa din viaţă şi de ce se întâmplă cu el după moarte. E bine oare ca creştinismul să lase autorilor profani, sectelor ori religiilor necreştine dreptul de a da învăţături legate de moarte şi viaţa de dincolo, îngăduind astfel larga răspândire a unor credinţe cu totul fanteziste pe această temă? E bine oare să lăcătuiască, fără o pricină temeinică[7], comoara de învăţături pe această temă, dobândită de-a lungul timpului?

[7] *Părinţii spun întotdeauna că necunoaşterea ceasului morţii e cu totul întemeiată, dar nu vorbesc tot aşa despre neştiinţa în legătură cu viaţa de dincolo, ci doar că ea nu poate fi înţeleasă de om în starea lui de-acum (vezi Sf. Isaac Şirul, loc. cit.). Sf. Ioan Gură de Aur arată că, de altfel, o asemenea cunoaştere nu aduce nimic esenţial celui ce cre* de, şi nu poate convinge pe cel lipsit de credinţă *(Omilii la pilda despre săracul Lazăr şi bogatul nemilostiv,* IV, 3).

Credem că în această privinţă, ca şi în altele, nu e deloc binevenită tăcerea jenată a teologilor creştini, intimidaţi în faţa materialismului şi scientismului modern, care propovăduiesc, sperând să fie bine priviţi de agnostici, „demitologizarea" religiei noastre, în numele unei credinţe pe care o doresc cât mai pură, dar care cel mai adesea devine abstractă şi ireală. în felul acesta îi îndepărtează pe oameni de Biserică, lăsându-i pradă sectelor ori religiilor care nu se sfiesc să-şi clameze credinţa. Ne place ori nu, răspunsul pe care o religie îl dă interogaţiilor legate de moarte a fost mai întotdeauna unul dintre motivele pentru care oamenii aderă la ea. Iar aceasta nu doar pentru că omul caută în religie sprijin şi mângâiere în faţa morţii , ci pentru că moartea este fără nici o îndoială marea sa problemă, iar de soluţia dată acestei probleme depinde însuşi sensul existenţei sale.

Marele răsunet pe care l-au avut în America autori creştini - ca Părintele Serafim Rose[9] - care au replicat la difuzarea de false învăţături despre moarte şi lumea de dincolo, prin prezentarea învăţăturilor Tradiţiei noastre, arată calea ce trebuie urmată de pastorala şi cateheza creştină. În scrierea de faţă, înfăţişăm învăţătura pe această temă a Tradiţiei creştine ortodoxe, care în unele puncte este mult diferită de cea catolică ori protestantă. între tradiţia

[8] *Această motivaţie a fost luată în râs de Nietzsche, constituind unul dintre principalele sale puncte de atac în critica religiei. Ea însă este cu totul îndreptăţită atâta vreme cât nu este exclusivă şi lasă loc şi altor motivaţii, mai profunde şi de natură pozitivă.*

[9] *The Soul after Death, Platina, 1980.*

răsăriteană şi cea apuseană există deosebiri încă din veacul al V-lea, dar ele s-au accentuat după veacul al XH-lea, când Apusul, potrivit expresiei istoricului J. Le Goff, „a inventat Purgatoriul"[10]. însă, la rădăcinile sale, tradiţia latină este în perfect acord cu tradiţia răsăriteană. De aceea, cu toate că vom cita mai mult din Părinţii răsăriteni, nu vor lipsi din această lucrare nici mărturiile ori învăţăturile Părinţilor şi hagiografilor latini din vechime. Nădăjduim ca în felul acesta să facem mai bine cunoscute chiar ortodocşilor învăţăturile propriei lor Tradiţii, risipite prin mulţimea de scrieri ale Părinţilor şi pentru aceasta adesea neştiute[11]. Dorim totodată să le descoperim catolicilor şi protestanţilor învăţături ale Bisericii pe care le ignoră sau care au ieşit de multă vreme din sfera credinţei lor, dar care aparţin bogatului tezaur al vechii Tradiţii creştine care, în principiu, aparţine - sau ar trebui să aparţină - tuturor. Mai înainte de a intra în subiectul nostru, credem că e necesar să mai'facem o ultimă precizare: pentru a înfăţişa lumea de dincolo, Părinţii se folosesc de un limbaj simbolic. Aceasta pentru că, aşa cum am arătat mai sus, e vorba de o realitate existenţială imposibil de experiat în veacul de acum şi deci cu neputinţă de redat ca atare. Astfel, potrivit

Vezi .1. Le Goff, La Naissance du Purgatoire, Paris, 1981. [11] De pildă, atunci când D. R. Wheeler, autorul bine-cunoscutei scrieri Journey to the Other side, a cerut reprezentanţilor diferitelor grupări religioase să-şi expună poziţia lor cât priveşte starea sufletului după moarte, a primit din partea eparhiei greco-ortodoxe din Statele Unite uimitorul răspuns că Ortodoxia nu are o idee foarte precisă despre viaţa de dincolo. Aşa se face că învăţătura Bisericii Ortodoxe pe această temă, deşi - după cum vom vedea - foarte bogată, lipseşte din cartea sa.

principiilor simbolismului, cele ce nu se văd şi duhovniceşti se închipuie prin cele ce se văd în această lume. Mai cu seamă atunci când auzim de loc şi durată, nu trebuie să ne luăm după literă, ci să le cugetăm duhovniceşte, pentru că e vorba, iarăşi, de stări ce nu cunosc nici timp, nici loc. Mai bine zis, de lucruri ce aparţin unui tărâm şi curgeri a timpului de neajuns pentru firea pământească.

Să nu uităm lucrul acesta când vom vedea iadul şi raiul, împărăţia cerească şi gheena înfăţişate ca locuri anume, iar vieţuirea de acolo asemănată cu desfătările ori chinurile de aici, de pe pământ, sau, iarăşi, când vremea vieţuirii de după moarte se va împărţi şi se va număra în zile.

Originea şi înţelesul duhovnicesc al morţii

1. Nu Dumnezeu e pricina morţii. Pricina dintâi a morţii: păcatul strămoşesc: Sfinţii Părinţi. În Sfânta Scriptură stă scris limpede: „nu Dumnezeu a făcut moartea, nici că Se bucură de nimicirea celor vii. El a făcut toate lucrurile pentru ca ele să vieze, făpturile lumii sunt mântuitoare, în ele nu-i otravă de pieire" (înţ. Sol. 1, 13-14). Realitatea morţii este de natură negativă: moartea există doar prin pierderea vieţii; ea face parte dintre relele care există numai întrucât lipseşte sau a fost pierdut binele. Or, lumea creată de Dumnezeu a fost toată desăvârşit bună, iar viaţa i-a fost dăruită omului ca un mare bine. Era însă omul nemuritor? Mulţi Părinţi spun că da[2], considerând că moartea era deplin străină de firea lui; alţii

[1] Sf. Vasile cel Mare, *Dumnezeu nu este autorul relelor,* 7; Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie,* 42; Sf. Grigorie Pa-lama, *150 de capete despre cunoştinţa naturală, despre cunoaşterea lui Dumnezeu, despre viaţa morală şi despre făptuire,* 47, 51; *Omilii,* XXXI, PG, 151, 396B.

[2] A se vedea: Sf. Atanasie cel mare, *Cuvânt împotriva elinilor, 2* şi 3; Sf. Vasile cel Mare, *Dumnezeu nu este autorul relelor, 7,* PG 31, 344C; Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic,* 5, 6, 8; VIII, 4-5; *Despre facerea omului,* IV, PG 44, 136D; XVII; 188B; *Despre feciorie,* XII, 2; *Omilii la Sfintele Paşti sau la învierea lui Hristos,* I, 4; Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica,* II, 12; Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui,* XI, 2.

însă se feresc să facă această afirmație[3]. întemeindu-se pe cuvintele din Facere (2, 7), unde stă scris: „Domnul Dumnezeu 1-a zidit pe om din țărână luată din pământ", şi dorind să facă distincție între creat şi necreat, unii dintre Părinți cred că la origine trupul omului, potrivit naturii sale, era o frământătură supusă schimbării, stricăcioasă şi muritoare. „Omul este după fire muritor, ca unul ce a fost făcut din cele ce nu sunt", spune Sfântul Atanasie cel Mare[4], adăugând că firea celor dintâi oameni era „stricăcioasă"[5]. Aşadar, unii Părinți preferă să spună, în chip mai nuanțat, că omul a fost creat „spre nestricare"[6] sau că „firea omenească fusese zidită ca să nu moară"[7] sau că ținea de natura lui să aibă „dorul continuu după veşnicia divină" ; ei vorbesc şi de „făgăduința" nestricăciunii şi a nemuririi[9], care n-au fost de la început un câştig sigur şi perpetuu al omului, aşa cum s-ar fi întâmplat dacă ele ar fi fost însuşiri proprii naturii sale.

[3] De pildă, Sf. Ioan Gură de Aur spune, pe de o parte, că în Rai „nu era trupul omului aşa stricăcios şi pieritor" *(Omilii la statui,* XI, 2), dar, pe de altă parte, că acolo omul era „înveşmântat în trup muritor", însă nu era supus „nevoilor trupeşti" *(Omilii la Facere,* XVII, 7).

[4] *Tratat despre întruparea Cuvântului,* I, IV.

[5] *Ibidem,* V.

[6] După cuvântul din înț. Sol. 2, 23, citat de Sf. Atanasie cel mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului,* V.

[7] Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic,* 8; *Omilii la Fericiri,* III, 5.

[8] Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic,*5; Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor, 2;* Sf. Grigorie Palama, *150 de capete despre cunoştința naturala, despre cunoaşterea lui Dumnezeu, despre viața morală şi despre făptuire,* 47.

[9] Cf. Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului,* III, 4; Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* 10, PG 91, 1156D.

Toți Sfinții Părinți sunt însă de acord că nestricăciunea şi nemurirea celui dintâi om se datorau numai şi numai harului dumnezeiesc. Pentru că, după cum spune Cartea Facerii, îndată ce 1-a frământat din țărână, Dumnezeu „a suflat asupra lui suflare de viață şi s-a făcut omul întru suflet viu" (Fac. 2, 7). Iar Părinții socotesc această suflare deopotrivă sufletul omului şi Duhul dumnezeiesc[10]. Pătrunse de energiile dumnezeieşti, trupul şi sufletul lui Adam au căpătat însuşiri mai presus de fire. Sfântul Grigorie Pa-lama spune că harul dumnezeiesc „împlinea cu bogăția binefacerilor sale neajurîsurile firii noastre"[11]. Harul făcea "trupul nestricăcios şi nemuritor[12]. Sfântul Atănasie cel Mare zice şi el că omul trăia o „viață [...] cu adevărat nemuritoare", având „harul Celui ce i 1-a dat şi puterea proprie a Cuvântului"[13]; iar în altă parte arată că: „fiind după fire stricăcioşi, (oamenii) ar fi scăpat de ceea ce sunt după fire"[14], „datorită Cuvântului care era cu ei", din pricina Căruia „stricăciunea cea după fire nu s-ar fi apropiat de ei"[15]. Dar pentru că omul a fost creat liber, ținea de voia lui să păstreze harul primit şi astfel să stăruie în starea de nestricăciune şi nemurire dăruită de el sau, dimpotrivă, respingându-1, să cadă din această stare[16]. Aşadar, atunci când Sfinții Părinți spun că omul a fost creat nestricăcios şi nemuritor, aceasta nu înseamnă că era cu neputință ca el să cunoască stricăciunea şi moartea, ci că ar fi putut prin harul lui Dumnezeu şi prin libera sa alegere să n-aibă parte de ele. Pentru ca nestricăciunea şi nemurirea să-i devină pururea proprii, trebuia ca omul să păzească harul dumnezeiesc, stăruind în unirea cu Dumnezeu şi ascultând de porunca ce-i fusese dată tocmai în acest scop (cf. Fac. 2, 16-17"). Astfel, Sfântul Grigorie Palama scrie: „Dacă omul ar fi ascultat de porunca dată lui la început, stăruind în harul ce-i fusese dat, ar fi avut parte astfel de desăvârşita unire cu Dumnezeu şi ar fi devenit veşnic ca Dumnezeu, îmbrăcându-se cu nemurirea"[19].

în felul acesta înțelegem de ce Părinții spun adeseori că la început, mai înainte de a păcătui, omul nu era nici muritor, nici nemuritor. Sfântul Teofil al Antiohiei scrie în acest sens: „Dar îmi vei spune: A fost făcut omul, prin fire, muritor? Nu! Atunci, nemuritor? Nici asta n-o spun! Dar poate mă vei întreba: Nu era nimic din acestea? Nici asta n-o spun. Prin fire, omul n-a fost făcut nici muritor, nici nemuritor. Dacă l-ar fi făcut dintru început nemuritor, l-ar fi făcut Dumnezeu; şi iarăşi, dacă l-ar fi făcut muritor, s-ar fi crezut că Dumnegeju este pricina morții lui. Aşadar, nu 1-a făcut nici nemuritor, nici muritor^ ci, după cum am spus mai înainte, capabil şi de una şi de alta. Dacă omul înclina spre nemurireTpăzmd porunca lui Dumnezeu, avea să primească de la Dumnezeu ca plată nemurirea şi avea să ajungă dumnezeu; şi iarăşi, dacă se îndrepta spre faptele morții, neascultând de Dumnezeu, el însuşi avea să fie pricina morții sale, că Dumnezeu 1-a făcut pe om li-

ber, cu voinţă liberă" . La rândul său, Sfântul Atanasie cel Mare spune şi el: „Ştiind că libertatea de alegere a oamenilor poate înclina în amândouă părţile, (Dumnezeu) a voit să le asigure de mai înainte harul dat lor prin lege. Căci, aşezându-i în raiul Său, le-a dat lor lege. Aceasta pentru ca, dacă vor păstra (ce au primit) şi vor rămâne buni, să aibă [...] făgăduinţa nestricăciunii [...]. Iar dacă vor călca porunca şi, întorcându-se, se vor face răi, să ştie că vor avea să sufere în moarte stricăciunea cea după fire şi nu vor mai vieţui în rai, ci murind vor rămâne în afara lui, în moarte şi stricăciune" . Sfântul Grigorie Palama socoteşte chiar că porunca i-a fost dată omului tocmai ca să se poată feri de stricăciune şi moarte, păstrându-şi totodată libertatea de a alege[22]; el subliniază faptul că a fi muritor

ori nemuritor, stricăcios ori nestricăcios ţinea în fapt dc alegerea omului[23], pentru că Dumnezeu 1-a creat liber să-şi hotărască destinul[2] . Originea şi cauza morţii trebuie aşadar căutate, potrivit Sfinţilor Părinţi, numai şi numai în voia omului, în greşita folosire a libertăţii sale, în păcatul săvârşit în rai[25]. învăţătura lor urmează cuvântului Sfântului Apostol Pavel, care spune: „printr-un om a intrat păcatul în lume - şi, prin păcat, moartea" (Rom. 5, 12; cf. 1 Cor. 15, 21). Astfel, Sfântul Teofil al Antiohiei scrie: „(aşa s-a întâmplat) cu cel dintâi zidit: neascultarea i-a adus izgonirea din rai; [...] din pricina neascultării, omul [...] la sfârşit a fost doborât de moarte"[26]. Tot aşa spune şi Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Moartea cea după fire a adus-o în Adam povârnirea voii libere"[27]. La întrebarea: „De unde toate neputinţele, bolile şi celelalte rele din care ne vine moartea?", Sfântul Grigorie Palama răspunde: „Din neascultarea noastră de povaţa dumnezeiască, din călcarea poruncii lui Dumnezeu, din cel dintâi păcat săvârşit în rai. Bolile, slăbiciunile, multele şi împovărătoarele încercări de tot felul, păcatul le-a născut. Din pricina lui ne-am îmbrăcat în veşmântul de piele al acestui trup pieritor, ros de boli şi suferinţe, şi-am fost mutaţi în lumea aceasta nestatornică şi trecătoare şi osândiţi la o viaţă pândită de multe rele şi nenorociri. Iar boala în care păcatul a împins tot neamul omenesc e-o cale necăjicioasă şi povâmită, la capătul căreia ne-aşteaptă moartea"[28].

Plecându-şi urechea la şoapta Celui-rău şi dorind să fie „ca nişte dumnezei" (Fac. 3, 5), adică voind să fie dumnezei în afară de Dumnezeu, Adam şi Eva s-au lipsit ei înşişi de harul dumnezeiesc, pierzând pe dată darurile sale, prin care erau, în chip minunat, mai presus de fire[29]. „Călcarea poruncii - scrie Sfântul Atanasie cel Mare - i-a întors pe ei la starea cea după fire"[30], adică la ţărâna din care au fost plămădiţi[31] (Fac. 2, 7), aşa cum îi spune Dumnezeu lui Adam: „te vei întoarce în pământul din care eşti luat; căci pământ eşti şi în pământ te vei întoarce" (Fac. 3, 19).

Aşadar, Părinţii răsăriteni, spre deosebire de mulţi Părinţi latini, nu socotesc relele pe care le-au avut de îndurat Adam şi Eva în urma păcatului drept o pedeapsă a lui Dumnezeu. Ele sunt mai curând urmări, aşa-zicând, fireşti ale lipsirii lor de bunăvoie de comuniunea cu Dumnezeu prin care se făceau părtaşi ai însuşirilor dumnezeieşti. Despărţindu-se de Bine, au lăsat relele să pătrundă în firea omenească[3]"; mai bine zis, depărtându-se şi lip-sindu-se de Viaţă, şi-au agonisit moartea. Sfântul Grigo-rie de Nyssa scrie în acest sens: „După ce a părăsit binele, omul s-a afundat în rele tot mai adânc. De acum, depărtarea de viaţă a adus moartea, retragerea luminii, întunericul, lipsa virtuţii, răutatea, pe scurt, întreg şirul de forme ale binelui a fost înlocuit de relele contrare lor"[33]. Tot el spune că: „în chip viclean, Vrăjmaşul a vârât răutatea în sufletul omului, reuşind pe această cale să stingă şi să slăbească puterea binefacerii dumnezeieşti a harului, în locul lui sălăşluindu-se îndată tocmai contrariul lui. Iar contrariul vieţii e moartea"[34]. Tot aşa spune şi Sfântul Vasile cel Mare: „Moartea este urmarea firească a păcatului; pe măsură ce te depărtezi de Dumnezeu, Cel ce este însăşi viaţa, te apropii de moarte, căci moartea este lipsa vieţii. în-depărtându-se de Dumnezeu, Adam a căzut pradă morţii"[35]. La rândul său, Sfântul Maxim Mărturisitorul scrie: „Nevrând primul om să se hrănească (cu Cel ce este Pâinea Care dă viaţă), pe drept cuvânt a căzut din viaţa dumnezeiască şi a dobândit o alta, născătoare de moarte"[36].

Moartea s-a abătut mai întâi asupra sufletului omului, care, despărţit de Dumnezeu şi lipsit de viaţa dumnezeiască, ajunge pătimitor, stricăcios şi pieritor[37]. Apoi, de la suflet trece la trup. După tâlcuirea Sfântului Atanasie cel Mare[38], despre această îndoită moarte, sufletească şi trupească, vorbeşte Dumnezeu atunci când le spune primilor oameni: „în ziua în care vei mânca din el (din pomul cunoştinţei binelui şi răului), cu moarte vei muri!" (Fac. 2, 17). Sfântul Grigo-rie Palama spune şi mai limpede: „Moartea ivită în suflet din pricina neascultării, n-a stricat numai sufletul[...], ci a adus şi asupra trupului necaz şi pătimire, 1-a făcut stricăcios şi rob al morţii. Căci murind omul lăuntric prin călcarea poruncii, atunci aude Adam cel pământesc cuvântul: „pământ eşti şi în pământ te vei întoarce" (Fac. 3, 19)[39].

Urmând învățătura Sfintelor Scripturi, Părinții spun că relele abătute asupra firii omeneşti în urma păcatului -moartea în primul rând - s-au întins la toți urmaşii lui Adam[40], pentru că el era cu adevărat arhetip, începătură şi rădăcină a tot neamul omenesc, pe care îl cuprindea întreg în sine[41]. Mulți Părinți spun că transmiterea acestor rele se face prin naşterile cele după trup[42], fiind aşadar inevitabilă[43]. De aceea, toți oamenii se nasc pătimitori, strică-cioşi şi muritori, şi nimeni nu poate scăpa de această soartă,' pe care Sfântul Maxim Mărturisitorul o numeşte când „lege a păcatului"[44], pentru că a fost instituită de păcat, când „lege a firii"[45], pentru că îi este proprie firii omeneşti căzute. Se cuvine să amintim aici cuvântul Sfântului Apostol Pavel: „printr-un om a intrat păcatul în lume - şi, prin păcat, moartea" şi „moartea a trecut în toți oamenii prin aceea că toți au păcătuit" (Rom. 5, 12).

2. Cele două fețe ale morții

a. Fața cea bună

Moartea sufletească este cu totul rea; ea nu are nimic bun. Moartea trupească însă are unele foloase pentru starea de cădere instituită de păcatul strămoşesc. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur scrie: „Chiar dacă păcatul a adus moartea pe acest pământ, Dumnezeu o pune în slujba noastră, ca să ne fie de folos"[46]; moartea e mai curând „o binefacere decât o pedeapsă" şi arată din partea lui Dumnezeu mai degrabă „purtare de grijă decât mânie"[47]. într-adevăr, dacă omul mort sufleteşte n-ar fi murit şi cu trupul, ar fi avut parte de necazuri mari şi nenumărate.

Mai întâi de toate, obişnuința cu starea sa păcătoasă l-ar fi făcut delăsător, în vreme ce amenințat de moarte şi neştiind când îi va suna ceasul, începe să cugete la mărginirea acestei vieți şi să se gătească pentru viața ce va să fie, cu vie simțire duhovnicească şi neîntârziată căință.

Apoi, nemurirea l-ar fi împins la trufie, iar înşelătoarea făgăduință a Ispititorului: „Veți fi ca dumnezei", i-ar fi părut a fi deplin adevărată. Fiind însă silit să se întoarcă în pământul din care a fost luat, cunoaşte micimea, slăbiciunea şi nimicnicia de care are parte făptura lipsită de harul lui Dumnezeu, şi se smereşte [8].

Dacă n-ar fi moartea, după cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur, „ar fi nespus de iubite trupurile şi cea mai mare parte dintre oameni nu s-ar mai îngriji de nimic altceva decât de "trupuri, făcându-se încă şi mai trupeşti şi mai îngroşați"[49]. Mai mult încă: lipsa morții ar fi înveşnicit căderea omului. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare spune că Dumnezeu „n-a împiedicat destrămarea noastră, pentru ca să nu rămânem pururi neputincioşi şi slabi"[50].

Acestea sunt foloasele morții cât priveşte trupul. Căci, după cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur, -nu trebuie să ne tânguim că trupul putrezeşte, ci „atunci ar trebui să plângem, când trupul ar rămâne pentru totdeauna în această nenorocită stare de acum"[51]. însă „moartea nu nimiceşte numai trupul, ci şi stricăciunea lui"; moartea înseamnă „nimicirea pe vecie a stricăciunii"[52]. îngăduind moartea, Dumnezeu pregăteşte astfel în chip proniator restaurarea prin Hristos a stării din rai şi chiar a unei

stări mai înalte, în care omul va fi pururi nestricăcios şi nepieritor[53], căci, după cuvântul Domnului, grăuntele trebuie să moară ca să aducă roadă (cf. In 12, 24; 1 Cor. 15, 35-44).

Dar moartea trupului e folositoare şi pentiu suflet. Mulți Sfinți Părinți spun că moartea a împiedicat „răul să fie nemuritor"[54]. O dată cu moartea, moare şi păcatul. Sfântul loan Gură de Aur arată cum, prin înțelepciunea lui Dumnezeu, odrasla îşi ucide maica, căci: „moartea s-a născut din păcat, dar a mâncat păcatul"[55]. Sfântul Maxim Mărturisitorul, la rândul său, spune că pentru omul căzut moartea este o formă de eliberare providențială şi că, paradoxal, ea contribuie la menținerea lui ca om, pentru că altfel „puterea sufletului s-ar fi mişcat veşnic în chip potrivnic firii, ceea ce ar fi însemnat nu doar cel mai mare rău şi pierderea vădită a calității de om, ci încă şi negarea limpede a bunătății dumnezeieşti"[56]. Tot el spune că Dumnezeu a îngăduit moartea, „socotind că nu e bine ca omul, care şi-a înrăit voia liberă, să aibă o fire nemuritoare"[57].

Pe scurt, după cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Sfârşitul vieții acesteia de aici socotesc că nu e drept să se numească moarte, ci izbăvire de moarte şi despărțire de stricăciune şi slobozire din robie şi încetarea tulburării şi oprirea războaielor şi risipirea întunericului şi odihna de osteneli şi liniştirea fierberii şi acoperirea ruşinii şi scăparea de patimi şi nimicirea păcatului şi, ca să spun pe scurt, hotarul tuturor relelor"[58].

Chiar dacă moartea ca lege a firii s-a ivit în lume prin păcatul celui dintâi om, chiar dacă moartea fiecărui om în parte e şi ea legată într-un fel sau altul de un rău oarecare -boală, mină trupească, ucideri, războaie, furia naturii - şi chiar dacă Dumnezeu, ţinând scama de libertatea omului, cu toate nenorocitele ei urmări, o lasă să secere în voie, totuşi clipa morţii El singur o hotărăşte prin pronia Sa. Părinţii spun că omul moare atunci când clipa îi este prielnică pentru mântuire, potrivit atotştiinţei lui Dumnezeu. Sfântul Maxim arată că Dumnezeu îi dă omului să trăiască atâta cât îi trebuie ca să străbată calea până la El[59]. Aşa putem înţelege de ce unii mor dintr-un lucru de nimic, în timp ce alţii, suferind de boli grave şi trecând prin mari primejdii, scapă totuşi cu viaţă. In altă ordine de idei, Sfântul Ioan Gură de Aur spune că nu trebuie să ne întristăm nici de moartea celui „rău şi supus patimilor", pentru că ea taie şirul păcatelor sale, nici a celui „bun şi virtuos", pentru că astfel este „luat mai înainte ca răul să-i strice sufletul şi mutat în locul în care virtutea îi este pusă la adăpost şi în care nu mai are a se teme de vreo schimbare a lui în rău"[60].

Sfinţii Părinţi spun cu toţii limpede că pentru drepţi „moartea este o binefacere"[61], pentru că-i urcă la o viaţă cu mult mai bună . Lucrul acesta este adevărat mai cu seamă după întruparea mântuitoare a lui Hristos, şi Părinţii îl leagă numaidecât de ea[63]. Vom reveni la acest subiect la momentul cuvenit, înfăţişând aici doar felul în care moartea era privită mai înainte ca Hristos să-i schimbe rostul şi noima, sau cum o vede cel care nu vrea să ştie de Hristos.

b. Faţa cea rea

Cu toată această fină tâlcuire a rostului morţii, Părinţii şi întreaga Tradiţie o socotesc un rău până ce n-a venit Hristos s-o preschimbe. Sfântul Apostol Pavel o numeşte „vrăjmaş" (1 Cor. 15, 26).

Moartea este un îndoit rău: născută din păcat, ea naşte la rându-i păcatul[64]. Într-adevăr, după ce primul om a păcătuit, de îndată ce se iveşte moartea, ea intră sub stăpânirea diavolului (cf. Evr. 2, 14). Pe de o parte, prin ea îşi arată ura faţă de neamul omenesc şi răspândeşte relele în întreaga zidire; pe de alta, se foloseşte de ea - ca de toate celelalte patimi fireşti şi nevinovate, îndeosebi plăcerea şi durerea[65] - pentru a-1 împinge pe om în păcat şi în patimi nefireşti şi vrednice de pedeapsă. Cu acest înţeles vorbeşte Sfântul Apostol Pavel despre „cei pe care frica morţii îi ţinea în robie toată viaţa" (Evr. 2, 15) şi din pricina căreia toţi au păcătuit (cf. Rom. 5, 12) . Mulţi Părinţi răsăriteni au preluat această idee[67]. Astfel, Teodor de Mopsuestia scrie că, „ajungând muritori, am dobândit o şi mai mare înclinare spre păcat"; împlinirea nevoilor trupului îl mâna spre patimi cu neputinţă de ocolit pe omul care voia să-şi păstreze cu orice preţ viaţa aceasta vremelnică[68]. Aflăm aceeaşi idee la ucenicul său, Teodoret al Cirului. Spunând că „făpturile muritoare sunt negreşit roabe ale patimilor fireşti, îndurând frica, robia plăcerii, durerea, mânia şi supărarea"[69], el arată cum omul căzut cade pradă patimilor celor rele, socotind că astfel va scăpa de moarte: „Toţi cei ieşiţi din Adam au firea muritoare şi multe nevoi; ca să-şi ducă traiul au nevoie de hrană, apă, veşminte, case şi tot felul de meşteşuguri. Adesea însă, lăcomindu-se, întrece măsura şi cade în păcat. Aşadar, Dumnezeiescul Apostol spune că, păcătuind Adam şi ajungând muritor prin păcat, moartea şi păcatul au intrat în neamul omenesc şi s-au întins la toţi oamenii, moartea silindu-i pe toţi să păcătuiască (cf. Rom. 5, 12)" . Căci omul îşi adună bani şi avuţie, ca să scape de sărăcie şi boală, şi aşa se face iubitor de avere, lacom şi zgârcit, îşi hrăneşte peste măsură trupul şi-1 dezmiardă în tot felul, ca să-1 ţină în putere, ajungând lacom, desfrânat şi iubitor de sine. Se face stăpân peste lucruri şi oameni, crezând că numai aşa e cu adevărat viu şi puternic, şi iată-1 pornit spre mânie. Iar străduindu-se în tot chipul să fie cunoscut de toţi şi amintirea lui să nu se stingă, devine mândru şi iubitor de slavă deşartă[71].

Aceeaşi idee o aflăm şi la alţi Sfinţi Părinţi. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur spune că frica de moarte îi tiranizează[72] într-atât pe oameni, încât ar face orice ca să scape de ea . Sfântul loan Damaschin, la rândul său, zice că „moartea îl ţine pe om în robie prin mijlocirea păcatului"[74]. Aceeaşi idee o aflăm Ia Sfântul Grigorie Palama[75]. Sfântul Maxim Mărturisitorul însă o reliefează în mod deosebit. Astfel, spune el, „păcatul strămoşesc stăpâneşte asupra tuturor făpturilor prin frica de moarte"[76]. Rod al păcatului, moartea îl împinge pe om în păcat. Mai limpede spus, Satana şi demonii săi pun stăpânire pe latura pătimitoare a omului, ivită în urma păcatului strămoşesc, şi se folosesc de afectele lui fireşti şi nepăcătoase pentru a semăna patimile[77]. Or, între afectele fireşti şi nepăcătoase stă şi sila de moarte, pe care diavolul se sileşte s-o schimbe în groază de moarte [8].

înfricoşat de moarte, omul se aruncă în vâltoarea păcatelor, amăgindu-se cu gândul că flacăra plăcerilor îl va feri de frigul morţii. Aşa ajunge moartea - alături de plăcere şi durere - să stăpânească şi să tiranizeze nu doar trupul, ci şi sufletul omului, făcându-1 să voiască şi să aleagă răul[80].

Sila firească de moarte devine frică de moarte, şi de aici spaima, neliniştea, melancolia, scârba de această viaţă care *cu moarte se sfârşeşte,* deznădejdea şi cel mai mare rău, ura de Dumnezeu şi răzvrătirea împotriva Lui. Din silă faţă de moarte, omul refuză s-o accepte, alipindu-se tot mai pătimaş de viaţă - dar nu de viaţa cea adevărată, ci de viaţa acestei lumi. Şi cu cât se alipeşte mai mult de înşelătoarele bunuri pământeşti, cu atât mai mult se revoltă împotriva morţii, care-1 lipseşte de ele[81].

3. Biruinţa lui Hristos asupra morţii

Prin lucrarea Sa mântuitoare, Hristos 1-a izbăvit pe om de moarte şi i-a dăruit viaţă veşnică. Căci, spun Părinţii, pentru aceasta S-a şi întrupat. „Cu mult temei ar putea spune cel care cunoaşte mai adânc învăţătura creştină, că nu naşterea (lui Hristos) e pricina morţii Sale, ci că, dimpotrivă, din cauza morţii a primit Dumnezeu să Se nască. Nu de aceea s-a supus naşterii trupeşti Cel veşnic viu, pentru că ar fi dorit viaţă, ci pentru că voia să ne cheme pe noi iarăşi de la moarte la viaţă"[82].

Pentru noi, Hristos primeşte de bunăvoie moartea -căci nu-i era supus prin fire, ca Cel născut în chip feciorelnic, iar nu din sămânţă bărbătească, prin care păcatul strămoşesc trece la fiecare om[83]; şi, rămânând neatins de stricăciune - căci era Dumnezeu Cuvântul[84] şi în El firea omenească era strâns unită cu firea dumnezeiască care lucra în ea[1] -, Hristos înviază. Şi înviind, ne izbăveşte de veşnicia morţii şi a stricăciunii şi ne dăruieşte puterea de a învia şi noi la sfârşitul veacurilor, când trupurile noastre înnoite şi de-a pururi nestricăcioase vor fi înălţate la viaţa cea fericită, lipsită de suferinţă şi nemăcinată de timp[86].

Având aceeaşi fire ca a tuturor oamenilor - lipsită însă de păcat -, în trupul Său înviat şi slăvit izbăveşte de stricăciune şi înviază tot trupul omenesc . Moartea lui Hristos este „omorârea morţii" , iar învierea Sa, biruinţa şi înstăpânirea pentru totdeauna a Vieţii celei veşnice şi nestricăcioase. în slujbele de la înviere şi din săptămânile ce urmează, Biserica Ortodoxă nu osteneşte să cânte tară încetare: „Hristos a înviat din morţi, cu moartea pe moarte călcând şi celor din morminte viaţă dăruindu-le".

Biruinţa lui Hristos asupra morţii este o realitate fizică, nu doar spirituală. Hristos, în mod real şi obiectiv, a nimicit moartea şi a înviat cu propria Sa omenitate spre folosul întregii umanităţi; nu este vorba aici doar de o viziune subiectivă a credinţei noastre, aşa cum au afirmat în ultimele decenii unii teologi aşa-zişi creştini, care pretindeau că astfel „demitologizează" creştinismul. Cuvintele Apostolului Pavel sunt foarte limpezi: „Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este credinţa" noastră! (1 Cor. 15, 17). Creştinii ortodocşi, de la înviere până la înălţare, se salută rostind: „Hristos a înviat!", la care se răspunde cu încredinţarea: *adevărat* a înviat!" Biruinţa lui Hristos este însă, desigur, şi o izbândă duhovnicească. Prin moartea Sa, Hristos a omorât păcatul şi a şters păcatele tuturor oamenilor.

Hristos surpă puterea diavolului[89] de a-i stăpâni pe oameni prin frica morţii mai înainte chiar de a muri, în timpul sfintelor Sale patimi, pe cruce, când moartea-i sta în faţă şi diavolul se silea să aducă asupra Lui ispita prin durere[90], adică să-i insufle teama de moarte, să-L ducă la deznădejde, să-L facă să respingă voia lui Dumnezeu, adică să Se lepede de El şi să Se răzvrătească împotriva Lui. Nici una din săgeţile diavolului nu-L atinge însă pe Hristos, Care-şi pleacă voinţa Sa omenească înaintea voinţei dumnezeieşti, iar biruinţa Sa se face câştig al celor care se unesc cu El şi se împărtăşesc de harul Său[91].

Suferinţele lui Hristos din Ghetsimani, când S-a tulburat şi S-a mâhnit şi S-a întristat cu duhul, sunt punctul culminant al înfruntării morţii, cu care ne-a mântuit pe noi. în rugăciunea Sa cu sudori de sânge ni se dezvăluie calea de urmat la vreme de încercare. Ispita de a cădea pradă fricii, pe care o mărturiseşte rostind: „Părintele Meu, de este cu putinţă, treacă de la Mine paharul acesta!", o respinge prin supunerea voii Sale omeneşti voii dumnezeieşti a Tatălui: „Insă nu precum voiesc Eu, ci precum voieşti Tu" (Mt. 26, 39)[92]. Biruind pentru noi, Hristos ne dăruieşte puterea de a birui şi noi, de ne vom uni cu El. Căci după cum voia Sa omenească era sprijinită şi întărită de firea Lui dumnezeiască, cu care firea Sa omenească era unită în El[93], tot aşa slăbiciunea noastră omenească

capătă sprijin şi tărie din unirea noastră cu Hristos, prin împărtăşirea de harul Duhului Sfânt dăruit de El.

Biruința lui Hristos asupra morții este aşadar biruire a morții şi stricăciunii ca fenomene fizice; totodată, ea este şi biruire a păcatului şi patimilor pe care le naşte şi le sporeşte spectrul morții. Puterea ei nu se va face vădită doar la sfârşitul veacurilor, la învierea de obşte; iar în veacul de acum nu e doar temei al nădejdii şi credinței noastre (cf. 1 Cor. 15, 17), ci iradiază cu adevărat în viața noastră, scoțându-ne din robia Celui-rău, a păcatului şi a morții. Prin harul Botezului, creştinul moare şi învie duhovniceşte cu Hristos, adică moare omul cel vechi, al păcatului, şi se naşte omul cel nou, de sub har (cf. 2 Cor. 5, 17).

Sfintele Scripturi ne înfățişează biruirea morții de către Hristos drept bimință asupra păcatului nu doar pentru că moartea este rodul şi pecetea păcatului, ci şi pentru că ea este un necurmat izvor de păcătuire, țepuşă cu care diavolul îl mână pe om la păcat, laț cu care-l ține în robia păcatului. Sfântul Pavel spune că Hristos S-a făcut părtaş firii omeneşti, „ca să surpe prin moartea Sa pe cel care are stăpânirea morții, adică pe diavolul, şi să izbăvească pe acei pe care frica morții îi ținea în robie toată viața" (Evr. 2, 14-15)[94]. Aşadar, Hristos 1-a biruit în felul acesta şi pe diavol, care prin viclenia lui a făcut să intre moartea în firea omenească şi se foloseşte de ea ca să-l înspăimânte pe om şi să-l împingă la păcat[95]. Moartea, spun Părinții, a fost îngăduită de Dumnezeu doar pentru ca răul şi starea de păcătoşenie a omului să nu se înveşnicească. Dar prin Hristos, iarăşi zic, se nimiceşte moartea, pentru ca starea de muritor a omului să nu fie fără sfârşit şi nici moartea lui veşnică. Că nu era după gândul lui Dumnezeu ca cel zidit spre viață să piară şi nu se cuvenea ca „răutatea Şarpelui să fie mai puternică decât voia Lui"[96].

Prin lucrarea mântuitoare a lui Hristos osânda morții veşnice a fost strămutată. „Acum - scrie Sfântul Atanasie cel Mare - nu mai murim ca nişte osândiți, ci aşteptăm ca nişte ridicați din moarte învierea de obşte a tuturor, pe care o va arăta la timpul cuvenit Dumnezeu, Cel care a lucrat-o şi ne-a dat-o în dar" . Va mai fi încă moarte până la învierea de obşte, la sfârşitul veacurilor, dar ea nu mai domneşte peste cei uniți cu Hristos prin Sfintele Taine şi prin împlinirea dumnezeieştilor Sale porunci. Trupurile încă mor, dar moartea nu mai e nimicire, ci somn şi odihnă[98]. Iar cât priveşte sufletele, ea nu mai are asupra lor nici o putere, nu le mai stăpâneşte şi nu le mai stârneşte teamă, arun-cându-le în păcat. De aceea, cu adevărat creştinul este încă de aici şi încă de acum izbăvit de moarte. Sfântul Ata-nasie cel Mare spune: „Despre faptul că moartea a fost nimicită şi crucea a adus biruință asupra ei şi că ea nu mai are nici o putere, ci e ea însăşi moartă cu adevărat, ne dă o dovadă şi un temei vădit de credință şi aceea că toți ucenicii Lui au disprețuit-o şi toți pornesc spre ea şi nu se mai tem de ea, ci o calcă în picioare, ca moartă [...] înainte ca oamenii să creadă în Hristos, văd moartea ca înfricoşătoare şi se tem de ea. Dar după ce se mută la credința în El şi la învățătura Lui, disprețuiesc atât de mult moartea [...], râd de ea, batjocorind-o cu cuvintele scrise mai înainte împotriva ei de Apostol: „Unde îți este, moarte, boldul tău? Unde îți este, moarte, biruința?" (1 Cor. 15 , 55)[99]. în acelaşi sens, Sfântul Ioan Gură de Aur spune şi el: „Moartea nu mai este un lucru de temut. A ajuns să fie călcată în picioare, ca ceva vrednic de dispreț, un lucru cu totul rău şi josnic, un nimic. [...] Odinioară, oamenii îşi duceau viața în frică de moarte, erau robi ai ei. Astăzi, dimpotrivă, au ieşit de sub tirania ei şi râd de acest strigoi care-i îngrozea pe strămoşii lor"[100]. „înviind Hristos, cea care ne înspăimânta mai înainte cu chipul ei înfricoşător, acum e disprețuită. învierea Lui face neputincioasă viclenia diavolului; prin ea nesocotim moartea, ne ridicăm deasupra acestei vieți, şi noi, cei îmbrăcați în trup, avem parte de slava puterilor celor netrupeşti"[101].

Hristos schimbă rostul morții. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur spune că, în chip minunat: „însăşi moartea ne-a făcut nemuritori" ; „cel mai mare dintre rele, nenorocirea care ne păştea, moartea adusă de diavol peste lume, Dumnezeu a întors-o spre slava şi lauda noastră"[103]. „Ştiți doar câtă frică stârnea moartea mai înainte! Văzând aşadar cât e de disprețuită astăzi, dați slavă lui Dumnezeu, Cel care a adus o asemenea minunată schimbare. Cunoscând puterea ei de odinioară şi văzând-o acum cât de slabă este, să-i mulțumim lui Hristos, Care a nimicit-o. Altădată, ea era cea nespus de puternică, iar noi cu totul slabi. Acum însă nimic nu întrece tăria noastră. Vedeți ce minunată schimbare s-a lucrat? Vedeți cum Dumnezeu a făcut slabe pe cele tari şi tari pe cele slabe, arătându-Şi marea Lui putere şi printr-o lucrare şi prin cealaltă?!"[104]

Mnartea_rm rpai arp. puterea de a-1 stăpâni pe om, nu mai e stingere deplină, ci se face început al vieţii celei ne-stricăcioase. După cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, Hristos a făcut din moarte „începutul prefacerii spre nestricăciune"[105]. în această lume căzută, moartea arc rostul bun de a ne trece la viaţa nepieritoare , şi doar păşind pesTeprigul ei ajungem în lumea de dincolo, unde vom âveâ~părte, trup şi suflet, de un alt fel de vieţuire, scoasă dmjngustimile de aici[107]. Prin lucrarea mântuitoare a lui .Hristos, prin porţile morţii nu coborâm în cele mai de jos ale pământului, unde părea că sufletele sunt osândite să zacă pe vecie, ci, dacă suntem vrednici, ne înălţăm la via-ţa cerească şi intrăm în împărăţie ', unde va fi desăvârşita dăruire a bunătăţilor dumnezeieşti. Moartea nu mai este un lucru tară rost, care ne aruncă în nefiinţă, cijmfapt so-lemn şi minunat, început al vieţii celei adevărate, plenare[109] şi cu mult mai bune[110]; ea nu mai înseamnă decădere şi desfiinţare, ci, dimpotrivă, înălţare la un belşug de fiinţă. „Diavolul a adus moartea spre pierzarea noastră, ca să ne întoarcă în pământ şi să ne taie orice nădejde de mântuire, însă venind Hristos şi luând-o asupra Sa, a preschimbat-o cu totul"[111], spune Sfântul Ioan Gură de Aur.

Prin harul lui Hristos, creştinul nu se mai teme de moarte şi chiar o doreşte - însă nu de dragul ei, ci pentru că prin ea trece la viaţa cea bună şi adevărată_care-l apropie de Dumnezeu. Drept pildă, Părinţii ni-i dau pe mucenici, care mergeau la moarte cu bucurie[112]. Fără s-o caute cu orice preţ - de altfel nici nu-i este îngăduit -, creştinul primeşte moartea iară împotrivire, întâmpinând-o cu credinţă şi nădejde în Dumnezeu.

S-ar putea spune că o asemenea atitudine nu este nouă, că o aflăm încă din platonism şi stoicism. Semnificaţia ei însă este alta. Pe de o parte, după cum remarcă Jean Daniélou, spre deosebire de adepţii platonismului, creştinul nu caută „eliberarea sufletului din temniţa trupului ci eliberarea deopotrivă a sufletului şi a trupului din robia cărnii . Iar de stoici se deosebeşte prin faptul că biruinţa asupra morţii nu este, ca la aceştia, simpla dominare intelectuală şi psihologică a reprezentărilor noastre despre moarte care produc frică. Pe de altă parte, pentru creştin moartea înseamnă a vieţui cu Hristos la .dreapta Tatălui. Aşa cum spune Sfântul Ignatie Teoforul: „Mai bine-mi este să mor în Hristos Iisus„ decât să împărătesc marginile pământului. Pe Acela îl caut Care a murit pentru noij pe Acela îl_vreau, Care a înviat pentru noi şi ne e aproape. Nu-1 daţi lumii pe cel care voieşte să fie al lui Dumnezeu, nici nu-1 amăgiţi cu materia! Lăsaţi-mă să primesc lumină curată! Ajungând acolo, voi fi om! [...] Vă scriu fiind viu şi dorind să mor. Dorinţa mea a fost răstignită şi nu este în mine foc, care să iubească materia, ci apă vie, care susură în mine şi-mi spune dinlăuntrul meu: Vino la Tatăl!"[114]. Acelaşi lucru ni-1 spune şi Sfântul Grigorie de Nyssa, vorbind despre moartea surorii lui, Sfânta Macrina: „Pe măsură ce i se apropia sorocul, văzând parcă şi mai limpede frumuseţea Mirelui, se grăbea să ajungă mai iute la Cel iubit"[115].

Rugăciunea rostită de Sfânta Macrina pe patul de moarte, înmănunchind parcă toate cele spuse mai sus, e o potrivită încheiere pentru capitolul de faţă: „Tu, Doamne, în dar ne-ai dezlegat pe noi de frica morţii. Tu ai pus înce-putul vieţii celei adevărate şi sfârşitul vieţii de acum. Tu pentru o vreme odihneşti trupurile noastre cu somnul morţii, şi iarăşi ne deştepţi pe noi cu trâmbiţa cea de pe urma" ICor. 15, 52). Tu dai ţărânii ca pe un zălog trupul de lut pe care cu mâna Ta l-ai plămădit şi aduci la viaţă iarăşi pe cel dat ţărânii, şjjn dar schimbi în nestricăciune trupul nostru cel putrezitor şi groaznic la vedere. Tu ne-ai izbăvit pe noi din blestem şi păcat, însuţi făcându-Te pentru dragostea noastră blestem şi păcat. Tu ai zdrobit capul balaurului (Ps. 73, 15) care, pentru neascultare, 1-a înghiţit pe om. Tu ne-ai deschis nouă calea spre înviere şi zdrobind porţile iadului ai surpat pe cel ce are stăpânirea morţii, adică pe diavolul".

Subiectul 8: Împărăţia lui Dumnezeu-Basileia. Recapitularea (anakephaleiosis) tuturor (ta panta) în Hristos.

TTDE (2009), 399-420:

1. *„Lumea ce va să vină"* începe cu întoarcerea - *parousia. adventus* (Mt. 24, 3; I Cor. 15. 23: 11 Pt. 3, 4), adică venirea lui Hristos în plină slava pe norii cerului (Mt. 24, 30), ca să completeze istoria mântuirii cu *„ultimele evenimente".* din *„zilele din urmă"* - eschatos (F.A. 2, 17). Cu manifestarea ei plină dc mărire, la slărşilul acestei lumi. se deschide o perspectivă infinită a Împă-

rației Iui Dumnezeu sau *„ziua Domnului",* care. după Bamaba (Epistola 15* 9). este *„ziua a opta "* ziua veşniciei. începutul unei lumi înnoite, care urmează zilei a şaptea, simbolul acelui *„mtlent-um "* în care lisus va împărați cu drepții. De altfel. Ziua Domnului indică şi *„Ziua Judecății'* (Mt. 12, 36), momentul final al tensiunii dinlrc Hristos şi puterile răului (I Tes, 5,2; Hvr. 10, 25; ApocJ, 10); *„Noaptea e pe sfârşite; ziua este aproape"* (Rom. 13, 12). De ce întârzie Hristos să vină şi să împlinească făgăduința mesianică? El aşteaptă încă pocăința oamenilor (II Pt. 3, 9).

2. În Tradiția ortodoxă nu s-a insistat prea mult asupra evenimentelor *„Zilei Domnului",* când Dumnezeu îi va aduna pe cei vii şi pe cei morți, prin lisus Hristos şi cu El (I Tes. 4, 13. 18). Accentul a fost pus pe proslăvirea Fiului, Care va intra *„în slava mare"* pe care a avui-o din veşnicie, împreună cu Tatăl (In. 17, 5). *„A Lui este slava, acum şt în ziua veacului"* (II Pt. 3, 18). Hristos cshaiologic esie lisus chenotic. Care S-a întrupau a luai chip dc rob (Filip. 2. **7),** Care nu are alt semn decât semnul lui Iona - Mt. 12,40). Acelaşi Fiu al Omului, Care a petrecut trei zile în inima pământului, este înălțat la dreapta Tatălui: *„Iată. vad cerurile descinse şi pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu"* (F.A. 7. 56). Hristos Cel înviat. Cel întâi născul din morți, Doinnul împăraților pământului. Pantocratorul, Cel Care arc cheile morții şi ale iadului este asemenea cu Fiul Omului (cf. A poc 1, 5. 8. 13.18). Hristos S-a înălțat cu trupul şi va veni cu ci; *„Dacă cineva va spune că Hristos va părăsi acum trupul Său sfânt, că Dumnezeirea Sa este-dezbră-cată de trupul Său şt că El va veni fără ceea ce Şi-a asumat, acela nu va vedea slava apariției Sale"* (Grigoric de Nazianz. *Scrisori teologice, l, 25,* Irad, cit., p. 47).

3. Manifestarea plină de slavă a Fiului înseamnă şi glorificarea celor ai Săi (I Tes. 5, 9-10; II Tes. I, 12), care reprezintă moştenirea Sa - *klero-nomia* (Mt, 21, 38; Mc. 12, 7; Col. 3, 24; iivr. 9, 15, PS. 3, 8; 27, 12). Fiul i-a dobândii pe cei botezați într-un mod direct, devenind o comunitate de *moştenitori",* o comuniune specifică. Aceasta proslăvire a comuniunii sfinților are loc într-un context cosmic. Căci toată creația supusă legii păcatului şi in aşteptare să fie răscumpărată (Rom. 8. 20-21) va fi înviată şi transfigurată. Cei blânzi vor primi ca moştenire acest pământ înnoit (Ml. 5, 5). Cât priveşte *„ziua Domnului*[1], ziua dc întoarcere a Fiului Omului. Pavel insistă asupra capacității credinței de a discerne semnele venirii: *„Iar despre ani şi despre vremuri, fraților, nu aveți nevoie să* Ml *scriem, căci singuri ftiți bine că ziua Domnului vine aşa, ca un fur noaptea/*[1] (I Tes. 5. 1-2). *„Să nu vă amăgească nimeni, cu nici un chip Căci ziua Domnului nu xa sosi până ce. mai întâu nu va veni leţtădarea de credință şi nu se va da pe față omul nelegiuirii, fiul pierzării, potrivnicul - înălțându-se mai presus de tot ce se numeşte Dumnezeu sau e lăcui pentru închinare, incăt să se aşeze el in Biserica lut Dumnezeu şi pe sute să se dea drept dumnezeu"* (II Ies. 2, 1-4).

A- învierea trupurilor

Parotisia, adică venirea în slavă a Fiului, este instițită dc învierea morților, care va precede judecata finală şi transfigurarea veşnică. O înviere a tuturor - a drepților şi a păcătoşilor (F.A. 24, 15), aşa cum se arată în vi/iunca lui lezechtcl (37, l-A). Toți cei din morminte (In. 5_T 28) sc vor bucura dc învierea lui Hrislos, Care a învins puterile morții (I Cor. 2, 8). *„învierea trupurilor"* (Crezul apostolici, adică refacerea unității trupului şi a sufletului pentru a primi, astfel, răsplata definitivii şi mirarea vieții corporale în slava cerească, este universală. Nimeni nu este exclus dc la această înviere, indiferent dc meritele lui, după cum a arătat Sfântul loan Hrisostom. Prin aceasta, nimeni nu e în afara Împărăției, numai că se poate vorbi de *„mic"* şi de *„mare"* în împărăția cerurilor (Mt. 5, 19). Ca articol de credință. învierea morților a fost introdusă în Simbolul ortodox de la Constantinopol, sub forma unei Făgăduințe şi aşteptări: *„Aştept învierea morților şi viața veacttlut ce va să vină."* Pentru Apostoli, argumentul învierii morților se bazează pe realitatea hristologică; *Voia Celui Ce M-a trimis aceasta este: să nu pierd nimic din tot ce Mi-a dat să-i inviez in ziua de apoi"* In 6, 39), *„Pentru că. de credem că lisus a murit şi a înviat, tot aşa (credem) că Dumnezeu, pe cei adormiți intru lisus, ii va aduce im-preună cu El Căci aceasta vă spunem, după cuvântul Domnului, că noi. cei vii. care vom fi rămas până la venirea Domnului, nu \om lua înainte celor adormiți, pentru că însuşi Domnul, intru poruncă, la glasul arhanghelului şi intru trâmbița lut Dumnezeu, Se va pogori din cer, şi cei morți Intru llristos vor invta întâi După aceea, noi, cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiți, impreună cu ei. in nori, ca să întâmpinăm pe Domnul in văzduh, şi aşa. Pururea vom fi cu Domnul"* (I fes. 4, 14-17,1 Cor. 15 12-14, 20). De aceea, pentru a dezminți ideca că Învierea lui 1 Irislos ar fi un mit sau o superstiție. Apostolii recurg Ia proba *.Martorilor învierii"* (Mt, 2, 9-17; In. 20, 19-25; F.A. 1, 22; 2. 32). Teologia poslapostolică foloseşte ca argument mimiuile săvârşite dc lisus, pe care le considera o anticipare a învierii. Învierea trupului este deci anticipată in minunile Şale. mai ales, în cele asupra morților. 1:1 anunță Învierea Sa *(Mc.*

10, 34), având ca ilustrare semnul lui Iona (Ml. 12, 39-40). Învierea lui Adam este anticipată in învierea lui Lazăr. Învierea trupurilor stă numai in puterea tui Dumnezeu.

4. Care esle realitatea trupului înviat ținând scama de dualitatea naturii umane: trup-sullet? După Origcn, trupul va trece în neființă, sufletele şi ființele spintuale revenind la starea lor dinainte de intrarea în trup. Biserica mărturiseşte insă credința în învierea şi în veşnicia trupurilor, transfigurate prin harul îndumnezeitor (1 Tes, 4, 14-17». În învățătura despre învierea morților, creştinismul răsăritean a vrui să pună în valoare ideea că moartea nu este o pierdere sau o desființare a persoanei şi a personalității omului, ci o trecere spic o unică exislen|ă cu Dumnezeu spre veşnicie Trupul sc va strica pentru a învia nestneăcios. In acest sens, condiția naturală a trupului sc păstrează, dar corupția în sens dc disoluție a dispărut. De asemenea, uillelul există ca substanță diferită şi este nemurilor dar el participă la slava lui Dumnezeu împreună cu trupul Mai bine zis, trupul este înglobat dc sulletul spiritualizat» iar acesta eslc covârşit de energiile divine nccrcalc Esle vorba dc 0 *„făptură nouă* " (II Cor 5, 17), de un *„trup duhovnicesc"* înviat: *„Aşa este şi invierea morților: se seamănă trupul intru stricăciune, inviază intru nestricăcîune; se seamănă intru necinste. inviază intru slavă: se seamănă întru slăbiciune, inviază intru putere, se seamănă trup firesc, inviază trup duhovnicesc"* (I Cor. 15, 42-44), Toți vor învia cu unicitatea lor proprie data de Creator, nu ca spirite dezcarnate sau reîncarnate. Aceasta înseamnă că Adam dacă n-ar fi păcătuit, n-ar fi fost supus morții trupeşti.

5. Una din cele mai populare credințe in evlavia ortodoxă, învierea morților, arată că trupul uman, creația materială şi fizică, are un rol esențial in istoria mântuirii. Dc aceea, creştinii cugetă nu numai la nemurirea sullctului, la puterile cereşti nemuritoare. Există speranța dc răscumpărare pentru trup şi pentru suflet care nu stă pe o idee vagă despre nemurire. Credința tn învierea trupurilor este inseparabilă de credința in învierea iui Hristos, a umanității Sale deplin glorificate.

6. Teologia răsăriteană a insistat asupra învierii impurilor şi pentru a păstra unitalca ființei umane în dualitatea trup-suflet, aceasta contra ideii de eternitate şi de necesitate a materiei, în starea ei de creatură. Astfel, teologia vorbeşte despre moartea fizică, corporali, care nu înseamnă dispariția persoanei, ci dezagregarea şi imprăştierea materiei părții ei corporale, căci şi trupul este consacrat lui Dumnezeu, aparține lui Hristos (1 Cor. 6, 16-20). El este sămânța care trebuie să moară pentru ca ființa umană să îmbrace o stare noua, de transfigurare. De aceea, Biserica Ortodoxa, considerând trupul ca parte integrantă a persoanei, nu practică incinerarea (incinerarea a fost introdusă de cei care negau învierea trupurilor. Dar arderea trupurilor nu împiedică învierea lor), în actul învierii, sufletul şi trupul sunt reunite pentru eternitate într-o umanitate cshalologică, pătrunsă de energia duhului ncstricăeim. umanitate Iară caracter carnal şi sexual (Ioan Damaschin. *Despre credința ortodoxă,* IV, XXVII), *„căci carnea şi sângele nu vor moşteni împărăția lui Dumnezeu* (ICor. 15.50).

7. Care va fi strălucirea de pe urmă a zidirii? *„Dar chiar când va fi reînnoită, zidirea nu va fi iarăşi cum a fost adusă de Dumnezeu la existența, la început, să nu fie, căci se seamănă trup sufletesc* (1 Cor. 15_t 44). *cum s-a spus. şi nu se ridică un trup cum era cel al primului om creat înainte de neascultare, adică material şi sensibil şi schimbăcios. Având lipsă de hrană materială, ci se scoală trup întreg înduhovnteit şi neschimhăcios, cum era al Stăpântdui* ***¡1*** *Dumnezeului nostru după înviere, adică al Celui de al doilea Adam şi al Celui întâi-născut din morți, deci cu mult deosebit de acela. In acelaşi fel întreaga zidire se va face „ la un semn al lui Dumnezeu, nu cum a fost creată, materială şi supusă simțurilor, ci va fi prefăcută, la naşterea din nou, într-o locuință nematerială şi duhovnicească mai presus de toată simțirea"* (Simeon Noul Teolog. *Cuvântări morale,* I, 5. in „Filocalia", vol 6, pg. 139). *„învierea este refacerea firii în aşa fel că întrece starea ei din paradis. Superioritatea aceasta constă ttt neschimhahilitatca uni-versală a tuturor. în special, ître negrăita ittdumne-zeire după har a sfinților"* (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie,* 54» 22, în „Filocalia -vol. 2, p. 253). *„Fericitul Moise a arătat, prtn slava Duhului care lumina prin fața lui şi la care nici un om nu putea căuta, felul cum*$_r$ *la învierea drepților se* vor *slăvi trupurile sfinților cu slava de care se învrednicesc sufletele credincioase ale sfinților încă de acum. întru omul dinlăuntru. „Căci. noi, zice. cu fața descoperită, adică întru omul dinlăuntru, oglindim slava Domnului,* (11 Cor. 3. 18)... *Slava cu care se îmbogățesc sufletele sfinților, cum s-a zis, încă de aici, aceea va acoperi şi va îmbrăca trupurile goale la înviere şi le va face să fie răpite la cer. Şi atunci^se vor odihni cu trupul şi cu sufletul neîncetat in împărăția lui Dumnezeu"* (Simcon Mclufrustul, *Parafrază ia Macarie Egipteanul,* M-3, „Filocalia", voi. 5, p. 330-331). *„După cum*

Trupul Domnului, atunci când S-a suit pe munte, a fost slăvit şt S-a transformat în strălucire divină şi într-o lumină nemărginită, la fel vor fi slăx ite trupurile sfinţilor şi w *străluci Şi. dufki cum slava cea dinlăuntru a lui Hristos* /-ii *acoperit Trupul şi (pcestaf a strălucit, la fel. şi in cazul sfinţilor, puterea lui Hristos care este în lăuntrul lor. in ziua aceea se va re\ăr-sa in afară peste trupurile lor Pentru că. încă de pe acum. ei participă cu mintea lor la fiinţa şi natura* **LUL** *Că s-a scris: «Cel Care sfinţeşte şi cei care se sfinţesc dtntr- Unul sunt ţtofi/»* (Evr. 2, 11). *Şi: «Slava pe care Slt-at dat-o. Eu le-am dat-o lor»* (In. **1**7, 22). *Şi, după cum dintr-un singur fac se aprind multe făclii (iar acestea siutt ta feti. in mod firesc, trupurile sfinţilor, fiind mădulare ale lui Hristos, devin de aceeaşi (natură) ca şi a tui Hristos "* (Macarie Fgipteanul, *Omilia XV,* 38).

B. Judecata ultimă: 8. *„ Care iarăşi va să vină să judece viii şi morţii". Tot aşa şi Hristos după ce a fost adus o dată Jertfă ca să ridice păcatele multora, a doua oară fără de păcat Se %v arăta celor care cu stăruinţă ¡1 aşteaptă spre mântuire"* (Hvr. 9, 28). Iisus Hristos, Domnul înviat din mormânt **şi** înălţat la cer, va veni din nou (F.A. **1. 11**: 1 Tes. 4. 16-17). la sfărţitul timpului. În ziua judecăţii, *ziua Domnului",* Cum îi va fi răscumpărat pe toţi, toţi aparţin lui Hristos. Ei sunt sub domnia (basileia lui Hristos, nu sub altă autoritate Cor 15. 27). Basikia este baza libertăţii copiilor lui Dumnezeu, faţă de orice putere pământească.

Judecaţii (krisis) este confruntarea istoriei şi a omului cu dreptatea lui Dumnezeu, la sfârşitul veacurilor, cand întreaga lume \ a fi adusă sub autoritatea supremă a lui Dumnc/cu (c£ Fvr. 4. **1**3 >. Judecata este actul final al lui lisus Hristos. adică *„sfârşitul",* când Domnul va preda împărăţia lui Dumnezeu şi Tatălui, când va desfiinţa orice domnie şi orice stăpânire » orice putere, căci El trebuie să împărătească până ce-i va pune pe toţi vrăjma>ii Săi sub picioarele Sale. Vrăjmaşul cel din urmă care va fi nimicit este moartea. Căci toate le-a supus sub picioarele Lui *„Iar când toate vor ft supuse Lui. atunci şi Fiul însuşi Se va supune Celui Ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie totul în toţi"* (I Cor. **1**5. 24-28).

9. Două Duminici de la începutul postului Paştelui (Duminica înfricoşatei judecăţi - texte biblice: 1 Cor. 8. 8-9; Mt 25. **31**-46; şi cea a căderii lui Adam şi a izgonirii din rai - texte biblice: Rom. 13. **11**-14; 4; Ml. 6. 14-21), ne aduc aminte că există o judecată, ultimă, răscumpărătoare în care Dreptul Judecător (II Tim 5, 6-8), duce la capăt dreptatea Sa (II Pt. **3. 8-9;** II Cor. 3. 7-11). Deosebind stea de stea (I Cor. **1**5,4**1**). adică, dând sfinţilor şi drepţilor răsplata pe care o aşteaptă, iar celor păcătoşi, pedeapsa pe care o merită. Nu există scăpare de această judecată. Ea este despărţirea ultimă nu numai între om şi Dumnezeu, dar şi între oameni: *„ Va despărţi pe unii de alţii, precum desparte păstorul oile de capre. Şi pune oile de-a dreapta Sa, iar caprele de-a stânga*[11]. (Mt. 25, 32-33). Evanghelistul Mt. (25, 31-46), care descrie pe larg ziua judecăţii ultime, arată că Iisus vorbeşte aici de El Însuşi, anunţând că va veni în slava Sa, va lua loc pe scaunul de slavă ca să-i judece pe ei [i Iară distincţie, înconjurat dc îngerii Săi, separându-i pc cei aleşi, care au lacul fapte bune. dc cei respinşi. O explicaţie este sublimată: in măsura in care *„aţi făcut unuia din cei mai mici fraţi ai Mei, Mie* Mi-*aţi făcut".* Hristos intră în scenă nu numai ca judecător, ci şi ca Cel căruia i s-a refuzat dragostea. Ceea ce facem pentru alţii porneşte nu numai din altruism, din compasiune naturală, ci şi din fnptul câ-L iubim pc Dumnezeu in apmapele nostru. Mântuirea veşnică a fiecăruia din noi depinde de ceea ce am Jăcut celor mai mici surori şi fraţi ai noştri, cu care se identifică Hristos, *„Iar oricine vă va da să beţi* un *pahar de apă in numele Meu. fiindcă sunteţi ucenici ai lui Hristos. adevărat vâ spun untă că nu-şi va pierde răsplata sa. Dar cine va sminti pe unul din aceştia nuci. care cred in Mine, ar fi mai bine pentru el să i se lege o piatră de moară şi să fie aruncat in mare"* (Mc. 9. 41-42).

10. Judecata aparţine Fiului Omului (In. 5. 22; 27-30), Care-i asociază pe prietenii Săi: „ *Voi, care Mi-aţi urmat Mie. veţi şedea ii vot pe douăsprezece tronuri, judecând cele douăsprezece senunţit ale tui Israel"* (Mt. 19,28). Această afirmaţie va fi preluată dc autorul Apocalipsci, caic pune accentul pc mulţimea cc se prezintă înaintea tronului lui Dumnezeu, aducând laudă, adorare şi mulţumire *Celui Ce şade pe tron "* (cf Apoc. 4. 9-10; 7,9-17).

Condiţiile judecăţii sunt drepte şi eficiente, după cum cei botezaţi şi consacraţi au fost fideli Fui şi prietenilor Fui sau nu au (ost (Mt. 25. 31-46), după măsura credinţei* a nădejdii şi a iubirii. Există, totuşi, o mângâiere: FI judecă, nu Tatăl (In, 5, 22), FI Care ştie totul despre condiţia **IHIIU**-lui *[„purtând trup şi vieţuind in lume"),* din propria experienţă, FI Care S-a confruntat cu insinuările şi cu vanităţile diavolului. El însuşi a recunoscut cursul istorici şi caracterul amestecat al vieţii pământeşti, în care separarea dintre grâu şi neghină nu este posibilă. Totuşi, Iii Se arată inflexibil cu

„sluga vicleană " şi *„netrebnică"* (Mt. 25, 26-30), deoarece Kl csfe drept (cf. ML 13, 40: 5, 29-30; Lc. 13, 24). El nu-i poate trece cu vederea, mai ales. pc cei care au fost inumani şi nedrepţi faţă de cei săraci şi blânzi, fiindcă FI însuşi S-a identificat cu aceştia. *„Mie Mi-aţi făcut"* (Mt. 25, 40)- Cei care au trişat cu dreptatea nu vor moşteni Împărăţia lui Dumnezeu (1 Cor. 6, 9-10). Cel care s-a compromis cu păcatul nu poate să scape de mânia lui Dumnezeu (Col 3, 5-6). Cererea bogatului nemilosliv de a fi iertat n-a fost auzită şi împlinită (I.c. 16, 24-31). Tocmai de aceea, la judecată vor fi prezenţi cei care s-au bucurat, în această viată, de laptele bune ale altora, pentru a le aduce *„mulţumirea"* lor. Acest act de mulţumire * *euharistie* - face parte din *„răsplata"* cc s-a pregătit celor drepţi.

11, Judecata nu este ziua răzbunării, ci ziua răsplătirii, când fiecare va da seamă de lucrul ce i s-a încredinţat (cf. Mc. 13, 34). liste un act de dreptate, dc aceea fiecare va fi judecai după conştiinţa şi după legea sa (In. 6,45). Pentru unii, judecata va fi un act de binecuvântare şi de mulţumire; pentru alţii, va lî un act de separare şi de izolare: *„Prietene, cum ai intrat aicifara haină de nuntit?. „Legaţi-l de picioare şi aruncaţi-l in întunericul cel din afară. Acolo va fi plângerea şi scrâşnirea dinţilor"* (Mt. 22, 12-13). Mântuitorul vorbeşte de *„multe locaşuri ale Tatălui"* (In. 14, 2): *„N-a Înţeles prin multele locaşuri deosebiri de locuri, ci trepte de daruri. Căci, precum fiecare se bucură de soarele văzut, după curăţia puterii văzătoare şi primitoare, şi precum un sfeşnic ce luminează într-o casă răspândeşte raze diferite, fură ca lumina lui să se împartă între multe sfeşnice, aşa şi în veacul viitor toţi drepţii se sălăşluiesc într-o singură patrie, fură să se împartă, dar fiecare e luminat de unicul Soare înţelegător şi înţeles pe măsura lui, ca de un singur văzduh şi loc şi scaun şi vedere şi chip... Fiecare se veseleşte in lăuntrul său după harul dat lui, după măsura lui. dar una este vederea cea dinlăuntru a tuturor, şi alta le este bucuria. Şi. în afară de ce/e două mari cete nu este vreo alta de mijloc. înţeleg prin una pe cea de sus, iar prin cealaltă pe cea de jos; iar ta mijlocul lor, mulţimea felurită a răsplătirilor. Iar dacă acesta este adevărul, precum este şi de fapt, ce e mai nebuneşte şi mai prosteşte decât a spune ceea ce spun unii: «îmi ajunge să scap de gheenă, nu mai am grijă că nu intru în împărăţie». Căci a scăpa de gheenă e una cu a intra în împărăţie. Precum, a cădea din aceasta înseamnă a intra în gheenă. Fără îndoială, nu ne-a învăţat Scriptura trei locuri Dar ce? «Când va veni Fiul Omului întru slava Sa, va aşeza oile la dreapta Sa şi caprele la stânga Sa»* (Ml. 25, 31). *N-a spus trei cete, ci două; una de-a dreapta şi alta de-a stânga. Şi a despărţit hotarele sălaşurilor diferite ale lor, zicând că unii adică păcătoşii, vor merge la osândă veşnica, tar drepţii vor străluci ca soarele in viaţa veşnică* (Mt. 25, 46) *iarăşi: «Vor veni de la răsărituri şi de la apusurt şi se vor odihni in şanurile lui Avraam intru împărăţia cerurilor fiii împărăţiei; tar ceilalţi vor fi scoşi in întunericul cel mai din afară, unde va fi plânsul şi scrâşnirea dinţilor»* (Mt. 8, 11)» *ceea ce e mai înfricoşător decât orice foc".* (Isaac Sirul, *Cuvântul LVI* „Filocalia". vol. 10, pp. 284-285).

La judecata ultimă, starea fiecăruia are un caracter proporţional, potrivii cu măsura în care s-a deschis faţă de alţii: *„În măsura în care aţi făcut... În măsura în care nu aţi făcut",* liste vorba de proporţia iniţiativei, a libertăţii, a răspunderii personale, fără de care nici harul lui Dunmezeu nu lucrează. *„Cum mă voi înfăţişa înaintea Domnului!"* (Mih. 6,6). Cine are curajul să intre la judecată prevalându-se de meritele sale? Şi« totuşi, creştinii aşteaptă judecata, cu încredere absolută in iertarea lui Dumnezeu. Căci taina judecăţii viitoare este taina lui Dumnezeu „ *îmblânzit de însăşi milostivirea Sa ",* a unui Dumnezeu .. *Care nu ţine mime răul"* şi Care nu *„ingăduie ca făptura să fie înghiţită de pieire".* Este un Dumnezeu milostiv tuturor (Rom. 11, 32), Care *„pe cel din urmă mi-luieşte şi pe cel dintâi mângâie; acestuia plăteşte şi aceluia dăruieşte".* In cele din urmă, va birui iertarea lui Dumnezeu: *„Nimic nu egalează şi nu întrece mila lui Dumnezeu. De aceea cel care dez-năilăjduieşte este propriul său duşman de moarte "* (loan Sinaitul, *Scara** V, 23). Cei *„de-a stânga",* ruşinaţi, aşteaptă un ultim gest al milei lui Dumnezeu; cei *„de-a dreapta",* drepţii, în mijlocul cosmosului transparent căci *„lumea veşnică"* este nu numai pentru umani tale, ci şi pentru creaţie sunt invitaţi, în haină de nuntă, la ospăţul împărăţiei cereşti. *„Cei care au câştigat dragostea desăvârşită faţă de Dumnezeu şi şi-au înălţat aripile sufletului prin virtuţi se răpesc în nori şi la judecată nu vin Iar cei cure n-au câştigat cu totul desăvârşirea, ci au păcate şi fapte hune laolaltă, vin la locul judecăţii şt acolo, dacă se Ingreuie cumpăna celor hune. se vor izhăvi de munci"* (Diadoh al Foticeei. *Cuvânt ascetic.* 100, „Filocalia" voi. I, pp 389-390).

12. Crezul de la Niccea se încheia eu această declaraţie finală *"împărăţia lut Dumnezeu nu va lua sfârşit".* Iisus Hristos vine ca un Mesia unic. Care aduce pe pământ împărăţia lui Dumnezeu (Mt. 3, 2; 4, 17). A vorbii despre împărăţie tot timpul, în Predica dc pe Munte şi, mai ales, în parabole (Mt, cap.5-7), unde o compară cu sămânţa de muştar, cu aluatul, perla, banul pierdut comoara, nunta,

banchetul, casa Tatălui, via. Semnele împărăției sunt cele dc la Cina cea ultimă, cu Apostolii: *„Ca să mâncați şt să hețt la masa Mea in fmpărăția Mea fi să şedeți pe tronuri fudecând cefe douăsprezece seminții ale lui Israel..*

13. Spre deosebire de Origen, care susține că stabilitatea mişcării e dată odată cu aducerea în existență a lucrurilor, Părinții răsariteni spun că mişcarea temporală nu are sensul unui cerc, ca mişcare ciclică, fizică si biologică, ci pe acela de stabilitate în eternitate, a devenirii voite de Dumnezeu. Pentru sfinți, ca şi pentru îngeri, veşnicia înseamnă *„permanență in sfințenie"* (Sfântul Vasile, *Despre Duhul Sfânt.* XVI, 38, p. 379).

14. O altă perspectivă în care s-a dezvoltat această Învățătură este aceea a *sabatismului.* unul din subiectele preferate ule spiritualității isihasic. Fsle vorba dc odihna sfinților, despre care vorbeşte Apocalipsa (Apoc. 14. 13). În veacul acesta nu avem nici sâmbăta adevărată, nici ziua a opta. in sens de opnre deplină din mişcarea patimilor şi a virtuților, in cursul vieții pământeşti, se pot primi, anticipat, tainele desăvârşim, iar ziua a opta (Duminica) sc dă prin ieşirea din mormânt. Aceasta este veşnica existență în care se *„sabatizează",* se odihnesc sufletele sfinților, primind încetarea a toată mişcarea, prin arătarea şi împărtăşirea Celui pe Care l-au căutat Sfinții sc ostenesc în Dumnezeu, pentru că Dumnezeu Se odihneşte în sfinții Săi in felul acesta, *„sabatul"* cshalologic înseamnă odihna de lucrarea natuialâ pentru a face loc lucrării dumnezeieşti, adică o înaintare infinită in contemplarea slavei Iui Dumnezeu:

15. În aşteptarea *„lumii care vine",* creştinul se întreabă:*„ Ce vom da în schimb Domnului pentru toate câte ne-a dat nouă? " „ Căci n-a mântuit ca prin Moise un popor din Egipt şi din robia lui Faraon, despărțind marea, ci, mai mult, a izbăvit întreaga omenire de stricăciunea morții şi de sub robia crudului tiran, a păcatului. Nu duce cu forța spre virtute, nici nu acoperă cu pământ, nici nu arde cu foc şi nici nu porunceşte să fie loviți cu pietre cei păcătoşi, ci convinge, prin blândețe şi îndelungă răbdare, ca oamenii să aleagă virtutea, să lupte prin necazuri pentru Ca să se bucure şi de roadele ei Altădată, cei care păcâtuiuu erau pedepsiți, dar stăruiau în păcat şi păcatul le era socotit de Dumnezeu; acum. insă, oamenii aleg pentru credință şi pentru virtute asupriri, torturări şi moarte. Slavă Ție. Hristoase, Cuvinte al lui Dumnezeu, înțelepciune. Putere şi Dumnezeule atotputernic! Ce-Ți vom da noi. neputincioşii, în schimbul tuturor acestora? Căci toate sunt ale Tale şi nu ceri de la noi nimic altceva decăț să ne mân-tuim; dar şi pe aceasta o dai şi din pricina nespusei Tale bunătăți eşti chiar recunoscător celor care o primesc. Mulțumesc Ție Celui Ce ue-ai dat existența. Celui Ce ne-ai dăruit o fericită existență. Celui Ce ne-ai adus, prin negrăita Ta bunăvoință, iarăşi la aceasta stare pe noi. cei căzuți din ea!"* (Ioan Darnasehin. *Dogmatica.* IV, 4).

C. Rugăciunile Bisericii pentru cei morți: 16. Rugăciunile pentru cei morți şi sacrificiile aduse pentru curățirea păcatelor sunt cunoscute şi practicate în Vechiul Testament (11 Mac 12, 42-46). Iov aduce arderi de tot pentru păcatele fiilor săi (Iov 1, 5). tn Biserică, pomenirea liturgică a celor morți, milosteniile în numele lor: liturghii, pomeni, parastase au în vedere o *„fericită speranță":*

a) Dumnezeu nu predestinează şi nu trimite pe nimeni în iad. Nu vrea ca cineva să piară, ci ca toți să ajungă la pocăința (I Pt. 3. 9). Există însă păcate împotriva Duhului Stant care nu se iartă nici pc pământ, nici în ceruri (Mt. 12. 31). Fără iubire nu există viață veşnică: *..Cine nu-l iubeşte pe fratele său rămâne În moarte" (llii. 3.* 14, 15).

b) Timpul de mântuire. *..timpul favorabil"* de pregătire este viața aceasta, aici şi acum (II Cor. 6. 2). Nimeni nu se mântuieşte în iad, pentru că *„nu morții Te vor lăuda pe Tine, nici toți cei care se pogoară in iad, ci noi, cei vii"* (Slujba înmormântării). După judecata particulară, o adevărată reconvertiré, ea decizie personală şi colaborare voluntară, nu mai este posibilă. In iad nu este pocăință: *„Ceea ce este moartea pentru oameni, aceea este căderea pentru îngeri; căci după cădere nu mai există pentru ei o convertire. Nici pentru oameni, după moarte"* (Ioan Damas-chin, *Dogmatica* 11,4).

c) Pomenirea liturgică a morților şi milosteniile in numele lor sunt pătrunse de o speranță fermă şi favorabilă, Iiiserica celor vii se roagă pentru toii cei care au adormit în *„nădejdea învierii şi a vieții de veci* cu încredințarea că există o schimbare posibilă, nu în sensul de tămăduire şi curățire a firii. Aşadar, Biserica nu îi consideră pentru totdeauna condamnați, chiar pc cei foarte păcătoşi (Ps. 117, 18), dar ca nu face speculații în ce priveşte modul în care se face această schimbare. Ea se roagă pentru ca cel care in credință a adormit să fie socotit drept, prin credință şi prin har!

d) Biserica se roagă cu speranţă şi cu îndrăzneală (1 Ies. 4, 13-17; in. 5, 24-30). mai ales, pentru cei care nu au reuşit sâ termine pocăinţa începută. Aşteptarea celor care au murit în credinţa are un caracter aciiv. in sensul că sufletele lor nu pot sâ nu fie receptive la rugăciunile şi la milosteniile săvârşite de cei vii în numele lor. Această rugăciune nu csle bazată pe meritele celor vii şi nici nu are intenţia de a recompensa credinţa lor. In rugăciunile ci. Biserica îi încredinţează pc cei ai Săi iubirii fară de margini a lui Dumnezeu şi se roagă.

c) Tradiţia răsăriteană insistă asupra coborârii la iad a lui Hristos cu sullctul Său îndumnezeit, a cărei pomenire se lace în Sâmbăta Patimilor: *..Împărăţit-a iadul peste neamul omenesc, dar n-a rămas în veci; că Tu. Puternice, fiind pus in groapă, cu palma cea începătoare de viaţii ai rupt încuietorile morţii şi ai propovăduit celor care* dormeau *acolo din veac izbăvirea cea nemincinoasâ. făcându-Te, Mântuitorule, cel dintâi sculat din morţi". „Odinioară, dintru nefiinţă (neant) m-ai zidit şi cu chipul Tău cel dumnezeiesc m-ai cinstit Dar din cauza călcării poruncii Tale m-ai întors în pământ, din care am fost luat, Ridtcându-mă acum la asemănarea Ta, ca sa-mi recapăt frumuseţea cea dintâi"*[1]. (Slujba înmormântării, în *Molitfeltnic.* ed. 1984, p. 201).

17. Aşadar, între înviere şi a doua venire, porţile iadului, ca şi ale raiului, sunt în mâinile lui Dumnezeu. De aceea, nimeni nu e condamnat pentru veşnicie înainte de judecata ultimă.

18. Etapele succesive ale petrecerii sufletului după judecata pariiculară au fost exprimate prin vămile dincolo de mormânt. Cele 22 de trepte de examinare a sufletului de Ia ieşirea din viaţa corporală, la primirea sentinţei, corespund cu diverse forme ale păcatului. Tema aceasta, reprezentată iconografic în frescele de Ia Voroneţ. a fost dezvoltată, în special, de teologii ruşi (ca Antonie Amfitcatrov- *Teologia dogmatică.* Atena, 1858; şi Macarie lîulgakov - *Teologia dogmatică ortodoxă.* Paris. 1860). Colecţiile dc canoane (Manuel Malaxa. 1651) dau amănunte despre petrecerea sufletului după moarte (trei zile rămâne încă pe pământ), de drumul spre cer pentru a vedea locul sfinţilor (care durează nouă zile), de rolul îngerilor care arata raiul şi iaduL până la a patru/ceea zi, când sufletul primeşte sentinţa. Zilele în care se fac slujbele de parastas coincid cu aceste momente principale.

Într-adevăr, unele elemente din care este compusă această credinţă sunt menţinute de Tradiţie. De pildă, rolul Îngerilor in judecata sufletelor (Chiril al Alexandriei, l.Efrem Sirul, loan Postitorul), ideea de balanţă pe care sc cântăresc faptele bune şi rele (Ioan Damaschin). Cu toate acestea, capitolul despre vămile văzduhului nu arc un caracter dogmatic obligatoriu. El redă, în mod simbolic, credinţa profundă că sufletul care sc află în afară de timp, însoţit de îngerul său. recapitulează şi valorifică în mod conştient şi just viaţa sa. Conştiinţa astfel luminată examinează orice păcat, cunoscut şi necunoscuL pentru care sufletul îşi asumă întreaga răspundere - iertarea sau condamnarea. Acest proces dc judecată începe aici (In. 5, 24; 9,39; 12, **31),** iar după moartea trupului, sufletul devine deplin conştient de viaţa sa**.**

19. Rugăciunea de iertare. *Panihida*.

D. Diferenţe confesionale cu privire la eshatologie

20. Milenarismul (sau hiliasmul) Este o credinţă după care Hristos va reveni, în slava, pe pământ şi va domni cu slinţii Săi timp dc o mie de ani *{mileniu,* de unde şi numele de *milenarism),* satana liind legat în acest timp. Printre grupurile care propun această interpretare a *„mileniului"* se află şi Adventiştii de ziua şaptea. De origine baptistă, această denomi-naţiune a fost intemeiată în secolul XTX, în Statele Unite ale Americii, de către William Miller, care a fixat şi anunţat întoarcerea lui Hristos pe pământ in unul 1843. Biserica nu a dat nici un credit acestor calcule milenariste şi apocaliptice, deoarece acestea suni dezminţite dc învăţătura biblică despre venirea a doua a hii Hristos. Pentru exegeza ortodoxă. împărăţia dc mii de ani este o exprimare simbolică obişnuita în scrierile biblice. Faţă de viziunile milcnanste şi apocaliptice sc pot face unele precizări:

a) Există o diferenţă radicală intre cshatologic - ansamblu de evenimente, parte integrantă din iconomia mântuirii - şi miturile apocaliptice, care sunt utopii milenaristicc şi mesianisme istorice. Aceasta nu înseamnă că Biserica nu propovăduiesc apocalipsa. adică. Revelaţia sau manifestarea plină dc slavă a lui Dumnezeu, şi că nu aşteaptă făgăduinţa *^Ierusalimului ceresc",* adică, *„ un cer nou şt un pământ nou "* (Apoc. 21. I).

h) Când lisus Hristos vorbeşte de viaţi. HI Se referă* adesea, la viaţa veşnică (cf. In. 3, 36: 5. 24; 6, 40, 54). Aceasta nu înseamnă că *„viaţa după moarte"* se află undeva, dincolo de realităţile pământeşti şi de timpul istoric. Viaţa veşnică începe aici şi acum. Pătrunde bucuriile şi suferinţele,

luptele şi speranţele acestei vieţi (Eilip. 3, 20). Această viaţă cerească nu este însă închisă în limitele istorici şi ale timpului, ci a rupt frontierele aceslora şi a suipat zidul morţii,

c) Sectele apocaliptice - cu pretinsele lor preziceri despre un sfârşit al lumii in anul 2000, un sfârşii în dezordine, precedat de catastrofe cosmice - creează confuzii grave, nu numai de ordin clic. ei ţi social, in chip special, ele întreţin un pesimism etic şi o indiferenţă iresponsabilă faţa de catastrofa nucleară, care trebuie şi să fie combătute cu toată tăria.

În epoca modernă, s-a vorbit destul despre eternitatea iadului. Sc voia, astfel, o revenire la credinţa in apocatastază. susţinută de Origen. Evagrie. Didim, Grigonc de Nyssa. Apocataslaza este o speculaţie origenistă despre sfârşitul istorici, potrivit căreia creaturile raţionale, atât oamenii ale căror suflete, preexistente trupurilor, au fost condamnate, după păcal. să trăiască în (rup. cât şi îngerii şi demonii, care au fost create la început ca inteligenţe pure, apoi osândite să ia forma actuală, vor fi. in m din urmă. restabilite în forma lor originară, în perspectiva unei mântuiri universale Această restabilire in forma primordială, dc inteligenţe pure. se face in clape succesive, după purificarea demonilor şi a celor condamnaţi prin focul iadului, graţie harului lui Hristos, Care nu ar îngădui pieirca veşnică a creaţiei Sale şi nici pedepsele eterne. Astfel că pedeapsa iadului trebuie să aibă un slârşi cred unii. Oamenii. îngerii şi demonii vor rvdeveni ceea ce au fost, adică, inteligenţe puie

Consecinţele acestei doctrine sunt radicale: lipsa oricărui proces dc sfinţire, dispariţia judecăţii de apoi şi chiar mântuirea diavolului (Origen. *De principiis,* III. **6.** 5). Deşi i-a atras pc unii teologi din pcruuda patristici (Grigorie de Nyssa şi Didim cel Orb) prin optimismul ei cosmic, *apocatastaza* concepţia ongenistă despre restaurarea uni\-eixală la stărşilul timpului, prinlro întoarcere necesară la starea cea dintâi, inclusiv, iertarea gratuită a tuturor şi convertirea diavolului - a fost condamnată la al V-leu Sinod ecumenic (Constantinopol. 553) Această condamnare arc in vedere radicalismul etic al Evangheliilor, care au fost date anume pentru a schimba viaţa creştinilor aici şi acum. Viaţa în Hristos. iransformarca prin întâlnirea cu Hristm. arc loc aici; de aceea flecare trebuie să coboare în piaţă, aşteptându-l pe stăpân să-1 tocmească, să lucreze in via sa. Toţi sunt angajaţi, dar vor li răsplătiţi după dreptatea lui Dumnezeu. De aceea. *„mulţi sunt chemaţi, dar puţini aleşi"* (Ml. 20, **16).** Apocatastaza, ca universalitate a mântuirii nediferenţialc. contrastează cu această orientare etică a evangheliilor: *„Ce semeni aici culegi acolo".* Modul dc viaţă dc aici marchează persoana şi destinul ei veşnic: *„După roade/e lor ii veţi cunoaşte. Au doară culeg oamenii struguri din spini şi smochine dtn mărăcini. Aşa că orice pom bun face roade bune, iar pomul ràtt face roade rele. Nu poate pom htm să facă roade rete, nici pom rău să facă roade bune Iar orice pom cure nu face roadă hună se taie si se aruncă In foc. De aceea, după roadele lor ii veti cunoaşte*[9]*'* (Ml. 7, 16-20).

Purgatoriul: Noţiunea dc *purgatoriu* apare in teologia scolastică în secolul XII. in actele papei lnochentieal IV-lea. în 1254. Ca articol dc credinţă este menţionat la Conciliile din Lyon (1274) şi Florenţa (1439) şi formulat la Concliliul din Trident (1553). Purgatoriul este înţeles ca o stare de curăţire sau purificare prin suferinţă, pentru cei care. in momentul morţii- sunt mântuiţi şi în stare de har, dar nu au plătit încă datoria totală de pedeapsă pentru păcate, neliind deci pregătiţi sulîeient pentru vederea lui Dumnezeu Purgatoriul este imaginat ca un al treilea loc, alături de iad şi de rai, un loc purificator de trecere printr-un foc material, fizic, creat, un infern temporar şi provizoriu, în care suferinţa are valoare de ispăşire. Purgatoriului suni destinaţi cei care au săvârşit păcate venialc (nu de moarte) şi Ic-au mărturisit, dar pentru care nu au *„ satisfăcut* *\ în timpul vieţii, penitenţa corespunzătoare. Ideea este că păcatul, chiar mărturisit, irn-plîefl o condamnare temporară şi că actele de penitenţă in această viaţă nu sunt suficiente. Pedepsele de ispăşire nesatistâcutc aici vor (i reluate în purgatoriu prin trecerea printr-un fiic purificator. Chinurile din purgatoriu au. deci. o valoare expiatorie.

În Evul Mediu, credinţa în purgatoriu, care este prezentată in categorii legalisticc, s-a dezvoltat paralel cu ideea că £i serica arc putere asupra sullclclor care sc allâ in purgatoriu. Fa numără greşelile şi *„meritele"* fiecărui membru al său. putând *si* facă o distribuire a meritelor în favoarea celor care au nevoie. Pentru cei vii. ea poate uşura sau scurta pedepsele purgatoriului printr-un sistem de indulgenţe de care dispune autoritatea sacerdotală. Biserica poate face o mijlocire specială pe lângă Dumnezeu, în vederea iertării pedepselor temporare, datorate pentru păcatele deja şterse prin iertarea divină. Teologia catolică de azi înţelege articolul dc credinţă despre ..indulgenţe" ca pailc din doctrina despre *„comuniunea sfinţilor'.* De amintit că, în primele secole, s-a practicat

iertarea totală sau parțială a penitenței publice, care putea să tic impusă pentru anumite greşeli grave.

Cele două Biserici, Ortodoxă şi Romano-Catolică, sunt în deplin acord asupra existenței unei judecăți particulare, care introduce sullctele intr-o stare dc aşteptare şi devenire. Această stare, dc bucurie sau de suferință, nu este nici perfectă, nici definitivă. Sullctele după moarte nu au fericire completă înaintea judecății generale şi a învierii morților. Nici drepții sau sfinții nu sc bucură de o desăvârşire. Dar judecata particulară, personală, nu hotărăşte o penitență şi nu este nicidecum contrară rugăciunii de mijlocire pentru cei răposați, de unde. caracterul legitim al Liturghiei pentru morți* practică folosită de ambele Biserici.

Tradiția ortodoxă nu a acceptă insă credința in purgatoriu, din cauza nefondării ei teologice şi sacramentale, căci această teorie ar anula judecata particulară şi ar minimaliza efectul Tainei Mărturisirii păcatelor Tradiția acceptă ulcea de vindecare şi de purificare după moarte, dar a refuzat să atribuie suferințelor din cealaltă viață o valoare de ispăşire. Ideca de purgatoriu nu are, apoi. un temei biblic explicit (textul invocat -1 Cor. 3,13-15 - nu justifică o asemenea doctrină). În plus, ideea de dreptate, de merit şi de indulgente, pe care se sprijină această credință, ține mai mult de un sistem penilcnțial juridic, in contradicție totală cu ideea de dreptate biblică. Este adevărat că Mărturisirile de credința din secolul XVII (Petru Movilă - 1642; şi Dositei al Ierusalimului - 1672) vorbesc despre un timp şi o stare intermediară, care se trăieşte între judecata particulară, de după moartea fiecăruia, şi judecata ultimă, colectivă, de după învierea de obşte. Ele nu Împărtăşesc însă ideea unui loc material de purificare a sufletelor, în vederea ispăşirii pedepselor temporare nesatislacutc în viată. Aşadar, starea de odihnă şi de suferință a sufletelor după judecata particulară, deşi imperfectă, este reală. Sufletele din iad nu pot repara greşeli sau plăti datorii. Se poate vorbi numai de o stare de receptivitate a sufletelor după moarte, în urma rugăciunilor Bisericii şi a iubirii manifestate a semenilor.

■ Biserica Romano-Catolică învață doctrina despre purgatoriu, deşi aceasta nu se găseşte, explicit. în Biblie. Cei care mor în har, dar curățiți imperfect, deşi asigurați de fericirea eternă, suferă totuşi de o purificare finală numită purgatoriu, ea, astfel, să obțină sfințenia necesară să intre în rai, care constă în vederea fericită a lui Dumnezeu. Biserica romano-catolică recomandă indulgențele în favoarea celor care au de ispăşit greşeli în purgatoriu. Desigur, purificarea celor aleşi sc deosebeşte 'J- orânduirea celor condamnați la iad.

• „Indulgența" este iertarea pedepsei temporare datorate păcatelor a căror pedeapsă eternă a fost ştearsă prin pocăință. Căci păcatul presupune şi o pedeapsă temporară, care poate fi ştearsă după moarte. Biserica de|ine un tezaur de merite, din supraabundența de satisfacții şi de merite ale lui Ilristos şi ale sfinților, pe care-l poale transfera sub anumite condiții celor care, vii sau morți, n-au salt s lacul pedepsele temporare ale păcatelor. Tradiția ortodoxă cunoaşte numai practica cinstirii martirilor şi sfinților şi a Liturghiei de mulțumire pentru slava lor. In temeiul comuniunii ce există intre membrii Bisericii, comuniune care se exprimă cel mai bine în Taina Euharistiei, martirii şt sfinții se roagă pentru ceilalți membri ai Bisericii văzute. Dar *„comuniunea sfinților"* nu constă în acest transfer de merite pe baza unor indulgențe.

• Pentru ortodocşi, iadul este respingerea omului '. a nu se lăsa iubit de Dumnezeu, de aceea el este responsabil după moarte. La nu face deosebire intre iadul veşnic şi un purgatoriu *„temporar".* Biserica se roagă pentru toți creştinii. Pentru protestanți, iadul, sheol, este o realitate biblică, pe care lisus o evocă numai în parabolele Sale, care sunt narațiuni simbolice. Dumnezeu este Cel Care asigura mântuirea oamenilor orice ar face aceştia. Dumnezeu este judecător. Cei care cred in existența iadului presupun că Dumnezeu îi predestinează pe unii la condamnare, iar pe alții, la fericire eternă. Pentru protestanți, ideea de purgatoriu este un nonsens.

Subiectul 9: Chipul înnoit al lumii. Parusia sau a doua venire a Domnului.

TDO 3, 260 270: B Chipul înnoit al lumii şi modul trecerii chipului ei actual, în cel înnoit

1. Venirea lui Hristos, cauza prefacerii lumii şi a învierii morților: Evenimentele cuprinse în acest titlu sunt învăluite în cel mai adânc mister. Ele au caracter apofatic-pnevmatic. Prin ele se transcende planul existenței imanente. Ele se vor petrece oarecum simultan. Lumea se va preface cu

iuțeală de fulger. în acelaşi timp vor ieşi din sânul pământului transfigurat trupurile morților pnevmatizate şi trupurile vii se vor preface în trupuri înviate. Simultan va avea loc a doua venire a Domnului. Propriu-zis lumina trupului Lui înviat va preface chipul acesta al lumii şi va fi cauza învierii morților. De aceea ziua în care au loc toate acestea se numeşte ziua Domnului. Cuvântul Sfântului Apostol Petru, că stihiile lumii vor arde (2 Pt. 3, 10), este el însuşi învăluit în mister. El poate să însemne că lumea cea nouă e anticipată de o descompunere a lumii actuale, dovedind că chipul lumii acesteia, care s-a adaptat vieții de după cădere a oamenilor, trebuie să treacă printr-o adevărată descompunere pentru a se înnoi, aşa cum omul trebuie să treacă prin moarte pentru acelaşi motiv[188]. Dar acest act de consumare care precede apariția chipului nou al lumii trebuie să se producă cu iuțeală de fulger, căci Sfântul Apostol Pavel spune că cei vii se vor preface într-o clipă (1 Cor. 15, 52), deci într-o clipă va trebui să se petreacă şi prefacerea lumii şi învierea morților. Desfacerea chipului actual al lumii va fi în acelaşi timp apariția ei într-un chip nou, efect care nu e propriu focului material. Arderea aceasta fulgerătoare are o cauză superioară şi are ca scop curățirea lumii de zgura răului şi o punere a ei într-o stare de transparentă spirituală. Dar poate că arderea e o îmbinare de cauze superioară şi naturală.

Această prefacere a lumii are cauza oricum în apropierea Domnului de lume. Ea poate să fie exclusiv efectul luminii şi al "focului" spiritual al trupului Domnului. Dar acesta poate provoca şi un foc material. In cântările de la Duminica Tomii se spune că coasta sau osul Domnului era de foc şi Dumnezeu apără pe Toma de simțirea lui. El poate fi simțit de aceea ca foc mai ales de cei răi. Cu atât mai mult iradiază foc din ochii Domnului[189]. În orice caz Domnul este cauza ultimă a consumării lumii vechi şi a apariției celei noi. Lumea creată e cuprinsă potențial în Persoana dumnezeiască neîntrupată. Cea transfigurată e cuprinsă în Persoana Cuvântului întrupat şi înviat în trup. Prin aceasta se afirmă superioritatea de putere a persoanei față de natură şi dependența celei din urmă de prima. Din cuvintele şi din fața oricărei persoane iradiază o putere superioară care se datoreşte spiritului. Cu atât mai mult iradiază o putere din persoana Domnului. Dacă lumea a fost creată prin cuvânt, acum e transformată prin lumina feței, a ochilor în care S-a îmbrăcat Dumnezeu, pentru ca materia ei să fie făcută după chipul materiei trupului înviat. Iar daca trupurile au fost însuflețite la început prin suflarea lui Dumnezeu cel neîntrupat, ele învie acum prin iradierea puterii întregi a trupului Său înviat, care e Duhul Lui. "Căci nu e neputincios Cel ce a constituit la început trupul din țărâna pământului, ca, odată desfăcut şi întors în pământul din care s-a luat, după hotărârea Creatorului, să-l învie iarăşi"[190]. Sfântul Simeon Noul Teolog spune însă pe de o parte că lumea se va preface "la un semn al lui Dumnezeu", pe de alta, că se va preface "arsă de focul dumnezeiesc", deci nu de un foc material, natural[191].

Venind Domnul, pe de o parte arde chipul învârtoşat al lumii, pe de alta o înnoieşte, adaptând-o trupului Său înviat şi trupurilor celor noi ale oamenilor, a căror înviere tot apropierea trupului Său înviat o va produce, prin puterea ce va iradia din el.

Solidaritatea între apariția chipului nou al lumii şi apariția trupurilor înviate o afirmă Sfântul Simeon Noul Teolog astfel: "Trupurile oamenilor nu trebuie să învie şi să devină nestricăcioase înainte de înnoirea tuturor făpturilor. Şi precum prima dată s-a zidit lumea nestricăcioasă şi pe urmă s-a plăsmuit omul, la fel trebuie să se facă zidirea nestricăcioasă, ca împreună cu ea să se înnoiască şi să se facă nestricăcioase şi trupurile oamenilor, ca să se facă iarăşi duhovniceşti şi nemuritoare şi să locuiască într-o locuință nestricăcioasă, veşnică şi duhovnicească"[192]. Chipul actual al lumii este adaptat necesităților de hrană; în el materia e într-o prefacere necontenită. E un chip stăpânit de legile desfacerii şi recompunerii. E un chip pe care lumea 1-a luat din pricina oamenilor, nu invers. De aceea zidirea aşteaptă descoperirea fiilor lui Dumnezeu, pentru ca să-şi arate şi ea adevăratul chip (Rom. 8, 19). In chipul înnoit va domni numai "mişcarea stabilă" a unei uniri tot mai mari.

De aceea când trupurile oamenilor se vor preface, eliberându-se de coruptibilitate, se va preface, în solidaritate cu ele, şi chipul lumii. Iar cum trupurile înviate vor fi ca trupul înviat al lui Hristos, acest trup sau Duhul prezent în el în chip copleşitor, e propriu-zis forța, aluatul care va preface după asemănarea lui lumea întreagă. De aceea, se poate spune că a doua venire a Domnului în trupul cel înviat coincide cu prefacerea lumii şi învierea morților, pricinuindu-le simultan. Când El va vrea să intre în solidaritate deplină pnevmatic-corporală - nu simplu şi nedeplin duhovnicească ca acum - cu lumea aceasta, ea se va preface după chipul Lui[193]. Deci reintrarea deplină pnevmatic-corporală a lui Hristos în solidaritate cu lumea, e o reintrare prin Duhul, de Care

e plin trupul Lui înviat. Acesta va fi evenimentul Cincizecimii universale şi de supremă putere. Apariţia lui Hristos şi prefacerea lumii înseamnă o ridicare a lumii într-o stare transfigurată de Duhul care este în Hristos, sau o extensiune deplină a Duhului, de Care este plin El, asupra lumii. Duhul nu va mai lucra atunci în mod ascuns în lume, ca acum, ci îşi va arăta efectul lucrării şi la vedere. Strălucirea de pe Tabor se va extinde asupra lumii întregi. Lumea va fi atunci Taborul generalizat. Viaţa dumnezeiască din trupul lui Hristos va umple lumea întreagă. Dar aceasta nu va fi fiinţa divină, ci lumina şi slava ce pornesc din ea ca plinătatea energiilor necreate. Prin aceasta zidirea întreagă devine pnevmatică, incoruptibilă, îndumnezeită, transparentă, deşi pentru a se face capabilă de o astfel de înnoire trebuie să moară forma actuală a lumii, după cum trebuie să se strice forma actuală a trupului pentru a învia într-o formă capabilă de a fi vas deplin al Duhului dumnezeiesc. Aceasta va da o frumuseţe neînchipuită lumii.

2. Caracterul pnevmatizat al lumii înnoite şi transparenţa lui Hristos prin toate: Fără să dispară material, lumea va fi atât de scăldată în spiritualitate, încât nu spiritul va fi văzut prin materie, ci materia prin spirit, cum zice undeva Sfântul Grigorie Palama. Subiectele se vor experia reciproc în mod nemijlocit, pline de o spiritualitate care copleşeşte materia, aşa cum se experiază doi oameni într-o desăvârşită comuniune, privindu-se ochi în ochi şi uitând de existenta realităţii materiale. Aceasta va face ca subiectele să nu-şi mai fíe exterioare, ci reciproc interioare. În fond însăşi materia lucrurilor şi trupurilor în forma lor actuală e lumină. Lumina lor materială va fi penetrată şi copleşită atunci de lumina imaterială, necreată, făcând ca separările individuale să fie copleşite şi să-şi piardă ascuţimea. Sfântul Simeon Noul Teolog zice: "Toată zidirea (cum am spus în multe părţi), împreună cu paradisul, după ce se va înnoi şi va deveni întreagă duhovnicească, va deveni o locuinţă nematerială, nestricăcioasă, neschimbabilă, veşnică şi înţelegătoare. Şi cerul va fi neasemănat mai strălucitor şi mai luminos decât cel ce se vede acum, ca un altul nou. Şi pământul va primi o frumuseţe negrăită şi nouă şi un chip neveştejit de verdeaţă. Sau va fi îmbrăcat cu flori luminoase şi foarte variate şi duhovniceşti în care, cum zice cuvântul dumnezeiesc, locuieşte dreptatea. Şi soarele va străluci de şapte ori mai mult şi lumea, îndoit de cum străluceşte soarele acum, iar stelele vor fi asemenea cu soarele de acum... Şi întreaga lume aceasta va fi mai presus de orice cuvânt, ca una ce întrece orice înţelegere. Dar fiindcă e duhovnicească şi dumnezeiască, se uneşte cu lumea inteligibilă şi devine un alt paradis inteligibil şi un Ierusalim ceresc, fiindcă a devenit asemenea cu cele cereşti şi s-a unit cu ele"[194].

Sfântul Simeon Noul Teolog îndrăzneşte de aceea să numească acea lume: "imateriala, spirituală şi suprasensibilă", nu "materială şi sensibilă", "mai presus de simţurile noastre", pentru a putea fi o locuinţă adecvată pentru trupul "în întregime spiritual şi inalterabil"[195]. Misterul acelei lumi şi al acelor corpuri materiale dar pnevmatizate, Sfântul Simeón îl descrie în termeni paradoxali. Numai copleşirea naturii prin subiectivitatea persoanelor umplute de iubirea dumnezeiască supremă poate să deschidă o oarecare înţelegere a acestei stări. "Nu e vorba de un pământ sensibil - căci cum l-ar putea moşteni drepţii care vor vieţui cu totul spiritual! (Ps. 36, 29) - ci de un pământ cu totul spiritual şi nematerial, pentru că având acum *corpuri necorporale* şi devenite mai presus de simţuri şi fiind cei circumscrişi necircumscrişi în cele necircumscrise, vor avea o locuinţa potrivită cu slava lor"[196]. Sfântul Simeon compară aceste corpuri cu ale îngerilor, care pe de o parte sunt corporali şi circumscrişi în comparaţie cu natura nematerială şi necorporală a Dumnezeirii, pe de alta, în comparaţie cu a noastră, sunt necorporali, insesizabili cu simţurile, invizibili[197]. Rezultă din cele spuse de Sfântul Simeon şi de alţi Părinţi o gradaţie de materialitate, de corporalitate şi de sensibilitate în lumea creată, în treptele şi în stadiile ei. Lumea nouă şi trupul nostru înviat ating un grad maxim de imaterialitate şi de spiritualitate prin îndumnezeirea după har, păstrând totuşi materialitatea şi sensibilitatea după natură şi făcându-se toate acestea medii de maximă transparenţă a sufletului pnevmatizat, a Dumnezeirii. Aşa cum faţa omului şi chiar trupul lui întreg sunt o materie spiritualizată în comparaţie cu cea a corpurilor animalelor, care şi ele sunt pe o treaptă de materie însufleţită, faţa de minerale, la fel în starea de înviere lumea întreagă şi trupurile omeneşti vor atinge o nouă şi supremă treaptă de spiritualitate. Dar ea rămâne totuşi materie, aşa cum o sticlă rămâne totuşi sticlă şi razele solare ce trec prin ea primesc prin ea o anumită frumuseţe şi un mod nou de a se face sensibile, dată fiind capacitatea sticlei de a se face un

mediu special al transmiterii acelor raze. "Căci noi devenim asemenea îngerilor, nu prin natură, ci prin vrednicie"[198]. Materia transfigurată, în starea de înviere, tot materie rămâne.

Toată lumina aceea, care va umple lumea şi o va copleşi, va iradia din trupul lui Hristos. Oceanul acelei lumini, ca lumină dumnezeiască, va copleşi creaţia întreagă. Sfântul Simeon Noul Teolog socoteşte că chiar şi soarele şi stelele vor fi copleşite la un loc cu toate formele lumii, dar nu desfiinţate, de Hristos, Soarele dreptăţii, de lumina ce va iradia din trupul Lui. Căci lumina aceea nu va preface numai lumea într-o realitate luminoasă, ci va fi şi conţinutul ei permanent. Lumina feţei lui Hristos, în mod special, ca lumina acelei Persoane, Care ca Dumnezeu desăvârşit S-a arătat ca om desăvârşit, va copleşi toate luminile din afară. Chiar din persoana umană vine toată lumina câta luminează lucrurile din jur de un sens şi dă existenţei persoanelor apropiate un sens sporit. Din faţa umană a lui Hristos, care e mediul prin care iradiază înţelegerea şi bunătatea nesfârşită ale Persoanei dumnezeieşti, se va răspândi peste toate şi peste toţi cei ce şi-au deschis inima ca să vadă şi sa simtă, lumina care le va copleşi pe toate, sau le va descoperi sensul deplin al existenţei. De aceea ziua în care va apărea acel Soare, va fi "ziua Domnului" prin excelenţă, ziua luminii neînserate. El însuşi va fi acea zi, pentru că El este lumina ei. Toate vor umbla în lumina lui Hristos (Apoc. 21, 24). însuşi soarele material va fi acoperit de strălucirea Stăpânului (Mt. 24, 29), aşa cum acum lucrurile văzute se estompează în faţa soarelui şi nu se mai văd. Şi stelele înseşi se vor acoperi (Is. 24, 4), se vor înfăşură ca o carte, adică vor face loc strălucirii Făcătorului. Şi numai El va fi ziuă şi Dumnezeu totodată, El care acum e invizibil tuturor ochilor. El, Care locuieşte în lumina neapropiată (1 Tim. 6, 16), Se va revela atunci tuturor cum este, va copleşi atunci toate lucrurile cu lumina Sa proprie şi va deveni pentru sfinţii Săi "ziua bucuriei eterne, neapuse şi fără sfârşit"[199].

Propriu-zis însăşi această apariţie a Domnului va fi şi o judecată ca punere în lumina lui Dumnezeu a tuturor celor ce au trăit în comuniunea cu Domnul, cu toate faptele, gândurile şi cuvintele lor din trecut, dar purificate de tot ce a fost nedesăvârşit în ele; totuşi, şi ca lăsare în întuneric a celor ce n-au trăit în lumina comuniunii cu el pe pământ. Nimic nu va mai fi acoperit nici în unii, nici în alţii, orice acoperire a binelui şi a răului va înceta. Cei ce au harul lui Dumnezeu în ei şi conlucrează cu El pe pământ, plecând de aici, "harul le devine ziua judecăţii dumnezeieşti care luminează continuu pe cel curăţit şi îl face să se cunoască cum este el cu adevărat şi care sunt în amănunt faptele lui, atât faptele materiale, cât şi cele spirituale"[200]. Faţa luminoasă a lui Hristos va lumina pe toţi şi pe toate. Lucrurile nu vor mai apărea ca independente de persoane, ci ca un conţinut comun al lor, ca un mediu de manifestare a iubirii lui Hristos şi a persoanelor îngereşti şi omeneşti într-un pan-personalism al comuniunii desăvârşite. Dimpotrivă, judecata aceea, pentru cei aflaţi într-o incapacitate de comuniune, nu va consta într-o aducere a lor în faţa lui Dumnezeu, ci într-o lăsare şi scufundare a lor în întunericul individualităţilor lor. Acea zi a bucuriei eterne "va fi absolut inaccesibilă şi invizibilă pentru cei nepăsători şi pentru păcătoşii ca mine. De fapt, pentru că aceia nu s-au străduit în cursul vieţii prezente să vadă lumina slavei Lui prin curăţie şi să o sălăşluiască întreagă în ei, El va fi pe drept cuvânt inaccesibil lor şi în viitor"[201]. Fiind închişi în ei înşişi, nu se vorbeşte de o parte a lumii rezervată celor răi, deci neluminată de Soarele dumnezeiesc. Ca lume obiectivă, lumea aceasta nu poate rămâne în nici o parte a ei neluminată. Dar nu pot fi luminate fără voia lor subiectele care s-au obişnuit să se închidă oricărei comuniuni. Ele vor rămâne închise ermetic în temniţa fiinţei lor, în întunericul eu-ului lor pustiu, "în întunericul cel mai din afară" de lume şi de oameni, căci nici lumea nu poate fi văzută cu adevărat în afara comuniunii.

3. Frumuseţea şi incoruptibilitatea lumii înnoite: Lumea devenită un mediu desăvârşit, un organ transparent al dumnezeirii, îşi va descoperi în acelaşi timp frumuseţile ei nebănuite. Ea se descoperă în parte încă de pe acum ca frumoasă celor ce folosind harul primit prin Tainele Bisericii se înduhovnicesc şi-şi purifică vederea şi văd lucrurile şi persoanele în mod curat. Lumea îşi va descoperi însă atunci deplin frumuseţea nu numai pentru că va fi poleită de o lumină mai presus de orice lumină, dar şi pentru că lumina aceea va face arătate toate frumuseţile ei ţinute sub întuneric de patimile omeneşti şi de tulburarea introdusă în ea de aceste patimi. De-abia atunci se vor descoperi deplin sensurile adânci ale lumii şi se vor pune în lumină trăsăturile minunate ale ei. Lumea inteligibilă cu care se va uni cea sensibilă nu e decât lumea de idei şi de forme după care ultima a fost făcută, încât unirea acelora cu ea le va face transparente. Lumea întreagă va fi străvezie pentru sensurile ei şi pentru armoniile acestor sensuri care duc în infinitul dumnezeiesc,

mai deplin decât orice operă de artă actuală. Propriu-zis toate operele de artă geniale, create în istorie, nu sunt decât palide presimțiri a ceea ce va fi lumea întreagă atunci. Lumea întreagă cu componentele ei va depăşi atunci starea de obiect opac. Sfântul Simeon vorbeşte de flori spirituale şi numeşte lumea întreagă duhovnicească şi inteligibilă, nemaifiind o lume de obiecte exterioare persoanelor. O cântare deplin însuşită de o persoană şi îndelung trăită a devenit un conținut sufletesc, îmbogățind, sensibilizând şi punând în vibrație viața sufletească a ei. La fel, orice operă de artă deplin asimilată de spiritul cuiva. Dar atunci lumea întreagă va deveni incomparabil mai deplin o uriaşă operă de artă şi un conținut sufletesc de nebănuită frumusețe pentru fiecare. E poate unul din străvezii, fiind adunați în acele locaşuri dumnezeieşti şi în acele locuri de odihnă, împărăția cerurilor seamănă întreagă cu un cămin unic şi aşa va apărea tuturor drepților; de peste tot nu se va vedea decât împăratul universului; El va fi prezent fiecăruia şi fiecare îi va fi prezent. El va iradia în fiecare, şi fiecare va iradia în El"[202]. Pe de altă parte, deşi în locul amintit Sfântul Simeon afirmă că judecata se face deja prin însăşi punerea în lumină a celor ce s-au făcut capabili de comuniune şi de lăsarea în întuneric a celor ce nu s-au făcut capabili de ea, totuşi el vorbeşte în alt loc şi de o judecată propriu-zisă a tuturor, la sfârşit[203]. Despre această judecată rămâne să vorbim mai încolo. Aci vom stărui puțin asupra frumuseții în care vor fi puse toate prin lumina dumnezeiască răspândită peste toate sensurile caracterului ei de lume spirituală. Odată cu aceasta va deveni un conținut sufletesc cu adevărat frumos toată creația artistică ce a pus în evidență frumusețile lumii pe pământ, în care nu a fost nimic care să ispitească la păcat, ci a revelat puritatea lumii şi a persoanelor, adică natura lor autentică, luminată de Dumnezeu.

Lumea, dacă ne rămâne obiect, ne este întrucâtva o lume exterioară, care se desăvârşeşte însă prin operele de artă. In viața de veci însă lumea va înceta de a fi obiect folositor pentru trupul nostru, devenind conținut sufletesc prin frumusețe. Lumea va deveni atunci de o mare frumusețe, căci va fi curată, pentru că trupurile incoruptibile nu vor mai avea nevoie de ea pentru consum şi oamenii nu se vor mai lupta plini de griji pentru a-şi procura cele necesare din ea. Frumusețea condiționează şi exprimă astfel cea mai înaltă revelație a spiritului personal, a legăturii intime a spiritului cu realitatea într-o comuniune cu alte subiecte. Cât spirit curat este într-o cântare, într-o poezie, atâta frumusețe e în ea şi în această măsură poate deveni conținut sufletesc şi uşurează comuniunea intimă între persoane. Lumea cea nouă nu va avea în ea nimic din simplul obiect exterior, nimic impus, nimic care să incite la luptă şi la patimă, ci se va revela ca mijloc de iubire curată şi de manifestare a lui Dumnezeu cel personal, ca mijloc de comuniune între oameni şi Dumnezeu şi între oamenii înşişi, având lumea deplin asimilată subiectiv şi interpersonal în frumusețea ei pură. Lumea întreagă va fi atunci conținut sufletesc într-o mare măsură. Prin aceasta ea va fi veşnic nouă. Căci pe măsură ce vom spori în capacitatea cunoaşterii lui Dumnezeu, vom vedea tot mai mult prin frumusețea ei bogăția Lui şi-L vom lăuda, cunoscându-ne în acelaşi timp în toată bogăția noastră indefinită pe noi înşine. Serghie Bulgakov socoteşte că doxologia necontenită ce o înalță îngerii lui Dumnezeu e artă creatoare şi toată creația oamenilor de pe pământ e rază din activitatea lor artistică. îngerii laudă neîncetat pe Dumnezeu, pentru că ei cunosc cu uimire noi taine din Dumnezeu şi se împărtăşesc de lumina Lui[204]. Ființelor umane li s-a dat să contemple frumusețea dumnezeiască în formele materiale, spiritualizându-le pe acestea, facându-le transparente. Dar acum, datorită slăbirii spiritului lor în urma păcatului, ele numai arareori surprind frumusețea ascunsă în cuvinte, în forme, în sunete şi o pot prinde în realizări artistice, cu toate că şi ele şi toată zidirea sunt chemate să laude împreună pe Dumnezeu, cunoscând prin lume şi revelând frumusețea Lui negrăită. Dar atâta cât surprind în formă nestrâmbată de ispita impură spre păcat, este un reflex din frumusețea ce iradiază din izvorul dumnezeiesc al frumuseții, uneori prin lumea îngerească[205]. "Frumusețea în lume este pentru noi scara sensibilă între cer şi pământ. Lumina albă a Soarelui dumnezeiesc fiind transcendentă culorii, sau incoloră, ca una ce este mai presus de culoare, implică în sine toate culorile, toată plenitudinea şi bogăția formelor şi culorilor. Aceste forme şi culori îmbracă lumea în frumusețe, contemplată creator în arta imaginativă. Arta fixează în imagini lumeşti aceste viziuni spirituale ale ordinii cereşti, vede în natură ceea ce este mai presus de natură"[206]. Prin toate combinațiile de culori, de imagini, de sunete armonioase, de cuvinte, se redau rațiunile armoniilor frumuseții dumnezeieşti inepuizabile.

Dar dacă chipul actual al lumii e străbătut cu anevoie de lumina divină, ca să dea lucrurilor şi persoanelor din ea strălucirea frumuseții dumnezeieşti, lumea cea nouă va fi de o frumusețe

neînchipuită prin efectul ce-1 va produce în ea revărsarea îmbelşugată a luminii dumnezeieşti. Totul va fi negrăit de frumos, pentru că totul va avea o semnificaţie spiritual adâncă, va reflecta în mod clar Spiritul infinit ce va străbate toate. Şi frumuseţea aceea, fiind aşa de vădită şi de necontenit nouă, nu va putea să nu fie necontenit admirată, cântată, ceea ce va face ca atunci oamenii, ca şi îngerii, să laude neîncetat pe Dumnezeu, izvorul frumuseţii.

Lumea va fi astfel o construcţie de obiecte, un ansamblu de opere de artă de profundă semnificaţie şi bogăţie spirituală, un necontenit mediu de revelare a realităţilor spiritului, spre comunicarea spiritualităţii care transpare prin el, va fi ca o expresie familiară a sa, ca un mijloc şi ca un conţinut intim al vieţii sale sufleteşti, un organ intim al vieţii spirituale obşteşti, al comuniunii cu Dumnezeu şi cu semenii. Fiecare o va absorbi spiritual deplin în sine şi fiecăruia îi va fi întreagă desăvârşit familiară şi totuşi inepuizabilă ca mediu de manifestare a plenitudinii Duhului dumnezeiesc. Lumea va fi deplin personificată de fiecare, va fi corpul comun al tuturor; fiecare va moşteni întreg pământul. Sfântul Simeon Noul Teolog spune că din pricina păcatului încă n-a moştenit pământul nici un om, nici nu i-a devenit întreg locuinţă, nici nu a stăpânit în el decât preţ de un pas. Căci toţi ne-am făcut şi suntem şi vom fi străini şi trecători în el, toţi ne simţim oarecum străini în el, cum arată Scriptura. Când însă se vor uni deplin toate cele pământeşti cu cele cereşti, atunci drepţii vor moşteni pământul care se va înnoi, pe care îl moştenesc cei blânzi, pe care-i fericeşte Domnul"[207]. Spiritul omului nu se va mai simţi străin de lumea văzută, căci va fi şi ea spiritualizată şi nu va fi trecător, ci veşnic în această lume.

De spiritualitatea acelui chip al lumii ţine şi nestricăciunea. Aceasta de asemenea e solidară cu nestricăciunea trupurilor înviate. Dacă trupurile înviate nu beau şi nu mănâncă, nu primesc şi nu elimină nici o materie şi deci nu se corup[208], substanţa lumii va trebui să fie corespunzătoare lor. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că prezenta coruptibilitate a substanţei se datoreşte păcatului[209]. Lumea va putea să aibă în viaţa viitoare o altă formă de existentă şi o altă mişcare. Şi omul se poate hrăni altfel din ea: se poate hrăni cu energia ei iradiantă şi de viaţă dătătoare. Iar viaţa şi mişcarea ei pot fi necontenit revelatorii, ajutând la sporirea tuturor în comuniune. E o viaţă şi o mişcare prin care ea va rămâne totuşi aceeaşi, cum este cântarea ce o cântăm, cuvântul ce-1 rostim, care ne devin tot mai intime, ne revelează alte şi alte frumuseţi şi sensuri, ne hrănesc prin puterea lor spirituală nu numai sufletul, ci şi trupul. Va fi o mişcare pe verticala spirituală, pe liniile convergenţelor spirituale şi a asimilării tot mai depline a materiei de către spirit[210]. Indefinitele feţe ale realităţii nu trebuie să se succeadă prin dispariţia altora şi altora, ci să coexiste, revelând în ele înseşi alte şi alte adâncimi şi complexităţi spre contemplare, spre asimilare interioară comună tot mai accentuată. Nu va fi în ea tristeţea morţii şi a trecutului care înghite totdeauna feţele realităţii.

Subiectul 10: Învierea morţilor. Natura trupurilor înviate.

TDO 3, 271-290:

C Natura trupurilor înviate: în solidaritate cu lumea înnoită vor fi, cum s-a spus, trupurile înviate. Metodiu din Olimp a pus învierea trupurilor în solidaritate cu înnoirea lumii, pe baza argumentului că Dumnezeu n-a creat nimic în zadar. Moartea trupurilor şi sfârşitul chipului actual al creaţiei se datorează păcatului, care a intrat în ele, şi au scopul ca trupul omenesc şi substanţa lumii să se cureţe de îngroşările de pe urma păcatului, prin moarte, pentru a fi readuse în existenţă curate şi spiritualizate, subţiate. Sfântul Simeon Noul Teolog dezvoltă aceeaşi idee: "Aşa cum o unealtă de aramă învechită, pătată şi scoasă din întrebuinţare prin rugină, este predată de meşter focului şi acesta o face ca nouă după ce a topit-o, la fel şi creaţia, pentru că s-a învechit şi a fost murdărită de păcatele noastre, va fi dizolvată în foc şi preschimbată pentru a deveni strălucitoare şi cu totul nouă, fără nici o asemănare cu cea văzută acum". Dar această refacere a creaţiei se efectuează pentru a corespunde frumuseţii oamenilor înviaţi. Sfântul Simeon o întemeiază aceasta pe cuvintele Sfântului Apostol Pavel: "Socotesc că suferinţele timpului de faţă nu pot sta în cumpănă cu slava viitoare ce se va arăta în noi", la care adaugă: "Căci aşteptarea nerăbdătoare a zidirii năzuieşte spre descoperirea slavei fiilor lui Dumnezeu" (Rom. 8, 18-19). Pornind de la aceste cuvinte, Sfântul Simeon spune: "El înţelege prin nerăbdare, aşteptarea, dorinţa puternică, iar, prin descoperire,

arătarea în ziua învierii; căci în ziua aceea, datorită venirii lui Hristos-Dumnezeu, fiii lui Dumnezeu trebuie să se facă arătați în frumusețea lor şi în tot ceea ce sunt (1 In. 3, 2). Căci s-a scris: "Drepții vor străluci atunci ca soarele" (Mt. 13, 43)".

Față de cei ce spuneau că oamenii vor fi ca îngerii şi deci nu vor mai primi trupurile, Metodiu de Olimp observă că Dumnezeu a avut un scop când a creat pe oameni ca oameni, şi pe îngeri ca îngeri. Ar fi injurios pentru Dumnezeu să cugetăm că pe urmă S-a răzgândit şi schimbă pe oameni în îngeri. Fiecare îşi ține în veci locul lui[213]. Deci omul va învia cu trupul.

Dar dacă e greu de determinat chipul lumii celei noi, şi mai greu e de determinat chipul trupurilor înviate. Ne aflăm mereu în fața unei ordini pnevmatice, apofatice. Sfântul Apostol Pavel dă numai şase determinări generale ale acestor trupuri, opuse altor şase ale trupurilor actuale. Dacă trupurile de acum sunt slabe, naturale sau psihice, stricăcioase, muritoare, pământeşti şi acoperite de necinste, acelea vor fi pline de putere, duhovniceşti, nestricăcioase, nemuritoare, cereşti şi îmbrăcate în slavă (1 Cor. 15, 42-52). Dar fiecare din aceste determinări cuprinde o bogăție de înțelesuri greu de determinat în amănunte. În primul rând trebuie să precizăm că numirea de "trup duhovnicesc" nu trebuie înțeleasă în sensul unui trup care nu mai are decât "forma" (| _ i o p c p r |) din viața aceasta, nu şi substanța.

1. Diferite teorii insuficiente despre trupurile înviate: Teoria aceasta, atribuită de Metodiu din Olimp lui Origen[214], a fost respinsă de cel dintâi cu argumentul că "forma" nu se poate despărți de "carne", ci se strică cu ea; apoi cu acela că tocmai din această cauză "forma" care ar învia n-ar mai fi "forma" din viata aceasta, ci altă "formă". Sau cu acela că dacă forma aceasta ține de suflet, după despărțirea de trup nu se mai poate vorbi propriu-zis de o înviere. Atunci Hristos nu mai e "primul născut din morți"[215]. Metodiu mai atribuie lui Origen ideea că sufletul are prin fire acea "formă", ca organ care îşi va forma sau se va dezvolta într-un trup eteric, foarte fin[215a]. Astăzi unii teologi contestă că Origen ar fi avut cu adevărat asemenea idei. Dar fapt e că Origen susținea mai degrabă că din suflet chiar se va ridica la sfârşit un trup nou. Aceasta înseamnă că învierii propriu-zise a trupurilor i se opune teoria că sufletul, având în fire o putere de modelare, "forma corporeitatis", îşi va modela la înviere un trup nou, deosebit cu totul de cel din viața aceasta[215b]. Față de asemenea teorii, pe baza afirmațiilor Părinților, trebuie să se afirme că trupurile înviate vor avea şi un conținut material, nu numai o formă, ci anume ceva din conținutul material avut pe pământ, fie măcar o cât de mică parte din materia care a trecut prin ele în viață[216]; deci ele vor fi experiate de cei înviați ca înseşi trupurile pe care le-au avut pe pământ, identice cu acelea[217]. Căci părinții spun că sufletele vor trebui să se bucure sau să sufere împreună cu trupurile ce le-au avut pentru faptele lor bune sau rele. Altfel se slăbeşte rațiunea învierii.

Se înțelege că această identitate de formă şi întrucâtva de substanță implică şi o identitate personală. Fiecare om înviat îşi va avea trupul propriu cu caracterele lui personale. Ea nu va fi numai o identitate de specie, în sensul că trupurile înviate vor fi în general omeneşti, dar nu se vor deosebi prin caracteristici personale.Teologii catolici vorbesc în acest sens de o identitate specifică şi individuală, sau mai precis numerică[218]. Dar s-a menționat înainte că trupurile înviate vor avea un caracter pnevmatic. Ele nu-şi vor fi tot aşa de exterioare şi nu vor avea caracterul unor obiecte tot aşa de învârtoşate ca trupurile pământeşti. învățătura despre trupul Domnului, care după înviere intra prin uşile încuiate şi pe care, mai ales, mâncându-l îl primim toți în noi, fără a înceta să fie trupul Domnului şi nu al nostru, ascunde un adevăr de ordin mai general. Trupurile înviate vor fi pnevmatizate, materia va fi copleşită de Duh. Prin aceasta ele vor înceta oarecum să fie impenetrabile şi impenetrante. Noile cunoştințe despre materie ca energie nu pot înlesni înțelegerea unei astfel de calități a lor. Totuşi trebuie să ne ferim de preciziuni prea insistente în această privință, ca să nu riscăm să cădem tot într-un fel de naturalism. Căci nu dispunem în viața aceasta de categorii capabile să redea adecvat starea trupurilor de după înviere. De aceea, numai cu titlul de aproximații ale minții redăm şi preciziunile pe care le încearcă N. Lossky. "Membrii împărăției lui Dumnezeu - zice N. Lossky -, neaflându-se în nici un raport de luptă întreolaltă, nu săvârşesc nici un fel de acte de repulsie în spațiu, prin urmare nu au trupuri materiale; trupurile lor transfigurate constau numai din manifestări luminoase, sonore, calorice etc., care nu se exclud una pe alta, nu se disting în mod egoist, ci sunt capabile de o reciprocă penetrație"[219]. Materia - zice el - a devenit groasă, impenetrabilă, numai în urma căderii în păcat, numai pentru a servi egoismului exclusivist.

încetând păcatul, va înceta şi starea de impenetrabilitate a trupurilor[220]. Dar reciproca penetraţie a trupurilor înviate nu va avea nici o urmă din scăderile reciprocei penetraţii pământeşti. "Ea e direct opusă oricărui desfrâu; ea este străbătută de curăţie şi prospeţime, ca un sărut nevinovat de copil"[221].

Ideea acestei universale penetraţii a trupurilor înviate îngăduie lui Lossky să vorbească de un "trup universal" după înviere. Prin penetraţia reciprocă, membrii împărăţiei lui Dumnezeu "dobândesc o unitate concretă de existenţă". "înţelepciunea divina lucrează soborniceşte. împărăţia frumuseţii desăvârşite zideşte chiar trupurile oamenilor astfel că ele, devenind întrepătrunse, nu mai au în ele tendinţa unei stăpâniri unipersonale, ci slujesc tuturor, împlinindu-se unul pe altul şi făcându-se întreguri universale care sunt organe ale atotcuprinzătoarei întregimi a împărăţiei lui Dumnezeu"[222]. în felul acesta, "devenim toţi un trup al lui Hristos", după cuvântul Sfântului Grigorie de Nyssa. Mai precis, Lossky afirmă că trupul fiecăruia va fi universal ca al lui Hristos, fiind oarecum purtătorul trupurilor tuturor şi al lumii întregi. Prin teoria aceasta Lossky poate explica două lucruri: întâi, cum tot ce a trecut prin trupul unuia în viaţă se va afla iarăşi în trupul acesta universal, dar nu în mod egoist[223]. Al doilea, cum fiecare e părtaş de toată fericirea tuturor şi se împărtăşeşte de viaţa întreagă a împărăţiri cerurilor. "Fiind părtaşi de viaţa lui Dumnezeu, ei posedă o putere de atenţie atotcuprinzătoare, de amintire atotcuprinzătoare etc... şi iau parte la viaţa întregii lumi, dat fiind că întreaga lume, întrucât se conservă binele în ea, slujeşte lor ca un astfel de trup"[224]. "în împărăţia lui Dumnezeu e depăşită chiar moartea în sensul larg al cuvântului, moartea în forma uitării, condiţionată de despărţiri... Membrii împărăţiei lui Dumnezeu, aflându-se în strânsă legătură cu toată lumea, stau mai presus de despărţirile ei. De aceea, în memoria lor se realizează o înviere a întregului trecut în toată deplinătatea lui şi, prin urmare, cu conştiinţa absolutei lui valori. Această restabilire a legăturii indisolubile este o înviere mai adâncă decât restabilirea trupului şi a nemuririi lui"[225].

Desigur, trupurile înviate fiind pnevmatice, socotim şi noi că sunt mai presus de impenetrabilitatea naturală a trupurilor pământeşti. Dar aplicarea teoriei penetrabilităţii, opusă impenetrabilităţii pământeşti, ni se pare că are şi ea ceva de ordinul naturii. în afară de aceea Lossky pare să supună trupurile înviate altor două categorii naturale, opuse dar nu superioare categoriilor naturale ale trupurilor pământeşti:

1) El pare să destrame trupul înviat, în manifestări luminoase, odorante, sonore, calorice, care sunt şi ele naturale şi în plus nu pun în relief unitatea proprie a fiecărui trup. Dar ştim că trupul înviat al Domnului a putut fi şi văzut şi pipăit ca întreg şi cunoscut ca trup personal al Lui, ceea ce arată că şi-a păstrat unitatea şi caracterele lui personale.

2) Lasă impresia că insul, facându-se purtătorul trupului universal, nu mai are experienţa trupului personal propriu, nici a trupurilor celorlalţi ca trupuri distincte şi că realitatea specifică a fiecăruia e destrămată şi înecată în trupul universal.

Lossky ţine, e drept, să afirme că deşi fiecare membru al împărăţiei cerurilor e posesorul trupului universal, aceasta nu înseamnă că locuitorii cerului "nu au trupuri individuale deosebite unul de altul", că îşi "pierd existenţa personală individuală"; în împărăţia lui Dumnezeu se păstrează şi se realizează şi în trup în chip desăvârşit caracterul autentic individual al fiecărui om. Ambele lucruri le afirmă împreună cu Sfântul Grigorie de Nyssa *(Despre sunet şi înviere,* P.G., 46, col. 157), sau cu Erigena Scotus. Dar cel din urmă, deşi declară că la sfârşit "toată făptura se uneşte cu Creatorul şi va fi una în El", "iară pierderea sau amestecarea de fiinţă şi substanţă", are totuşi un mod de exprimare care nu e lipsit de serioase ambiguităţi[226]. Desigur Lossky face bine că foloseşte acest limbaj paradoxal. Dar tocmai prin necesitatea de a folosi acest limbaj arată că starea şi relaţia trupurilor înviate nu pot fi precizate în categoriile noastre. Nici chiar folosirea îmbinărilor paradoxale nu ne fereşte de pericolul de a cădea într-o imagistică naturală. Trebuie să ne mulţumim deci cu declaraţii foarte generale, prin care să reţinem numai ceea ce e strict necesar din starea şi relaţia trupurilor de după înviere şi să înlăturăm o înţelegere naturală a ei.

2. întregimea personală a trupurilor înviate şi unirea între ele: Aşa de exemplu trebuie să ne ferim de a accentua prea mult că trupurile înviate nu pot consta decât numai din manifestări luminoase, sonore, odorante, calorice etc. în acest caz s-ar amesteca cu totul întreolaltă. Fiecare trup înviat este o unitate specifică, o subzistenţă unitară, deşi pe de altă parte nu sunt cu totul juxtapuse şi separate ca trupurile pământeşti. Unitatea lui specifică trebuie să corespundă cu unitatea specifică

a sufletului omenesc. Unitatea aceasta integrală şi specifică a trupului trebuie să se simtă în orice manifestări luminoase, sonore ale lui. Aşa cum fiecare celulă sau mădular rămâne ireductibil în organism, dar toate sunt în comuniune interioară, aşa vor fi şi trupurile. Pe de o parte trupurile trebuie să fie atât de unite între ele, încât fiecare ins să poată experia legătura cu toţi, să se bucure de viaţa, cunoştinţa, fericirea tuturor. Dar în acelaşi timp fiecare trebuie să aibă simţirea că trupul său e deosebit de al celorlalţi, să guste fericirea întregului în alt chip decât toţi, într-o formă proprie, fără să-i fie în alt fel străine formele celorlalţi de gustarea fericirii[227]. De asemenea, fiecare trebuie să experieze în comuniunea universală pe fiecare ca ceea ce este el, neconfundat în ceilalţi. Trupul universal nu poate însemna o înecare a trupurilor personale în unul. Există chiar în lumea aceasta o interpenetrare a persoanelor, dar nici una nu se confundă cu alta. Eu am definiţia mea ontologică, dar nu sunt despărţit de ceilalţi, de lume. Eu sunt în alţii, ei în mine. Chiar în comuniune, unităţile se interpenetrează. Eu sunt în lume, lumea în mine, dar eu rămân eu însumi. Chiar dacă se foloseşte expresia de "trup universal", în acest "trup universal" eu disting trupul meu de trupurile celorlalţi şi trupul meu unic este altfel al meu decât al celorlalţi. Fiecare persoană rămâne un *unicum* nu numai în sufletul, ci şi în trupul ei, în cea mai strânsă comuniune. Unde ar mai fi frumuseţea dacă fiecare ar avea totul ca fiecare? Bardiaeff vede în împărăţia cerurilor o subiectivizare a obiectivului. Florensky vede, dimpotrivă, gheena într-o înecare în subiectivism, într-o slăbire extremă a relaţiei cu realitatea obiectivă, ca *tu*. Adevărul se pare că stă într-o sinteză a acestor doua stări şi în această sinteză se poate exprima şi relaţia între trupurile înviate sau între trupul personal şi cel universal. Trupurile tuturor vor fi trăite de fiecare membru al împărăţiei cerurilor ca nişte conţinuturi ale sale, ca unite cu trupul său, dar nu identice cu trupul său, nu ca un trup universal propriu în mod indistinct. Subiectivizând fiecare întreaga realitate a semenilor, nu o confundă cu sinea proprie. Căci în acelaşi timp în acest trup universal fiecare îşi distinge trupul personal, ca expresia vizibilă a şinei sale, de trupurile celorlalţi, ca expresii ale şinei unor semeni în suprema comuniune. Acesta e aspectul de obiectivitate. Va fi o desăvârşire şi o universalizare a relaţiei de iubire între *eu* şi *tu*, în care, pe de o parte, fiecare se simte reprezentând şi purtând întregul dual, neexistând decât ca parte a acestui întreg, pe de alta distinge sinea proprie de sinea celuilalt, eu şi *tu* rămânem *eu* şi *tu*. Sufletele merg încă în lumea aceasta mai departe în unificarea lor prin iubire decât trupurile. Pe acestea le simţim nu numai ca un mediu de comunicare, ci şi ca un obstacol în calea deplinei unificări. Acolo se va putea face o unire tot aşa de strânsă şi prin trupuri, fără ca ele să-şi piardă existenţa individuală. Va fi o unire mai mult prin iradieri, prin energii, dar nu prin substanţa. "Cel iubit, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, este pentru cel ce iubeşte ceea ce este el însuşi pentru sine. însuşirea iubirii este de aşa natură, că cel ce iubeşte cu cel iubit nu mai par ca formează două persoane separate, ci un singur om". Dar Sfântul Ioan Gură de Aur nu zice: "nu mai *sunt* două persoane", ci "nu mai *par* două persoane". Iar Florensky, de la care am luat acest citat, continuă: "Despărţirea între prieteni este numai una grosolan fizică, numai pentru vederea în sensul cel mai exterior al cuvântului". De aceea, în cântarea de la 30 ianuarie, închinată celor Trei Ierarhi, se spune despre ei, care trăiau în diferite locuri, că erau "trupeşte despărţiţi, dar duhovniceşte uniţi". "Dar, în viaţa de obşte, chiar trupul devine unul"[228]. Dar cuvântul "uniţi" e altceva decât "confundaţi". Ei rămâneau ca "prieteni" doi, nu au devenit unul.

Realizarea *iubirii* desăvârşite şi egale cu toţi, prin comunicarea deplină cu toţi, prin cunoaşterea deplină a tainelor tuturor, prin încălzirea de iubirea şi înţelegerea deplină a tuturor, prin dispariţia tuturor bănuielilor şi a judecăţilor ascunse, aceasta e împărăţia cerurilor. Dar membrii ei totuşi se simt şi se ştiu "mulţi". Ce slabă, ce insuficientă e iubirea sau prietenia de pe pământ, împiedicată de atâtea reticenţe, de atâtea îndoieli! Şi totuşi, ea e mângâiere cerească în viaţa noastră, alungând întunericul greu al simţământului de singurătate, de bucată ruptă şi gata să se scufunde în oceanul întunecat al singurătăţii fără fund, în lipsa oricărei legături cu marea realitate obiectivă a uscatului care stă tare, dar străin de tine. Unitatea tuturor în trupul universal şi distincţia lor se susţin prin moartea şi învierea tainică, sau ca iubire desăvârşita, întru totul liberă, sau spirituală şi curată, asemenea celei a îngerilor, nu prin legea firii sau a sexului, care e numai o frântură din aceea şi un mijloc de pregătire spre aceea[229]. Iubirea şi prietenia cerească constituie o transparenţă şi o comunicare perfectă, neîmpiedicată de trupuri, ca aici, dar totuşi realizându-se în forma ei desăvârşită şi prin trupuri, cum şi prin ele se realizează iubirea imperfectă pământească. Căci şi prin trupuri deosebite, dar în comunicare, se cunosc ca persoane deosebite cei ce se iubesc. In

organismul comuniunii universale eu îmi deosebesc trupul meu ca mediu de sesizare a trupurilor celorlalți, pe care le disting ca mediu de manifestare a lor. In cer are loc o pnevmatizare a trupurilor şi a relațiilor dintre ele, nu o confuzie a lor într-un "trup universal" uniformizat. In marea lumină a tuturor se vor distinge luminile trupurilor şi sufletelor deosebite, mai bine zis, ale persoanelor unice în sufletul şi trupul lor de lumină.

Căci trupurile înviate vor fi de lumină, dar nu iară o structură interioară, nu ca nişte manifestări inconsistente. Dacă trupul înviat ar fi o simplă manifestare luminoasă inconsistentă, aşa ar trebui să fie şi lumea înnoită. Dar nu aceasta e învățătura creştină. Lumea va fi luminoasă, dar va avea o bogăție structurală pnevmatizată a lumii de acum. Lumea de acum e şi ea o lumină, cum arată şi numele ei *(lumen)*. Dar cât de complexă este această lumină, din cât de variate şi multiple forme nu țâşneşte ea ca o unitate! Tot aşa în veacul viitor complexa structură luminoasă a acestei lumi nu va fi dizolvată, ci potențată la maximum prin lumina Duhului. Concepția Sfinților Părinți e că lumea şi trupurile vor fi restaurate tocmai fiindcă Dumnezeu le-a făcut bune şi nu revine asupra hotărârii cu privire la existența lor[230]. Trupul e numit de unii sfinți "fratele nostru", iar Serafim de Sarov îl numeşte "prietenul nostru"[231]. În cântările de la înmormântare trupul e numit "frumusețea noastră cea după chipul lui Dumnezeu", sau "chipul slavei negrăite a lui Dumnezeu". Sfântul Grigorie de Nyssa numeşte trupul "colaborator", sau parte constitutivă a omului, fără de care omul nu e om[232]. Dar e colaborator al omului individual, nu al unui om colectiv.

3. Misterul materiei înduhovnicite: Misterul trupului înviat şi al universului restaurat e misterul materiei înduhovnicite. Dar materia nu e o uniformitate monotonă, ci e organizată în unități legate între ele prin "rațiunile" lor. Iar trupul omului este tot aşa de mult destinat eternității în unicitatea lui, ca şi sufletul lui, ca şi persoana lui. Prin Duhul Sfânt se transfigurează trupul individual al Domnului pe Tabor, anticipând starea lui de după înviere şi de la a doua venire[233]. Prin Duhul Sfânt extins în trupurile înviate, vor fi şi ele după chipul trupului lui Hristos, dar nu se vor confunda, nici cu el, nici între ele. "Fie ca şi noi, zice Teofan Kerameus, după şase zile, adică după trecerea acestei lumi zidite în şase zile, să ne ridicăm pe muntele mai presus de ceruri, unde e petrecerea sfinților şi să vedem harul fulgurant al Dumnezeirii şi să fim acoperiți de norul Duhului şi să cunoaştem mai clar şi mai curat taina Treimii"[234]. Precum se vede, mereu se vorbeşte despre sfinți la plural. Trupurile înviate rămân neschimbate după ființă, dar vor fi înduhovnicite. Se va schimba din stricăcios în nestricăcios, şi se va ridica din smerenie la înălțimea strălucirii. Dar nu vor înceta de a fi trupuri, nici nu va ieşi trupul din starea naturală proprie. Se va ridica însă din muritor în nemuritor. "Seamănă-se, zice, în stricăciune, se ridică în nestricăciune; seamănă-se în necinste, se ridică întru slavă; seamănă-se întru slăbiciune, se ridică în putere; seamănă-se trup sufletesc, se ridică trup duhovnicesc". Chiar şi trupurile de acum ale drepților sunt duhovniceşti prin lucrarea Duhului sălăşluit în ele[235]. Dar atunci vor fi mai subțiri şi mai uşoare, ca să poată umbla şi prin aer, şi mai duhovniceşti. Cuvântătorii de Dumnezeu spun că Duhul va rămâne necontenit în trupul lor. Dar noi nu putem înțelege acum misterul materiei "nduhovnicite. În orice caz ea va fi ridicat prin Duhul la un nou plan al existen ei, care se va deosebi de materia "nsufle it a trupului nostru p mântesc cu mult mai mult decât se deosebe te acesta de materia neânsuflețit. Dar nimeni nu poate descrie taina şi funcțiile trupului "nduhovnicit. Nimeni nu poate descrie sensibilitatea lui spiritual , capacitatea lui de expresie, de extraordinar fine e de sesizare.

4. Bogăția de viață şi sfințenia ei, de caracter diferențiat personal în trupul înviat: Spre această stare de sfințenie, de înduhovnicire, se ridică întrucâtva încă în viața aceasta ascetul, sfântul. De aceea nimeni ca el nu înțelege valoarea, frumusețea trupului, marea lui semnificație, pentru că el experiază un trup curat de tot ce este senzație violenta, pentru că manifestă prin el cea mai fină delicatețe în sesizarea stărilor spirituale ale celorlalți oameni şi ale sale proprii[237]. De asemenea nimeni nu vede şi nu experiază ca el lumea, ca pe o minune nesfârşit de nuanțată şi de bogată a lui Dumnezeu[238]. Sfântul Grigorie de Nyssa spune că trupul înviat va lepăda unele funcții actuale, necesare vieții pământeşti, şi va primi unele duhovniceşti. Şi deşi se fereşte de precizări, totuşi dă unele indicații despre însuşirile lepădate şi cele primite. "Aşadar nu trupul e cauza pornirilor rele, ci voia liberă, abătându-se de agilitate şi o materie îmbătrânită, greoaie, sclerozată. Sau vedem cum materia tânără devine bătrâna mai ales în organisme. Materia universului înviat şi a trupurilor

înviate va fi o energie veşnic tânără, diafană, transparent perfect şi de mare finețe al frumuseților stărilor şi mişcărilor spirituale, fără a înceta să aibă capacitatea unor forme şi o consistență. Formele vor fi expresia cea mai fină a stărilor spirituale, iar consistența va fi plină de elasticitate, pentru a folosi tot nişte termeni din lumea de acum. Universul prefăcut va avea astfel o frumusețe negrăită de mare finețe şi adâncime expresivă şi trupurile, la fel, dacă frumusețea sensibilă constă în transparența infinitei complexități a spiritului prin formele materiei, în transfigurarea materiei de către bogăția infinită a dimensiunilor spiritului. De aceea, unii gânditori creştini spun că fericirea veşnică va consta în frumusețe.

Creştinismul crede în orice caz într-o veşnicie a materiei, a unei materii nestingherit transfigurată de puterea şi bogăția infinită a vieții spirituale şi de energiile divine. Creştinismul admite un fel de materialism mistic, cunoaşte o sfântă materie. Căci sfânt este trupul Domnului prin a cărui primire se sfințesc şi trupurile noastre. Sensibilitatea violentă, săracă şi grosolană a plăcerilor carnale va fi convertită în sensibilitatea de fine şi pure trăiri ale descoperirii frumuseților comuniunii la scopul de trebuință la pofta celor absurde. Deci să nu fie blamat... trupul care, transformat prin a doua facere într-unui mai dumnezeiesc, va înfrumuseța sufletul. Căci moartea curățindu-1 de cele de prisos şi nefolositoare, se va putea bucura de viața de veci. Căci nu cele spre care e destoinic acum îi vor fi de folos în viața de după aceasta, ci constituția trupului va fi proprie şi adecvată gustării vieții aceleia, fiind apt să participe la acele bunătăți... Când fierul trebuie prelucrat în ceva mai subțire, focul curățind masa lui cu grijă, fierul depune tot ce e pământesc şi nefolositor, ceea ce meşterii acestei arte numesc zgură... Să transportăm ideea aceasta şi la ceea ce gândim noi... De pildă, să punem în loc de masă, pofta care lucrează în toate în chip natural. Iar în loc de zgura ei, cele spre care pofta are acum pornirile, adică plăcerile, bogățiile, iubirile de slavă, puterea, mâniile, mândriile şi cele asemenea. Pe toate acestea le curăță moartea. Golindu-se şi curățindu-se de ele, pofta se va întoarce cu lucrarea spre Cel singur vrednic de poftit, de dorit şi de iubit, nestingând deloc aceste pasiuni sădite în noi în chip firesc, ci întorcându-le spre participarea la bunătățile nemateriale"[239].

Sfântul Grigorie de Nyssa consideră învierea ca o restabilire în acea stare (noi am zice poate ca o restabilire în starea la care ar fi ajuns omul dacă n-ar fi păcătuit) şi acea stare o consideră liberă nu numai de patimi şi de boli, ci şi de diferența de vârstă, întrucât, dacă n-ar fi intervenit moartea, n-ar fi intervenit nici îmbătrânirea: "Trebuie sa cugetăm întâi care e scopul dogmei învierii şi de ce ni s-a spus şi încredințat aceasta, de Sfânta Scriptură. Dacă am vrea să o cuprindem aceasta într-o definiție, am spune că *învierea este restabilirea în* starea *străveche* a *firii* noastre. Dar în prima viață, al cărei făcător a fost Dumnezeu, nu era nici bătrânețe, precum se pare, nici copilărie, nici pătimirile din multele feluri de boli, nici altul din necazurile trupeşti (că nu se cuvenea să le creeze pe acestea Dumnezeu)... Acestea toate au intrat în noi deodată cu intrarea răului. Deci nu va avea nici o nevoie viata fără răutate să fie în accidentele provenite din pricina ei. Firea noastră devenită pătimaşă, a fost prinsă în chip necesar în consecințele unei vieți pătimaşe, dar, revenind iarăşi la fericirea nepătimitoare, nu va mai fi robită de cele ce urmează răutății"[240]. Recunoscând neputința de a spune ceva sigur despre calitățile trupurilor după înviere, Sfântul Grigorie spune totuşi: "Prefacerea va schimba toate într-o stare mai dumnezeiască, dar nu e uşor să ne închipuim cum va înflori iarăşi chipul (etSog), bunătățile ce ne sunt rânduite după nădejde fiind crezute mai presus de ochi, de ureche şi de cugetare. Poate că dacă ar zice cineva că chipul după care se va cunoaşte flecare este calitatea moravurilor fiecăruia, nu va greşi cu totul. Căci, precum acum o oarecare transformare a elementelor din noi produce deosebirile trăsăturilor în fiecare..., atunci forma fiecăruia nu va fi produsul acestor elemente, ci se va datora însuşirilor răutății sau ale virtuții, ale căror amestecare face ca chipul să aibă trăsăturile acestea sau acelea"[241].

Dacă oamenii se deosebesc acum şi din pricini exterioare "naturale", independente de voia lor, atunci se vor deosebi exclusiv din motive morale, voluntare, spirituale. Acesta e un sens al covârşirii naturii prin spirit. Deosebirile acestea îi disting ca persoane nuanțate spiritual. Celelalte îi disting datorită împrejurărilor exterioare şi pasiunilor inferioare, nelibere. Acelea îi disting ca indivizi care se opun, nu ca persoane, în care se exprimă spiritul în comuniune. Dacă patimile îndeamnă pe oameni să se mascheze, bunătatea îi face deplin sinceri, deci neuniformizați. Cu atât mai mult omul ceresc primeşte caracteristici proprii prin spirit. Dacă azi deosebirile de natură pot acoperi în mare măsură deosebirile de ordin moral, încât să nu poți cunoaşte din înfățişările

oamenilor stările lor morale întrucât şi acestea pierd din ponderea lor, atunci aceste stări se vor reflecta aşa de mult în înfăţişările lor, încât exteriorul va fi copleşit de spiritualitatea interioara, foarte adâncă, foarte nuanţată; aceasta îi va face pe oameni să se vadă cu tot interiorul lor exprimat în exterior; nici un echivoc, nici o disimulare nu va fi posibilă şi voită. "Precum deci în viaţa prezentă dispoziţia inimii devine formă (|_iopcpr|) şi chipul (eiSoc;) omului oglindeşte pofta dinlăuntru, aşa socotesc că firea prefăcându-se în ceva mai dumnezeiesc, omul se modelează prin moravuri, *nefiind* într-un *fel şi apărând în altul,* ci ca ceea ce este ca aceea se şi cunoaşte, ca de pildă castul, dreptul, blândul, curatul, iubitorul-de-Dumnezeu; şi între aceştia iarăşi cel ce are toate bunătăţile, sau e împodobit numai cu una, sau se află în cele mai multe, sau e cu lipsuri în aceasta, dar covârşeşte prin alta"[242].

Sfântul Maxim Mărturisitorul socoteşte că sfântul, deci cu atât mai mult omul ceresc, se caracterizează prin îndumnezeirea trupului, prin depăşirea oricărei dualităţi, sau contrarietăţi între suflet şi trup, datorită Duhului care le înduhovniceşte şi îndumnezeieşte pe amândouă. Trupul e organul perfect al sufletului şi acesta, al Duhului. Amândouă sunt stăpânite de afecţiunea faţă de Dumnezeu[243]. Comentând o expresie a Sfântului Grigorie de Nazianz, că sfinţii se ridică peste doimea materiei şi a formei trupului, materia întreagă devenind "formă", adică expresia spiritualităţii copleşite de Dumnezeu, Sfântul Maxim zice: "Eu cred că el spune că sfinţii se ridică peste doimea materială pentru unitatea gândită în Treime, deoarece se ridică peste materie şi formă, din care constau trupurile, sau că străbat carnea şi materia înrudindu-se cu Dumnezeu şi învrednicindu-se să se amestece cu lumina preacurată; adică ei leapădă afecţiunea trupului faţă de materie sau toată familiaritatea naturală a fiinţei sensibile faţă de cele sensibile, fiind stăpâniţi sincer numai de dorinţa dumnezeiască, pentru unitatea gândită în Treime. Căci cunoscând că sufletul se află la mijloc între Dumnezeu şi materie şi că are puteri unificatoare spre amândouă, adică mintea spre Dumnezeu şi sensibilitatea spre materie, s-au scuturat cu totul de sensibilitatea pentru cele sensibile - în dispoziţia loc activă -şi şi-au unit sufletul în chip negrăit numai cu Dumnezeu". Şi-au unit şi pofta şi iuţimea, cu mintea ce tinde spre Dumnezeu[244]. Sfântul Grigorie de Nyssa socoteşte că şi deosebirile amintite între trupuri vor ţine numai până la o vreme, pe urmă se va produce o identitate între ele (o |-ioy£V£ia). Nu ştim până unde socoteşte Sfântul Grigorie că merge această identitate. Deosebirea între forma trupurilor, atâta cât mai subzistă o vreme, s-ar datora, după el, unui rest de răutate care ar mai rămâne în ei. Dar credem că el nu exclude o anumită deosebire întemeiată pe varietatea infinită a actului creator al lui Dumnezeu, şi care de aceea nu dispare cu totul niciodată. Fiecare reflectă altfel chiar plenitudinea fericirii. Şi bucuria unuia de altul se explică tocmai prin faptul că fiecare vede în celălalt ceea ce nu e în sine, o formă unică, ca expresie a unicităţii lui spirituale.

Interpretând în mod just viziunea Sfântului Grigorie de Nyssa, Bulgakov afirmă pe drept cuvânt că nu va dispărea nici chipul bărbătesc, nici chipul femeiesc al naturii umane, deşi va dispărea pofta trupească legată de ele. Cuvântul Mântuitorului că oamenii vor fi atunci ca îngerii (Mt. 22, 23-30; Lc. 20, 34-36) se referă numai la încetarea poftei şi a căsătoriei, dar nu la încetarea chipului bărbătesc şi femeiesc, precum ne arată pilda Domnul Iisus Hristos şi a Maicii Sale. Chiar dacă socotim neîntemeiată ideea lui Bulgakov că deosebirea dintre sexe se bazează pe deosebirea între persoanele Sfintei Treimi (Bulgakov vede elementul bărbătesc ca ipostaziere a adevărului în Logos, iar pe cel femeiesc ca ipostaziere a frumuseţii în Duhul Sfânt), cele două modalităţi ale omului reprezintă şi îşi au desigur un temei spiritual adânc şi sunt legate de firea lui, de unitatea duală a omului, de faptul că omul e întreg numai în doi, şi anume în doi principial deosebiţi, bărbat şi femeie. De aceea, departe de a dispărea, această deosebire e chemată "la deplina dezvoltare, luminare, înveşnicire". Atât chipul bărbătesc cât şi cei femeiesc se vor ridica la feciorie, ca starea în care 1-a gândit Dumnezeu pe om si din care el a căzut prin păcat. "Fecioria este libertatea de sex, totuşi cu păstrarea naturii bărbăteşti şi femeieşti. Nu se poate admite că fiii învierii se vor arăta în viaţa lor nemuritoare lipsiţi de propria personalitate, încetând de a fi ei înşişi. Căci învierea este restabilirea şi înveşnicirea stării originare a omului, dar eliberată de desfigurarea păcatului şi de ştirbirea adusă de el în trup. Dar principiul bărbătesc şi femeiesc nu se epuizează în deosebirea trupească, de sex, ci se întinde şi în fiinţa spirituală a persoanei căreia îi dă calitatea lui... Astfel starea de înviere nu poate fi considerată ca o golire totală de principiul bărbătesc şi femeiesc şi ca o înlocuire a lui cu vreo stare intermediară, indeterminată; aceasta ar fi egală cu o sărăcire şi

simplificare a naturii omeneşti. Desigur, trupul înviat se eliberează de ceea ce e legat de viaţa sexului trupesc (cum arată aceasta şi unii Părinţi, ca de pildă Grigorie de Nyssa). Dar omul există, atât spiritual cât şi trupeşte, în două chipuri; această bi-unitate se exprimă în dualitatea însuşirilor lui, care se unesc într-o unitate. In viaţa pământească această unire e legată de viaţa sexului şi a naşterii de prunci... Dar dacă în veacul viitor omul se eliberează de sex şi încetează înmulţirea, oare mai rămâne ceva din relaţia reciproca între natura bărbătească şi femeiască?... Fără îndoială că rămâne, şi ea constă în iubirea care leagă şi împlineşte reciproc, după chipul lui Hristos şi al Bisericii, natura bărbătească şi femeiască... Nu se poate admite că în acea viaţă se va pierde ceva din relaţiile de iubire existente în viaţa aceasta; tot ce e vrednic de înveşnicire va apărea în toată puterea sa. Dar vor apărea şi noi şi nesfârşit mai dezvoltate posibilităţi de iubire şi prietenie, pentru că numai în veacul învierii neamul omenesc va exista în toată întregimea sa şi nu ca acum, în succesiunea generaţiilor ce se completează una pe alta; întregul neam omenesc va deveni o singură familie şi comuniune prietenească simultană în Dumnezeu"[245].

În aceasta vor fi oamenii ca îngerii, că se vor iubi cu o iubire cu totul spirituală, personală, eliberată de sila naturii, de pofta sexului, Dar se va păstra întreaga varietate a persoanelor, aşa cum şi îngerii reprezintă ca persoane modalităţi spirituale deosebite. Dând unirea şi varietatea între îngeri ca model al unirii şi varietăţii viitoare a oamenilor, Bulgakov zice: "Soborul îngerilor, având ca temelie iubirea către Dumnezeu şi viaţa în Dumnezeu, se întăreşte prin dragostea personală reciprocă ce se hrăneşte prin reciproca contemplare iubitoare a individualităţilor, a însuşirilor personale ale fiecărui înger... Lumea cerească se zideşte prin iubire, este un imn al iubirii. In multifelurimea acestei iubiri nu rămâne neobservată şi neiubită nici o însuşire ontologică, nici o rază a pliromei lumii îngereşti, totul vede şi iubeşte atotcuprinzătoarea iubire"[246].

5. Trupurile înviate ale păcătoşilor: Acestea se referă la trupurile înviate întru slavă. Alta va fi starea trupurilor înviate ale păcătoşilor. Vor fi şi ele incoruptibile, însă în acelaşi timp capabile să simtă chinurile. Vor avea şi ele o neputrezire în sens rău, ca o carne veşnic vie. Unii teologi, mai ales dintre catolici, cred că ele nu se vor înălţa în văzduh, ci vor rămâne pe pământ în semn de dispreţ[247]. Dar Sfântul Ioan Damaschin spune că "focul veşnic nu va fi material, ca cel cunoscut de noi"[248]. Ne e greu să admitem ca Dumnezeu foloseşte creaţia Sa ca mijloc de chinuire veşnică. Noi am încercat mai înainte să arătăm că "lumea" în care trăiesc păcătoşii este o slăbire halucinantă a lumii, o acoperire a ei în întunericul total individualist, în care s-au scufundat ei. Desigur că această desfigurare halucinantă a lumii trebuie să aibă şi o anumită legătură cu realitatea ei materială, odată ce trupurile înseşi ale păcătoşilor, ca trupuri înviate, având o consistenţă materială, nu poate fi lipsită de orice bază materială externă. Pe de altă parte, aceste trupuri fiind şi ele incoruptibile şi lipsite de nevoia consumării, trebuie să aibă un fel de subţirime spirituală. Dar ea trebuie să fie în acelaşi timp o spiritualitate întunecată şi, odată cu aceasta, o foarte accentuată expresivitate a răutăţii şi tristeţii din sufletele lor însingurate şi chinuite de demoni. în acelaşi timp lipsa de comunicativitate le dă o anumită încremenire, neavând dorinţa cunoaşterii creaţiei extinse şi înrădăcinate în adâncimile infinite ale lui Dumnezeu. Sfera materială în care sunt plasate ele poate să fie, în aceste condiţii, constituită aproape numai din materia spiritualizată în mod tenebros a trupurilor lor, dintr-un fel de legături între purtătorii lor şi între demoni, constituind împreună un fel de lume de umbre, într-un fel reală, într-alt fel ireală, cu dimensiuni mai degrabă halucinante decât reale. Aceasta poate face ca nici locuitorii acestei lumi să nu vadă lumea de lumină şi de supremă realitate a drepţilor, socotind-o ireală şi uitând de cei ce se află în ea, precum nici drepţii, să nu vadă lumea subiectiv halucinantă şi oarecum ireală a celor din ea şi pe aceştia înşişi.

Sfântul Simeon Noul Teolog întreabă: "Dumnezeu fiind infinit şi necuprins, unde va fi locul celor ce cad din împărăţia Lui? "[249]. Ei vor şti de lume numai din amintire, dar nici amintirea nu le-o mai redă aşa cum a fost. Ei vor şti de o lume strâmbată şi întinată după poftele lor. Ei vor vedea numai o lume umbrită de poftele lor, de nălucirile lor. Nici pe ei nu se vor vedea faţa către faţă, sau aşa cum sunt în realitate, ci vor vedea numai măştile celorlalţi în parte adoptate de către aceia, în parte proiectate de către ei; vor şti doar că şi ceilalţi se chinuiesc în acelaşi întuneric ca şi ei, împrejurul lor, mai bine zis în altfel de năluciri ale lumii şi în chinuri corespunzătoare pasiunilor lor speciale. Fiecare va avea o lume individuală a lui. Nu va fi o lume unitară, ca să susţină o unitate între ei. Se vor vedea unii pe alţii mai mult ca nişte umbre goale de conţinutul lumii reale,

neprogresând în cunoaşterea ei şi în îmbogăţirea lor spirituală întreolaltă şi în contact cu lumea reală. în Sfânta Scriptură credinciosul cere adesea lui Dumnezeu să nu-l depărteze de la faţa Lui, de maximă şi infinită existenţă, în legătură cu care stă şi e luminată toată lumea; sau să-i facă parte de lumina feţei Lui, căci în această lumină va avea parte de toate (Ps. 4, 6; 26, 1; 35, 9; 44, 5; 104, 4; 15. 2, 5; 60, 19; Mih. 7, 8; Avac. 3, 4; In. 8, 12; Col. 1, 12; 1 Tes. 5, 5;1 Tim. 6, 16; Apoc. 21, 24; 22, 5; P5. 13,4etc). De aceea nu se poate spune de trupurile păcătoşilor că vor forma şi ele o unitate, că vor fi şi păcătoşii un "trup universal". între cei răi, ca egoişti, nu este aceeaşi unitate ca între cei ce se iubesc. Sau cel puţin nu vor fi uniţi lăuntric între ei, ci într-un mod silnic, fiecare simţind efluviile răutăţii celorlalţi care pe de o parte îi înrudesc, pe de alta îi ţin întorşi unul de la altul. Numai prin iubire sunt unite real persoanele şi numai în iubire sunt într-o legătură reală cu lumea. Şi numai în iubire se realizează deplin şi are loc plinătatea existenţei. "Drept axiomă a iubirii se arată că eu-ul nu e singular, nu e monadic, ci dual, syzigic, relaţional, se cunoaşte şi se are pe sine numai în legătură cu partenerul său, în dualitate... El află pentru sine loc în existenţă, se afirmă în ea şi se întăreşte definitiv în ea numai în syzigie (în viaţa perechii), ţinându-se de mână cu altul. Prin această metafizică ţinere de mână, el iese din ceaţa semiexistenţei, găseşte puterea sa şi realitatea sa în lume. în taina ei, persoana are nevoie să se vadă, să se cunoască şi să se iubească pe sine în oglinda duhovnicească a altuia"[250].

Desigur e o taină neînţeleasă de noi faptul că pe de o parte trupurile păcătoşilor se resimt şi ele de învierea lui Hristos, înviind şi ele, pe de alta, nu se împărtăşesc de slava trupului înviat al Domnului. Teologul rus Nesmelov a încercat să explice învierea trupurilor păcătoşilor prin aceea ca Domnul, înviind natura omenească pe care a luat-o, a făcut veşnica natura general-omenească, dat fiind ca natura Lui înviată n-a constituit un ipostas omenesc separat. înviind El, învierea a devenit "o lege" pentru toţi, aşa cum murind Adam, moartea a devenit o lege pentru toţi. "Dacă Hristos ar fi fost numai un om ideal de sfânt, Fiu al lui Dumnezeu după har, nu după fiinţă, învierea Lui ar fi avut un caracter individual, de minune, care, asemenea luării lui Ilie la cer, ar fi mărturisit doar despre milostivirea exclusivă a lui Dumnezeu faţă de El, dar în nici un fel nu ar fi influenţat destinul întregii omeniri"[251]. "Drept temei al minunii învierii ar fi servit atunci, evident, nu demnitatea firii omeneşti, ci demnitatea morală personală a acestor drepţi asupra cărora s-ar fi săvârşit minunea"[252]. în baza unităţii Ipostasului dumnezeiesc al lui Hristos "natura omenească a primit în El o demnitate pe care ea însăşi prin sine nu o are şi nu o poate avea; ea a devenit trupul propriu al lui Dumnezeu". Iar înviind-o, a facut-o "trupul Său veşnic"[253]. El a luat natura omenească nu în sens individual, ci "general-omenesc ea este întru totul identică cu natura purtătorilor ei. Astfel, primind-o prin actul învierii Sale în unire veşnică cu Sine, *eo ipsoEl* face părtaş de veşnicie tot neamul omenesc în deplinătatea compoziţiei lui... După învierea lui Hristos din morţi, fiecare om este purtătorul naturii veşnice, nu pentru că el însuşi prin sine este trup al lui Hristos, ci pentru că fiecare om poartă aceeaşi natură pe care Hristos a facut-natură veşnică; aşa că după natura sa umană, ca unul ce e de o fiinţă cu Hristos, fiecare om este inevitabil membru al trupului veşnic al lui Hristos"[254]. "în lumina acestei învăţături, pentru noi e clar că păcătoşii vor învia nu pentru a primi răsplata pentru viaţa lor de păcat, ci, invers, ei primesc răsplata pentru viaţa lor de păcat pentru că vor învia inevitabil din morţi. Iar învierea lor este inevitabilă pentru că indiferent de viaţa lor păcătoasă - în virtutea învierii lui Hristos ei sunt totuşi beneficiari ai naturii veşnice şi trebuie să aparţină neapărat veşniciei"[255]. "Astfel Hristos este începătura neamului, cauzatorul, izvorul "vieţii veşnice" a omenirii, în acelaşi fel cum este în raport cu viaţa naturală, vremelnică, strămoşul Adam. Ceea ce a fost odinioară actul creaţiei omului, adică principiul şi cauza existenţei omeneşti îndeobşte, aceea a devenit învierea lui Hristos, adică principiul şi cauza "vieţii veşnice" în cer, în alte condiţii de existenţă"[256].

S-ar putea spune deci că toţi vor învia prin unitatea naturii lor umane cu a lui Hristos. Dar nu toţi vor învia spre fericire, întrucât fericirea este o problemă de decizie personală a fiecăruia pentru comuniunea cu Hristos. *Hristos nu are* în *Sine toate persoanele umane, ci toată natura umană.* Dacă ar avea în Sine toate persoanele, El ar fi o pluralitate de persoane şi o pluralitate de libertăţi. Dar atunci n-a mai fi persoane umane în afara lui Hristos. în unitatea de natură cu Hristos avem bază pentru comuniunea uşoară cu El, dar nu avem mântuirea noastră decisă fără noi. Chiar şi păcătoşii învie în baza unităţii de natură cu Hristos, ca să poată contempla veşnic putinţa ce au avut-o de a se mântui, dar pe care nu au folosit-o datorită libertăţii lor care a refuzat comuniunea a cărei bază li s-a dat. Sfântul Chiril din Alexandria spune acelaşi lucru: "Raţiunea învierii trece asupra tuturor pentru

învierea Mântuitorului, Care ridică cu Sine toată firea omului, dar nu va folosi cu nimic pe cei iubitori de păcat. Căci ei vor fi duşi la iad primind învierea numai pentru a fi pedepsiți. Dar ea va folosi mult celor ce s-au exercitat în viața aleasă, căci vor primi învierea pentru împărtăşirea de bunătățile cele mai presus de minte". La fel, însuşirea de a fi proprie lui Hristos se extinde la toți, buni şi răi, dar nu e pentru toți aceeaşi, ci celor ce cred.

Subiectul 11: Judecata universală sau obştească şi viața veşnică.

TDO 3, 290-310:

D Judecata universală: Judecata universală este pusă de Sfânta Scriptura şi de Sfinții Părinți în strânsă legătură cu sfârşitul sau cu înnoirea lumii şi cu învierea morților, care sunt şi ele simultane cu venirea lui Hristos, sau cauzate de ea. Unii Părinți văd judecata chiar în faptul că cei ce s-au format după chipul lui Hristos vor trece prin înviere la comuniunea deplină cu El, iar ceilalți, în "veşnicul exil"; cei dintâi, "la o veşnică privire a feței lui Hristos, ceilalți, la veşnica privire a feței diavolului"[259]. Pe de altă parte Sfânta Scriptura şi Sfinții Părinți vorbesc de o judecată pe care o va face Hristos îndată după a doua venire a Lui şi după învierea morților, într-o atmosfera de mare solemnitate. Conform unor texte din Vechiul Testament (Dan. 7, 9-10) şi din Noul Testament (Mt. 25, 31-46; Apoc. 20, 11), Hristos va face judecata şezând pe tron. După Apocalipsă, însăşi judecata aceasta provoacă sfârşitul lumii. Daniel vorbeşte de scaune, iar pe unul din aceste scaune şade Cel vechi de zile. Cineva, "ca un Fiu al omului", vine înaintea Celui vechi de zile şi primeşte de la El stăpânirea (Dan. 7, 9-14).

Sfântul Maxim Mărturisitorul şi Sfântul Simeon Metafrastul vorbesc şi ei de scaune şi de îngerii care înconjoară pe Hristos ca judecător. între afirmarea că însăşi arătarea lui Hristos la sfârşitul lumii înseamnă o judecată care alege pe cei trimişi la fericire de cei trimişi ia chinurile veşnice, şi între descrierea acestei judecați ca un act solemn deosebit, de supremă autoritate, nu-i o contrazicere. Lumina veşnică de care se vor împărtăşi cei buni e o privire şi o chemare adresată fiecăruia din ei de Hristos, precum în El învierea le este pricina de înrudire adevărata şi de cele ce provin din ea[257]. Hristos ne are pe toți, întrucât S-a făcut om ca toți; toți suntem ai Săi. In aceasta sta poate pricina învierii tuturor. Nimic omenesc nu poate dispărea pe veci, căci nimic al lui Hristos nu poate dispărea. Dar împărtăşirea de fericire depinde de voința personală a fiecăruia. Căci "toți îi vor fi proprii (ΟΪΚΕΙΟΣ;), întrucât sunt oameni ca şi El; tuturor le e comună însuşirea de a-I fi proprii, atât celor ce-L cunosc, cât şi celor ce nu-L cunosc pe El. Căci S-a făcut om, nu dăruindu-Se unora, iar altora nu, ci îndurându-Se de toată firea căzută"[258]. Deci ceea ce depinde de El - învierea - o dăruieşte tuturor, fericirea însă depinde de aderarea voluntară a fiecăruia la El. Incoruptibilitatea întregii materii va depinde de puterea unui act conservator veşnic al lui Dumnezeu. Întunericul în care sunt lăsați ceilalți e o întoarcere a fetei Lui de la fiecare, sau o închidere a ei de la aceştia, datorită lor înşişi. In acelaşi timp cel ce experiază îndreptarea feței lui Hristos spre el ca o lumina veşnică, sau veşnic inepuizabilă, se vede pe sine însuşi în tot ce găseşte Hristos bun în el, dar şi pe toți ceilalți care sunt învăluiți şi ei în aceeaşi lumină. La fel se vede fiecare din cei scufundați în întuneric, în toată urâțenia imprimată de ei în ființa sa şi pe toți cei lăsați ca şi el în aceeaşi situație. De aceea experiența aceasta a solidarității în lumină, în care sunt trimişi unii pe baza unor fapte bune asemănătoare ce şi le-au făcut unii altora, sau a solidarității în întuneric, în care sunt trimişi alții pe baza unor fapte rele asemănătoare pe care le-au făcut altora, e trăită ca o judecare solidară a lor pentru rezultatul la care au ajuns în dezvoltarea sau desfigurarea umanității lor în cursul vieții. Acestea sunt cărțile ce se vor deschide (Dan. 7, 10; Apoc. 20, 12), care sunt înseşi viețile oamenilor; sau "cartea vieții" care e tezaurul de viată ce şi l-au câştigat în Hristos cei drepți.

Pe de altă parte, simțirea de către toți a pecetluirii destinului lor pentru eternitate, fără nici o posibilitate de schimbări, se traduce ca experiența autorității supreme a Celui ce judecă de pe un tron împărătesc foarte înalt. Scaunul Lui e nu numai mare, ci "alb", căci e scaunul din care se hotărăsc judecățile nepătate de nici un interes, de nici o linguşire, de nici o mituire. Autoritatea copleşitoare ce iradiază din fața Judecătorului e aşa de mare, că "de fața Lui a fugit tot pământul şi tot cerul; şi loc nu s-a aflat lor" (Apoc. 20, 11). Pământul şi cerul pur şi simplu nu se mai văd de

autoritatea ce iradiază din aceasta faţă şi care-i ţine pe toţi concentraţi în privirea ei. Parcă nu mai e decât ea; sau de fapt totul s-a inclus în ea. Numai faţa aceasta, numai Persoana aceasta o văd toti căci numai de ea simt că atârnă existenta lor în veci. Iar cei răi nu mai văd nimic, nici măcar această faţă, ci totul e un gol abisal şi întunecos în faţa lor. De aceea Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că odată cu faţa lui Hristos se va întoarce de la cei răi şi creaţia întreagă, nemaifiind înaintea lor decât întunericul golului total, "întunericul cei mai dinafară", "prăpastia imensă şi neînchipuită"[260].

Daniel vorbeşte de "un râu de foc ce curge ieşind înaintea Judecătorului" (Dan. 9, 10), de care Simeon Metafrastul spune că va consuma pe toţi cei fără de lege, cum spune şi psalmistul: "Foc înaintea Lui va merge şi va arde împrejur pe vrăjmaşii Lui; strălucit-au fulgerele Lui lumii şi s-a clătit pământul; munţii ca ceara s-au topit de faţa Domnului a tot pământul; vestit-au cerurile dreptatea Lui şi au văzut noroadele slava Lui" (Ps. 96, 3-6). Totul va fi copleşit de slava feţei lui Hristos. Dar aceasta va apărea celor ce nu L-au cunoscut ca foc consumator, iar celor drepţi, ca lumină iubitoare a toate acoperitoare. Tot Daniel vorbeşte de mii de mii de îngeri ce-i slujesc Lui şi de întunericuri de întunericuri (Dan. 7, 10; Mt. 25, 31). Prin aceasta se accentuează şi mai mult autoritatea copleşitoare a Judecătorului, interesul infinit cu care se aşteaptă de toată creaţia acest act de supremă revelare a viitorului ei şi semnul desfăşurării ei în timp şi frica nemăsurată a celor ce aşteaptă decizia lui Hristos cu privire la veşnica lor existenţă. "întunericuri de întunericuri" pot să fie duhurile rele, duşmănoase, care aşteaptă această judecată, căci şi ele au interes mare să ştie la ce osândă vor fi trimise şi câţi dintre oameni le vor ţine tovărăşie în această osândă. Ei simt prezenţa lui Dumnezeu, dar ca foc, nu ca slavă, şi mărimea întunecimii produsă de ei nu-i lasă nici pe cei destinaţi întunericului să vadă slava lui Hristos. Astfel, la focul durerii pricinuite de întoarcerea feţei lui Hristos de la ei şi pentru cei ce au refuzat lumina comuniunii pe pământ şi la întunericul halucinant pus, de cei răi peste lume, se adaugă focul şi întunericul îngerilor răi. Căci, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, "râu de foc curge în faţa Lui, când se vor arăta prezente tartarul şi prăpastia fără fund şi neînchipuită şi întunericul cel mai dinafară şi viermele cel neadormit şi peste toţi va pluti frica pentru sfârşitul tuturor celor aşteptate; şi când vor sta îngerii mâniei fulgerând din ei focul osândei, având în privire foc şi emiţând foc spre pedepsirea a toată nelegiuirea. Iar pe lângă aceştia toată zidirea cea cerească şi pământească, câtă e în îngeri şi în puterile mai presus de îngeri şi câtă e în oameni, stă de faţă cu cutremur, aşteptând înfricoşata descoperire a judecăţii dumnezeieşti. De către toţi aceştia se vor citi faptele noastre ale tuturor şi se va face dezgolirea celor ascunse, când toţi îşi vor cunoaşte reciproc păcatele, cum îşi citeşte fiecare fără greşeală cartea conştiinţei sale"[261]. Criteriul judecăţii va fi practicarea sau nepracticarea iubirii de oameni, care-şi are temelia fermă în vederea lui Dumnezeu prin om, în înrădăcinarea lui în Dumnezeu, în înţelegerea semenului ca chip al lui Dumnezeu. Prin aceasta însuşi cel ce iubeşte se realizează ca chip al lui Dumnezeu, ca om adevărat. Căci el, iubind pe alţii, conlucrează cu Dumnezeu şi se uneşte cu Dumnezeu în lucrarea Lui, iar prin aceasta se actualizează el însuşi deplin ca om. Diferitele forme sau trepte statornice ale iubirii sunt virtuţile. Prin acestea omul dă chip uman lui Dumnezeu în sine, adică lui Hristos, Care a dat mai mult decât oricine chip uman lui Dumnezeu în Sine. De aceea, Dumnezeu Tatăl dă lui Hristos sa facă judecata oamenilor (Dan. 7, 12), pentru ca Hristos însuşi să constate în ce măsură cei examinaţi au chipul Lui întipărit în ei, sau făcut asemenea Lui şi au realizat prin aceasta omul adevărat în ei, ceea ce nu s-a putut face fără trăirea lor în comuniune cu El.

După Sfântul Maxim, se va scufunda în întuneric cel ce a iubit cele urâte, cel ce n-a voit să vadă slava lui Dumnezeu în lume; au căzut în abisul golului cei ce au iubit deşertăciunea mândriei, şi nu smerenia cunoscătoare a celor înalte şi cu adevărat existente; vor plânge cei ce au râs de toate cele serioase, vor fi roşi în adâncul sufletului de viermele neadormit cei ce au urât pe fraţi, i-au pizmuit, înşelat, calomniat, minţit, îndepărtat de la împărtăşirea de cele trebuincioase vieţii şi de la calea care duce la viaţa adevărată; şi-au strâmbat inima cei ce n-au avut în ei sinceritatea iubirii[262]. Hristos îi va socoti în chipul Lui pe cei ce au iubit pe oameni ca El, pe cei ce L-au iubit în oameni pe El, căci aceasta le-a dat puterea să iubească. El ne va cerceta în ce măsură am lucrat ca El, identificându-ne cu El, precum S-a identificat El cu oamenii. In mod special Hristos ne-a asigurat de identificarea Sa cu cei obidiţi şi va cerceta întrucât L-am iubit în aceştia. El a declarat că la fericirea de veci, care stă în comuniunea desăvârşită cu Dumnezeu şi cu semenii şi, prin aceasta, în împărtăşirea de infinita plenitudine spirituală a totului, va trece cel ce a plecat de aici în tensiunea după această comuniune, cel ce a văzut în semenul cel mai obidit valoarea lui nesfârşită, faţa de

adâncimi nesfârşite a lui Dumnezeu oglindindu-se în acela şi ţinându-l legat de Sine, şi a cinstit acest chip, această oglindă a lui Dumnezeu, căutând să-l scape de neajunsurile şi de umilinţele aruncate asupra lui de nepăsarea păcătoasă a semenilor săi, de chipul acestei lumi ce poartă urmările păcatului, de ignoranţa şi de slăbiciunile lui proprii ei. Cine iubeşte cu adevărat pe om vede în el întrucâtva pe Cel ce îl transcende pe om, vede pe Dumnezeu în care îşi are omul temeiul şi izvorul puterii sale de cunoaştere şi de iubire. Şi iubeşte cu adevărat pe om ca om, cel ce iubeşte pe cel disprețuit şi nesocotit de toţi; aceluia i s-a revelat suprema valoare ascunsă a omului. Cel ce dă atenţie numai celor aflaţi în situaţii bune, îi respectă nu pentru că sunt oameni, ci pentru vreun interes propriu, nu iubeşte pe om ca om, spre deosebire de cel ce se apleacă cu dragoste spre semenii săi obidiţi şi în situaţii grele. Pe de altă parte, în mod deosebit omul obidit îşi descoperă sub razele de atenţie ale semenului său umanitatea lui profundă şi deci pe Dumnezeu în el. Ceilalţi se îngâmfă şi mai mult de cinstirile ce li se dau, acoperindu-şi umanitatea autentică şi pe Dumnezeu în ei şi lăsând nerealizată comuniunea. Apoi, în omul care strigă cu glas sau fără glas, dar în mod sfâşietor după ajutor, sau în ochii lui stinşi de durere, strigă sau priveşte Hristos însuşi în chip mai pătrunzător spre inima semenilor, pentru că suferinţa ca sensibilitate mai ascuţită umană e un mediu mai adecvat al revelării lui Dumnezeu, Care urmăreşte şi El trezirea sensibilităţii umane. Cei împovăraţi şi îndureraţi ne sunt astfel un ajutor cu mult mai eficient dat de Hristos pentru intrarea în relaţie cu El, pentru trezirea noastră.

De aceea cu deosebire în aplecarea cu dragoste spre cei necăjiţi avem o vedere cu mult mai clara a lui Dumnezeu, o pregustare a privirii adâncimilor divine din împărăţia cerurilor prin semenii noştri. Cine şi-a deschis prin efortul faptelor de dragoste o cât de mică geana spre infinitul spiritual care i se deschide cu deosebire în comuniunea cu semenul său necăjit, aceluia i se va deschide larg poarta spre universul spiritual infinit, la Judecata din urmă. Cine iubeşte pe aceştia iubeşte pe Domnul, Care S-a smerit ca cel din urmă om; el face lucrarea Domnului, sau lucrarea Domnului se face prin el. Dumnezeu S-a făcut om numai ca să poată fi iubit El însuşi ca un om şi să arate în pilda Sa cum trebuie să iubească omul pe semenii săi. El vrea să-L iubim ca om, cerându-ne iubirea şi ne arată cum trebuie să iubim. El intră în relaţie de iubire cu noi şi întăreşte relaţiile de iubire între noi, facându-Se El însuşi adresat şi subiect uman şi divin concret al iubirii. El ne întăreşte iubirea, atrăgându-ne la iubire prin faţa celui în suferinţă şi ne dă puterea să iubim ca Cel ce-l iubeşte pe acela în chip pilduitor. El uşurează iubirea noastră, trezind mila pe care a sădit-o în mod natural în fiinţa noastră. "Prin Hristos şi în Hristos noi primim capacitatea de a iubi pe aproapele nostru: "Poruncă nouă vă dau vouă, să vă iubiţi unii pe alţii"... Dar porunca nouă a iubirii se referă şi la o *iubire nouă,* conform comunităţii noastre, nu în Adam (ea se referă la porunca Vechiului Testament), ci în Hristos, şi aceasta o dovedesc întrebările lui Hristos la înfricoşata judecată, când se va face arătată atotumanitatea Lui"[263].

Eu-ul divin care Se manifestă prin umanitatea lui Hristos, Care S-a făcut şi *eu-ul uman,* are o lărgime, o complexitate divină, o adâncime infinită, prin care-Şi manifestă caracterul Lui de model şi de temei al tuturor ipostasurilor omeneşti şi ca izvor al puterii lor de iubire, manifestându-Se totuşi omeneşte. Fiecare din noi va iubi pe Hristos deplin numai când va iubi pe orice om, căci neiubind un om, nu iubeşti o rază a lui Hristos, a Ipostasului divin în arătare omenească, mai bine zis atotomenească. De aceea umanitatea lui Hristos nu e a unui ipostas omenesc, ci a Ipostasului divin, deci nu e organul de manifestare al unui eu particular, deci particulară si ea, ci organul de manifestare a Eu-lui divin, modelul originar şi făcătorul şi susţinătorul tuturor eu-urilor omeneşti; ea e deci o umanitate capabilă să redea şi să înfăţişeze universalitatea umană, o umanitate care se cere iubită în toate persoanele şi ne dă puterea să le iubim pe toate. Noi poate nu vedem acum în semenul nostru pe Hristos, sau în Hristos pe semenul nostru. Aceasta o ştim deocamdată poate numai prin credinţă. Dar faptul acesta ni se va face revelat ia Judecata din urmă. In Hristos vom vedea atunci chipul fiecărui om; în fiecare om vom vedea o raza a feţei lui Hristos. Atunci vom vedea că neiubind un om, pe Hristos nu L-am iubit în acel om şi n-am lăsat pe Hristos sa-l iubească în noi. O pildă avem în raportul dintre chipul unui părinte şi copiii lui. Chipul părintelui cuprinde chipurile tuturor copiilor săi, şi chipul fiecărui copil reprezintă o rază din chipul părintelui, sau specificul întreg al feţei părintelui în acea rază. Cine nu iubeşte chipul unui copil, nu iubeşte în întregime pe părintele lui şi nu urmează pilda părintelui lui. Hristos socoteşte ca referite la Sine toate faptele de iubire sau de neiubire adresate oamenilor, aşa cum noi referim la noi înşine toate cinstirile sau

necinstirile adresate mamei noastre, sau fraţilor noştri, sau copiilor noştri. Sfântul Grigorie Palama, observând că Domnul n-a spus şi de cei răpitori ai bunurilor cuvenite săracilor, că vor fi aşezaţi de-a stânga şi trimişi în gheena, ci numai de cei ce n-au dat din ale lor celor lipsiţi, spune că aceia nici nu se vor mai înfăţişa la o cercetare, ci vor fi osândiţi de la început, ca unii ce nici în viaţa aceasta nu s-au înfăţişat niciodată lui Dumnezeu: "Deci răpitorii şi cei nedrepţi nici nu vor învia spre înfăţişare la judecată, spre nemijlocită osândă şi condamnare mai mare, fiindcă nici ei nu s-au înfăţişat niciodată deloc lui Dumnezeu din tot sufletul "[264].

Mult stăruie Sfinţii Părinţi asupra descoperirii complete a tuturor faptelor şi gândurilor fiecăruia la acea judecată, în faţa tuturor oamenilor şi îngerilor. Ziua aceea va fi ziua descoperirii depline a adevărului, cu privire la toţi, în faţa fiecăruia. Nici un echivoc nu va mai plana atunci în sufletul oamenilor, nu numai în ceea ce priveşte starea lor, dar şi a tuturor oamenilor. Mai ales în privinţa din urmă se va face lumină în suflet, căci starea proprie se va cunoaşte în mare măsură de la judecata particulară. Răul va fi deplin demascat şi binele, ieşit de sub acoperământ. Orice echivoc va înceta. Regimul pomului cunoştinţei binelui şi răului îşi va fi încheiat stăpânirea ambiguă asupra lumii; nu va mai umbri sufletul omenesc şi planul divin din istoria lumii, pentru că nimeni nu se va mai hrăni din el, minciuna lui fiind dată pe faţa. Fiecare om va cunoaşte urmările de după moarte ale faptelor sale şi va fi judecat şi pentru ele şi fiecare va cunoaşte antecedentele faptelor sale bune şi rele în comportarea înaintaşilor săi şi va cunoaşte just faptele şi valoarea tuturor. Astfel Judecata din urmă va fi şi o revelare supremă a planului divin în istorie, a contribuţiei aduse de oameni pentru a-1 realiza sau împiedica. Aceasta va arăta că omul a avut o responsabilitate şi pentru desfăşurarea creaţiei de după el în timp, nu numai pentru semenii lui imediaţi. Pilda rea sau bună a fiecăruia a avut repercusiuni asupra lumii întregi. Dar aceasta va arăta că fiecare a trebuit să se angajeze, în măsura posibilităţilor lui, şi direct în viaţa istoriei, susţinând de exemplu credinţa mântuitoare, ideile de dreptate, de frăţietate între oameni. Pe de altă parte judecata universală va scoate nu numai toate măştile individuale de pe oameni (grandilocvente, făţarnice etc), ci şi multe măşti de care a fost acoperită istoria ca întreg, sau diferite epoci şi evenimente din cursul ei. "Dacă planul divin, care e ordinea însăşi, a fost acoperit de obscuritate în timp, va trebui ca Dumnezeu să aibă ora Sa pentru a-1 face să strălucească... Această apariţie a planului divin ieşind în sfârşit din ascunsul în care a fost acoperit, pentru a se dezvălui fiecărei priviri înţelegătoare, va fi însăşi judecata.

Judecata din urmă, văzută de sus şi în marea lumină a raţiunii şi a credinţei, este chiar aceasta: e planul înţelepciunii divine revelându-se deodată înaintea adunării universale a tuturor fiinţelor create..., e revelaţia eclatantă, înfăţişarea fulgurantă a întregii ordini şi a tuturor armoniilor pianului divin, dezvăluindu-se într-o claritate triumfătoare înaintea minţilor pentru a-L privi şi pentru a găsi, chiar în această privire, absolvirea sau condamnarea lor, triumful sau eşecul lor, umilirea sau slăvirea lor"[265].

Cei păcătoşi vor fi descoperiţi în toată starea lor ruşinoasă. Cât suntem pe pământ ne putem acoperi în măsură mai mare sau mai mică, pentru că aproapele mai are îndoială asupra calităţii noastre, sau pentru că, dacă unul ne cunoaşte o faptă urâtă, ceilalţi nu ne-o cunosc. Atunci toţi ni le vom cunoaşte. Dar toţi cei ce au făcut binele se vor bucura deplin de recunoştinţa cu care vor fi întâmpinaţi de toţi cei asupra cărora s-a repercutat binele făcut de ei. Tot binele şi tot răul făcute în lume nu vor apărea ca entităţi abstracte, ci imprimate în starea oamenilor şi în recunoştinţa sau în mustrarea cu care se vor întâmpina unii pe alţii. Căci pe toţi îi vom vedea şi îi vom recunoaşte la Judecata din urmă, cu urmele faptelor noastre în ei şi cu răspunsul lor de recunoştinţă sau de mustrare pentru faptele noastre. Ii vom vedea şi îi vom recunoaşte chiar pe cei asupra cărora s-au repercutat indirect faptele noastre bune sau rele. "Să nu socotească cineva că nu va recunoaşte nici unul pe nici unul la acea înfricoşată judecata şi adunare. Fiecare va recunoaşte pe aproapele lui, nu după chipul trupului, ci după privirea pătrunzătoare a sufletului[266]. Iar Sfântul Ioan Gură de Aur zice: "Nu vom cunoaşte numai pe cunoscuţi acolo, ci vom privi şi pe cei care n-au ajuns niciodată la vederea noastră"[267]. Sfântul Vasile cel Mare zice şi el: "Stând de-jur-împrejurul tău, cei nedreptăţiţi de tine vor striga către tine, căci oriunde ţi-ai întoarce ochii vei vedea chipurile faptelor tale rele. Aici orfanii, dincolo văduvele, acolo săracii doborâţi de tine, slujitorii pe care i-ai azvârlit, vecinii pe care i-ai supărat. Din toate părţile toţi îi vor scoate celui ce a făcut rele la vedere şi la suprafaţa conştiinţei toate relele făcute, toate refuzurile de dialoguri frăţeşti cu fapta şi motivele pentru care

de acum va fi lăsat într-o însingurare înspăimântătoare şi definitivă. Apoi va urma însăşi această părăsire totală şi definitivă de către toţi; tăcerea şi singurătatea eternă îl vor înconjura ca un ocean; va urma ieşirea lui din orice dialog, din orice comunicare pentru totdeauna. Nu va mai putea apela la nimeni, nu va mai avea ocazia să răspundă nimănui. Se va scufunda în întunericul cel mai dinafară. Neputinţa dialogului va face inutilă şi rugăciunea pentru ei. Cât timp s-a mişcat între oamenii care nu-l cunoşteau, a mai putut înjgheba un dialog cu cineva, pentru că nu i se cunoştea de toţi nesinceritatea învârtoşată. Acum cade în singurătatea părăsirii şi uitării de către toţi, în extrema opusă sobornicităţii. In aceasta constă iadul. Cât sunt oamenii pe pământ, e un târg unde-şi poate procura fiecare mântuirea, unul dând, altul primind, în vederea ei, rugăciuni şi fapte bune, deci prin apeluri şi răspunsuri, într-un vast şi multiplu dialog purtat între mulţi oameni şi între ei şi Dumnezeu, dând şi primind nu numai oamenii între ei, ci şi Dumnezeu, şi de aceea folosindu-se însutit toţi care dau şi primesc. "Terminându-se târgul, nu mai este negustorie de bunuri. Căci unde mai sunt atunci săracii? Unde, liturghisitorii, unde, psalmodiile? Unde, facerile de bine? Pentru că înainte de ceasul acela ne putem ajuta unul pe altul şi putem oferi iubitorului-de-suflet-Dumnezeu manifestările iubirii de fraţi. Căci primeşte completările lipsurilor făcute celor ce au plecat pe neaşteptate şi nepregătiţi şi le socoteşte ca faptele lor"[269].

Lumea ne e dată în faza de construcţie morală şi spirituală, cât suntem pe pământ, pentru ca să participăm toţi la această construire. Dar când s-a sfârşit, nu mai poate participa nici unul la această construire. Căci totul e terminat. Nu mai avem inegalităţi de nivelat, nedreptăţi de îndreptat, frăţietate de realizat. Acolo ne vom bucura de fericirea perfectei comuniuni. Chiar şi pentru îngeri judecata aceea va însemna o descoperire a planului dumnezeiesc cu privire la lume, aşteptată cu frică şi cutremur[270]. Iar, întrucât această cunoaştere a tuturor de către fiecare şi a fiecăruia de către toţi înseamnă şi o apreciere, ea implică şi o participare a fiecăruia la judecata tuturor. Dar fiindcă cei drepţi vor fi absolviţi în această judecată, ei nu vor fi judecaţi propriu-zis, adică nu vor fi osândiţi, dar vor osândi împreună cu Dumnezeu pe toţi cei vrednici de osândă şi vor aprecia cu laudă pe cei ce au făcut binele. Aşa se înţelege probabil participarea apostolilor la judecată (Mt. 19, 28; Lc. 22, 30), care trebuie extinsă la toţi drepţii (1 Cor. 6, 2)[271]. Nu putem şti dacă îngerii aşteaptă cu frică acea judecată şi pentru alt motiv decât acela al descoperirii planului de mântuire al lui Dumnezeu. Bulgakov afirmă ca şi ei vor fi judecaţi, după cum şi-au îndeplinit slujba de a îndemna pe oamenii daţi în grija lor la săvârşirea binelui şi la evitarea răului; ba, întemeindu-se pe locul din 1 Cor. 6, 3, afirmă că vor fi judecaţi chiar şi de oameni. Dar Sfântul Maxim Mărturisitorul, care vorbeşte de această frică a îngerilor, aminteşte numai de o judecare a oamenilor[272]. Frica îngerilor e motivată probabil de măreţia acestui act, ca şi de faptul ca mulţi îi vor pierde acum definitiv pe oamenii afiliaţi care le-au fost daţi în grijă. îngerii poate cunosc şi înainte de judecată mai bine decât oamenii încredinţaţi grijii lor cele ascunse ale lor şi le ţin mai bine minte[273]. Dar nu cunosc toţi gândurile şi faptele tuturor oamenilor, ci numai pe ale unora. De aceea aşteaptă şi ei cu cutremur marea revelaţie asupra creaţiei şi urmările ei[274]. Căci revelaţia aceea nu va avea numai un caracter teoretic, arătând doar cum a voit Dumnezeu să devină creaţia şi ce au făcut oamenii din ea, ci va avea drept urmare apariţia unor chipuri noi ale realităţii. Hristos intră prin a doua venire şi prin judecata Sa într-o nouă relaţie cu zidirea, descoperindu-Şi măreţia pe care nu Şi-o descoperise deplin înainte. Aceasta va fi o nouă revelaţie a slavei la care a ridicat omenitatea şi totodată o mai deplină arătare a lui Dumnezeu prin omenitate.

Faptul că Hristos judecă lumea ca om e o nouă cinste în care se arată omul, dar şi o nouă îndumnezeire a omului. In înfăţişarea lui, de supremă cinste, se va arăta ce ar fi trebuit să devină omul, iar în faptul că trebuie să-i judece pe oameni, contradicţia în care s-au aşezat, sau distanţa la care au rămas faţă de ţinta la care voia Dumnezeu ca ei să ajungă. In Hristos-Judecătorul oamenii vor vedea într-o nouă lumină umanitatea Lui, dar şi pe Dumnezeu într-o nouă descoperire. Iar precum întruparea a constituit şi pentru îngeri o nouă revelare a lui Dumnezeu prin apropierea Lui de făpturi, prin ieşirea din transcendenţa Lui, inaccesibilă într-un anumit sens, aşa va constitui şi venirea Domnului întru slavă şi arătarea Lui ca Judecător şi pentru îngeri o nouă revelare a lui Dumnezeu şi, totodată, o nouă reliefare a măreţiei omului.

E Viaţa de veci: 1) însă suprema apropiere a lui Dumnezeu de oameni, deci suprema revelare a lui Dumnezeu în Iisus Hristos, ca şi suprema slavă a omenităţii lui Iisus Hristos şi a tuturor drepţilor se

arată în starea la care suntem ridicaţi noi prin judecată. Aceasta o aşteaptă şi îngerii cu frică şi cu cutremur. Dar slava aceasta se va revela tot mai mult în vecii vecilor. Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: "Fericit este deci cel ce L-a prefăcut în sine, prin înţelepciune, pe Dumnezeu, om. Căci după ce a împlinit înfăptuirea acestei taine, primeşte prefacerea sa în Dumnezeu prin har, iar acest lucru nu va înceta de a se săvârşi pururea. Pentru că Cel ce lucrează aceasta în cei vrednici, fiind nehotărnicit după fiinţă, are nehotărnicită şi puterea care lucrează aceasta, ba întrece chiar orice nehotărnicire[275]. Sfântul Grigorie de Nyssa a numit întinderea necontenită a sufletelor de la unirea cu Dumnezeu, la mai multă unire, epectază. "Exista o realitate necreată şi creatoare a existenţelor, care e pururea ceea ce este; aceasta fiind pururea egală cu ea însăşi, este superioară oricărei augmentări şi oricărei diminuări şi nu poate primi nici un surplus de bine. Dar deosebit de ea există realitatea adusă la existenţă prin creaţie, care e pururea întoarsă spre cauza primă şi e conservată în bine prin participarea la acea cauză primă, care o cuprinde în aşa fel, că ea se creează pururea, crescând prin augmentarea în bine, astfel că nu se mai vede în ea nici limită, şi o augmentare a ei în bine nu va fi circumscrisă printr-un sfârşit, ci binele actual, chiar dacă pare a fi cel mai mare şi desăvârşit posibil, nu e niciodată decât începutul unui bine superior şi mai mare. Astfel se verifică cuvântul apostolului că prin întinderea spre ceea ce este înainte, lucrurile ce păreau înainte desăvârşite se uită. Dar realitatea mereu mai mare şi care se arată ca un bine superior, atrage la sine afecţiunea celor ce participă şi-i opreşte să privească spre trecut, înlăturând amintirea bunurilor inferioare, prin gustarea bunurilor mai eminente"[276].

Bunul de care se împărtăşeşte actual lărgeşte fiinţa omului, facând-o capabilă de participarea la bunuri şi mai mari şi trezindu-i o nouă sete. Aceasta vine pe de o parte din faptul că omul ca spirit nu poate fi nici el limitat, cum nu poate fi Dumnezeu. "Dar diferenţa esenţială este că Dumnezeu este infinit în act, pe când sufletul este infinit în devenire"[277]. Pe de alta parte, epectază se explică din faptul că Dumnezeu după fiinţă este inaccesibil, rămâne mereu transcendent, stimulând mereu întinderea după el. Oricât înaintează creatura spre El, ea nu-L poate cuprinde niciodată după fiinţă, pentru că nu poate deveni niciodată infinita în act[278]. Dar e o mare deosebire între elanul de aici spre plinătatea dumnezeiască şi elanul din viaţa viitoare. Aici elanul e împiedicat, e strâmtorat de necesităţile trupeşti, de neputinţa minţii de a cunoaşte direct realităţile cereşti. "Ziua a opta" va reda toată libertatea acestui elan, şi chiar această libertate deplină va fi o experiere descoperită a lui Dumnezeu cel atotliber şi izvor al libertăţii. "Ea va aboli toate determinările şi limitările temporare şi va împiedica energia vitală să se disperseze şi să se cheltuiască în naştere şi moarte, pentru că e viaţă eternă, etern prezentă, luminată de viaţa eternă"[279]. Noi suntem încă robi, pentru că mai păcătuim, sau pentru că nu ne-am eliberat încă de urmările păcatului. Noi trebuie să suportăm cele ale primului Adam, înainte de a ajunge să primim deplin libertatea Celui de al doilea, care ca Cel fără de păcat, e liber şi de aceea nu a fost supus nici morţii, ci a primit-o pentru noi de bună voie, deschizând şi pentru noi calea spre libertate şi spre deplina împreună-împărtăşire de El[280]. . Libertatea deplină la care vom ajunge va fi deschiderea nestrâmtorată a subiectului nostru spre infinit. Şi în această deschidere nestrâmtorată spre infinit, care se opune experienţei răului, se revelează însăşi natura libertăţii.

Libertatea după sfârşitul timpului este revenirea la libertatea chipului dumnezeiesc în om, care, neîngustat de urmările păcatului, se va realiza definitiv atunci. "Ea se caracterizează prin absenţa sexualităţii, prin imortalitate, prin incoruptibilitate, prin libertate spirituală, prin libertatea cugetului, în sfârşit prin libertatea înţelegerii"[281]. Urmările păcatului "au creat diviziunea şi antagonismul între suflet şi corp, între trecut şi viitor, între simţuri şi minte"[282]. Elanul libertăţii, elanul spiritului spre creşterea fără sfârşit, care e una cu erosul divin neînfrânt de păcat, îşi regăseşte forţa în viaţa viitoare prin contactul cu infinitul. Eliberarea aceasta are, după Sfântul Grigorie de Nyssa, trei aspecte: a) Primul aspect al eliberării e înlăturarea divizării între trup şi suflet. Sufletul purificat străbate un trup devenit uşor şi liber, nesupus trebuinţelor şi afectelor. Aceasta intimitate a sufletului cu trupul transfigurează în compusul uman dorinţa, tensiunea şi energia. Prin nepătimirea desăvârşită, omul devine egal cu îngerii. "Nepătimirea nu constă aci, ca la Platon şi Plotin, dintr-o renunţare la corp, ci într-o sublimare a pasiunilor unui corp care-şi găseşte semnificaţia sa originară de instrument şi transparent al spiritului"[283]. "Cuvântul nu poate să vrea ca viaţa drepţilor sa fie sfâşiată de un dualism. Ci când zidul răului va fi doborât, sufletul şi trupul se vor uni într-o armonie superioară. Dacă Dumnezeirea este simpla, fără compoziţie şi formă, omul de asemenea trebuie,

prin această împăcare în sine, să se întoarcă la bine, sa redevină simplu şi curat, pentru ca să devină cu adevărat *unul*. Astfel, interiorul *ascuns* devine acelaşi cu exteriorul văzut, şi exteriorul văzut, cu interiorul ascuns"[284]. Transparenţa aceasta fizică va coincide însă cu o puritate morală şi cu sinceritatea deplină faţă de semeni. In această transparenţă se va cunoaşte omul pe sine aşa cum este şi se va arăta altora aşa cum este. Iluzionarea şi ipocrizia vor dispărea.

b) "Al doilea aspect al acestei eliberări este unificarea trecutului şi viitorului, adică a amintirii şi speranţei. Conştiinţa temporală era mereu sfâşiată prin dorinţă, pe de o parte, şi prin regret, remuşcări, pe de altă parte"[285]. Acolo, conştiinţa eliberată de aceasta continuă nesatisfacere "lasă în urmă dorinţa... pentru că posedă tot ce spera; ocupată astfel deplin în bucuria de binele obţinut, ea exclude amintirea din mintea ei "[286]. "Datorită purităţii dobândite, sufletul intră în raport strâns cu Dumnezeu, cu mediul său propriu. El nu mai are trebuinţă de mişcarea dorinţei... Cel ce locuieşte în întuneric încearcă nostalgia luminii. Dar, pentru cel ce intră în lumină, bucuria urmează dorinţei"[287]. "Devenit asemenea lui Dumnezeu... Care nu cunoaşte dorinţa pentru că nici un bine nu-I lipseşte, sufletul... părăseşte mişcarea şi chiar dorinţa, care n-are loc decât când lucrul dorit nu e prezent"[288]. Această dorinţă pământească se transformă "în mişcarea şi lucrarea iubirii, conformându-se obiectului etern prins şi găsit"[289]. "Această unificare a dinamismului eu-ului într-un etern prezent, în care fuzionează şi se identifică trecutul şi prezentul, amintirea şi speranţa, este eternă prezenţă în Dumnezeu, Care posedă ceea ce voieşte şi voieşte ceea ce posedă"[290].

c) Prin această dublă unificare, sufletul atinge unitatea profundă a simţurilor şi a înţelegerii. Cunoştinţa şi iubirea devin una. A-L simţi şi a-L cunoaşte pe Dumnezeu vor fi unul si acelaşi lucru. Unificarea întregului dinamism uman în iubirea necontenit sporită ne revelează aspectul cel mai profund al spiritului ca libertate. Căci libertatea e posibilitatea infinită a spiritului curat, mereu reînnoit, de a depăşi necontenit finitudinea sa. Libertatea este urcuşul continuu spre Dumnezeu, originea infinită şi necondiţionată a spiritului uman. Libertatea este pe de o parte modul de realizare al naturii noastre, pe de alta, este în esenţa ei experienţă a infinitului. Aceasta pentru că natura umană este în acelaşi timp finită şi infinita. Este finitul deschis infinitului. Este finită când stă nemişcată în sine, şi este infinită în mişcarea ei spre Dumnezeu, prin libertate. "Natura îngerilor şi a sufletelor, zice Sfântul Grigorie de Nyssa, nu cunoaşte limita şi nimic nu o împiedică să progreseze la infinit"[291]. Urmează de aici că natura nu e ceva terminat, ci, datorită libertăţii, ceva în curs de a se face, o capacitate dinamică nesfârşită. "Creatura nu e în bine decât prin participare; ea nu a început numai odată să existe, ci în fiecare moment se observă cum începe, din cauza creşterii ei perpetue"[292]. Natura umană şi asemănarea ei cu Dumnezeu sunt de aceea una, căci amândouă înseamnă elanul spre infinit. Prin elanul sădit în ea natura umană e făcută pentru infinit. "Virtutea are un singur hotar: lipsa de hotar. Cum ar ajunge deci cineva la marginea căutată, când nu află o margine? "[293]. Chiar faptul că natura umană e făcută să participe la Dumnezeu, şi Dumnezeu nu are sfârşit, arată că ea, prin dorinţă, sau în creşterea ei, nu are un sfârşit. "De aceea, Binele fiind infinit în natura lui, participarea la el va fi şi ea, în mod necesar, infinită în mişcarea ei, deci capabilă să se lărgească la infinit"[294]. Deci pe drept cuvânt natura umană trebuie definită ca tensiune infinită. "A voi să tindă mereu spre o desăvârşire mai mare, e desăvârşirea însăşi a firii umane"[295]. Ea are în acelaşi timp experienţa infinitului şi a finitului, adică în fiecare clipă există o distanţă infinită între capacitatea noastră de infinit şi existenta noastră realizată. Mereu avem conştiinţa ambelor acestor lucruri. Căci distanţa parcursă de noi, oricât ar fi de mare, rămâne minimă în raport cu infinitul. Natura umană călătoreşte veşnic pe distanţa dintre finit şi infinit, dar e lansată prin dorinţă şi printr-un fel de experienţă înaintea finitudinii sale în lăuntrul infinitului, fără să cuprindă însăşi esenţa lui. Ceea ce ea a obţinut nu e niciodată totul, dar e începutul totului, "mereu începutul infinitului"[296]. "Condiţia acestor experienţe ale infinitului e recunoaşterea deosebirii neconfundate între natura divină, infinită în act, şi natura umană, infinită în potentă"[297], dar în acelaşi timp trăirea unei neseparări, a unei participări a naturii umane la cea divină, a unei uniri neamestecate. Dacă esenţa omului e să fie infinitul în devenire, fuziunea sa cu infinitul ar distruge această esenţă, care nu e plenitudinea în sine, sau infinitul în act, ci participarea la plenitudinea divină ca deosebită de ea.

În calitatea lui de creatură a lui Dumnezeu, omul e deosebit de Creator, dar şi unit cu El, întrucât e chipul creat al modelului necreat şi întrucât, ca să poată creşte liber în Dumnezeu, a fost făcut schimbabil, pe când Dumnezeu e neschimbabil[298]. Natura umană trebuie să se realizeze deci prin mişcarea sa liberă, urmându-şi direcţia autentică. Mişcarea aceasta liberă spre sursa ei, căutată

ca scop, îi dă semnificaţia adevărată. In această mişcare creatura îşi învinge mereu fînitudinea, adică limita atinsă. Dar dacă sufletul nu obţine niciodată plenitudinea, ci e mereu în mers spre ea, nu cumva aceasta face cu neputinţă fericirea? Dacă eu-ul nu parvine niciodată să se experieze ca realizat, ci e mereu în curs de realizare, nu produce aceasta o disperare? Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă, dimpotrivă, că tocmai acest urcuş neîncetat, care e o creaţie continuă, alungă monotonia şi disperarea. Acest urcuş neîncetat întreţine o fericire continuă, care se opune saturării origeniste, care a făcut sufletele să iasă plictisite din starea de fericire de la început şi care ar putea să le facă să repete mereu această ieşire după ce au ajuns din nou în ea. Sfântul Maxim Mărturisitorul aduce precizări noi în întemeierea faptului că mişcarea în viaţa viitoare nu va implica nici o plictiseală. El spune că în acea viaţă nu va mai fi nici un "interval" (diastază) între făptură şi Creator[299]. Dacă ea se mişcă totuşi la nesfârşit în Dumnezeu, această mişcare e o "mişcare stabilă"[300]. Ea e în acelaşi timp o gustare a plenitudinii dumnezeieşti, dar experienţa acestei plenitudini, fiind o experienţă a infinităţii, întreţine mereu o voinţă de şi mai deplină cuprindere a lui Dumnezeu. "Eternitatea, departe de a fi uniformitate statică, este în chip minunat mereu reînnoită în experienţa spiritului, un început absolut"[301]. "Cel ce urcă nu se opreşte niciodată, mergând din începuturi în începuturi, prin începuturi care nu au sfârşit"[302]. Dar fiecare început are dintr-un anumit punct de vedere în sine totul. Viaţa viitoare va fi o duminică fără sfârşit, sau paradisul regăsit şi eshatologia inaugurată, clipa aurorii cu al ei minunat "deodată" şi lumina fără asfinţit a zilei a opta în care Dumnezeu va fi totul în toate.

Aceasta arată că sfârşitul sau viaţa de veci nu este o simplă revenire la început, o revenire la un punct de unde poate reîncepe ciclul temporal, ci o înaintare în acelaşi infinit. El nu înseamnă o înaintare într-un timp linear nesfârşit, căci stă la sfârşitul timpului, ci într-o infinitate gustată mereu, dar care nu satură niciodată. Dacă viaţa viitoare e o mişcare, ea nu e o "mişcare transformatoare" a fiinţelor, zice Sfântul Maxim Mărturisitorul, ci o mişcare stabilă sau o stabilitate mobilă, o mişcare care le menţine veşnic în ceea ce sunt şi în Cel ce este, întărindu-le şi crescându-le totodată. Căci e o mişcare nemijlocită în jurul primei lor cauze nemişcate, de care împărtăşindu-se tot mai mult nu se pot corupe. "Deci până ce firea se află în lume în chip temporal, e supusă mişcării transformatoare, din pricina stabilităţii mărginite a lumii şi a coruperii prin alterare în cursul timpului. Dar ajunsă în Dumnezeu, va avea, datorită monadei naturale a Celui în care a ajuns, o stabilitate pururea în mişcare şi o identică mişcare stabilă, săvârşită etern în jurul aceluiaşi Unu şi Singurul. E ceea ce numeşte Scriptura sălăşluirea statornică şi nemijlocită a celor create, în jurul primei lor cauze"[303]. Ea se mişcă veşnic fără alterare, se mişcă stabil în jurul lui Dumnezeu, netrecând de la El la altceva, pentru că El nu are un hotar. Nemărginirea Dumnezeirii, sau a vieţii ei, care se face viaţă a celui ajuns în Dumnezeu, asigură stabilitatea eternă a aceluia, tocmai întrucât se poate mişca şi se mişcă etern în jurul Lui, sau în El, bucurându-se fără saturare de iubirea Lui nemărginită. Identitatea infinită a lui Dumnezeu, în jurul Căruia se mişcă şi de Care se împărtăşeşte nemijlocit făptura, înlătură timpul. Căci "timpul e o mişcare circumscrisă" de o graniţă, la care făptura îşi află sfârşitul, într-o lume care e şi ea un spaţiu, sau un conţinut mărginit[304]. Dar existenţa mai presus de timp a făpturii nu e ca veşnicia Celui ce e mereu acelaşi. Ea e mişcare în jurul Celui veşnic şi nu e nemişcată ca Acela; "stabilitatea" ei se datoreşte "mişcării" în jurul Lui. Făptura nu are prin sine veşnicia, ci numai ca o participare la Cel veşnic. De aceea, veşnicia pătrunde în temporalitatea ei, sau stabilitatea în mişcarea ei, pe măsură ce ea înaintează în Dumnezeu. Dar deplina existenţă mai presus de timp a ei vine la sfârşitul existenţei ei în timp şi niciodată nu ajunge la fel cu existenţa infinit mai presus de timp a lui Dumnezeu. în veşnicia ei se păstrează rezultatul timpului şi ea se mişcă mai departe spre veşnicia lui Dumnezeu, care nu vine din timp şi nu se mişcă spre altceva.

Aceasta se vede nu numai în simbolizarea acelei existenţe prin Duminica ce stă la sfârşitul ciclul temporal al săptămânii, sau al timpului, dar şi la începutul lui, ci şi în simbolizarea ei prin Cincizecime, ca început al vieţii veşnice în Duhul Sfânt, redat deplin făpturii şi ca sfârşitul deplin al timpului sau al săptămânii de săptămâni, de când a început viaţa cea nouă a creaturii prin învierea Domnului; sau, ca sfârşitul lui cinci înzecit sau al întregii vieţi orientate prin cele cinci simţuri spre lumea văzută. "Căci El este şi Cincizecimea, ca început şi sfârşit al lucrurilor şi ca Raţiune, în care se cuprind toate prin fire. Căci dacă Cincizecimea cade după perioada unei săptămâni de săptămâni, ea este o zecime încincită. Dar aceasta înseamnă că natura celor create, care după raţiunea sa e

încincită din pricina simţurilor, după străbaterea naturală a timpului şi a veacurilor se va sălăşlui în Dumnezeu, Cel unul după fire, nemaiavând nici o margine, căci în Dumnezeu nu este nici un interval"[305]. "Taina Cincizecimii este deci unirea nemijlocită a celor providenţiaţi cu Providenţa, adică unirea cu Cuvântul prin lucrare Providenţei, unire în care nu se mai arată nici timp, nici devenire"[306]. Dar ajunsă din mişcarea temporală în veşnicia unirii cu Dumnezeu cel fără hotar, făptura va continua totuşi să se mişte în El, dar într-o mişcare stabilă, care nu o transformă, ci o îndumnezeieşte la nesfârşit. Sfântul Maxim Mărturisitorul a apărat în chip magistral, în opera sa *"Ambigua"*, valoarea mişcării temporale a creaţiei spre Dumnezeu în timp, împotriva lui Origen, care socotea mişcarea ca o cădere a sufletelor din "pliroma" iniţială, în timp ce Sfântul Maxim o socotea sădită de Dumnezeu în creatură şi ca manifestare a dorului acesteia spre El şi a atracţiei exercitate de El asupra ei.

Dar tot Sfântul Maxim a afirmat în aceeaşi scriere că mişcarea stabilă a creaturii în Dumnezeu în viaţa viitoare, nu e un efort al ei, ci un dar inepuizabil al lui Dumnezeu, ca îndumnezeire fără sfârşit a ei din partea lui Dumnezeu. Iar amândouă aceste mişcări Sfântul Maxim le-a înţeles ca o creştere a iubirii între Dumnezeu şi om, ca şi între oamenii înşişi în Dumnezeu. In viaţa pământească iubirea este o expresie a unui efort al omului care dezvoltă o potentă sădită de Dumnezeu în el, în viaţa viitoare ea este experienţa unui har al lui Dumnezeu mai presus de puterile omului. E odihna omului în bucuria iubirii nemărginite a lui Dumnezeu faţă de el. Iubirea trebuie să ajungă odată la o stare în care sufletul se odihneşte în ea; dar odihna aceasta nu e monotonă, ci mereu nouă, mereu surprinzătoare, deşi mereu aceeaşi. Pentru că Cel iubitor e nesfârşit în darurile Sale. Şi omul e ajutat să crească în bucuria de aceste daruri mereu noi, mereu sporite, dar ale aceleiaşi iubiri, ale Aceluiaşi Iubitor. Numai o persoană supremă poate da această bucurie mereu nouă şi care e totodată odihnă şi aceeaşi odihnă. Natura, sau te plictiseşte prin monotonia ei, sau îţi cere un continuu efort de a o organiza. Iţi cere un efort care de la o vreme te oboseşte. Şi ea nu dăruieşte de la sine, ci trebuie mereu cucerită. Dacă n-ar veni odihna de la persoană, şi în ultimă analiză de la Persoana suprema, omul ar rămâne mereu neîmplinit în setea lui de iubire, manifestată în dăruirea benevolă a Aceluia. Dacă iubirea aceasta ar fi finită, omul nici nu s-ar odihni statornic, nici nu s-ar mişca statornic în ea, ci sau ar coborî din ea plictisit, sau ar trece mai departe, sau ar amorţi în descurajarea imposibilităţii de a găsi undeva iubirea deplină. Iubirea care odihneşte veşnic trebuie să fie infinită, apofatică, ca să ne putem mişca şi odihni veşnic în ea[307]. "Ziua a opta nesfârşită, zi a luminii neapuse simbolizată prin duminică, semnifica tocmai această stabilitate sau odihnă veşnică în iubirea infinită a lui Dumnezeu. Ziua a opta şi prima este prezenţa (parusia) atotluminoasă a lui Dumnezeu, venită după oprirea celor ce se mişcă; a lui Dumnezeu, Care Se sălăşluieşte, după dreptate, întreg în fiinţa întreagă a celor ce s-au folosit bine prin voinţă de raţiunea existenţei, şi Care singur le dăruieşte veşnica existenţă bună prin participarea la Sine, întrucât El singur este în mod propriu şi există pururea şi e bun"[308].

2) Dar mişcarea se va putea opri nu numai în veşnica odihnă fericită în iubirea infinită a lui Dumnezeu, ci şi într-o stare contrară ce nu va putea fi nici ea depăşită. Pe cei răi mişcarea îi va face să se oprească într-o "veşnică existenţa nefericită"[309], care va fi pecetluită prin Judecata din urmă. Dacă "veşnica existenţă fericită" vine din prezenta lui Dumnezeu cel ce este cu adevărat, "veşnica existenţa nefericită" vine din absenţa Celui ce este, deci înseamnă o înspăimântătoare împuţinare de existenţă. La Judecata din urmă se va arăta că e posibilă şi o astfel de *existenţă*. Acest minus suprem va fi demascat ca răul extrem în toată goliciunea lui, negându-i-se la Judecata orice aparenţă de bine, orice iluzie de consistenţă, înlăturându-se orice echivoc obiectiv şi subiectiv despre o existenţă satisfăcătoare a lui. Răul va apărea atunci ca totală desfigurare a existenţei în cei stăpâniţi de el, în totala lui lipsă de lumină şi în tot vidul lui de conţinut. Dar aceasta va constitui pentru subiectele extreme ale răului suprema suferinţă, desigur o suferinţă care constituie în acelaşi timp elementul lor, nefiind capabile de o altă stare. Va fi şi aceasta o revelaţie culminantă[310], Golul răului se va arăta în deplinătatea lui. Dar aceasta va însemna o definitivă înfrângere a lui, după ce a fost lăsat să epuizeze toate măştile binelui pentru eventuala lui biruinţă. Răul se demască atunci când a ajuns la disperare, când vede că nu mai are nici un rost să se disimuleze, ştiind că nu mai are pe cine să câştige prin înşelăciune. Starea lui demascată e în acelaşi timp una de cumplita răutate şi de totală nenorocire provocată de o întoarcere a întregii zidiri de la cei dominaţi de el, cauzată de refuzul total al lor de a mai avea vreo legătură cu ceea ce există consistent. Căci zidirea însăşi e refuzată de

această suprema răutate, ca şi Dumnezeu[311]. Viaţa celor din iad nu va fi luminată de zâmbetul feţei lui Dumnezeu, căci ei sunt incapabili să privească la ea. Un întuneric deplin al singurătăţii şi al necunoaşterii şi nerecunoaşterii aspectului spiritual şi fundamental al celor ce există se va aşterne peste ei şi o totală lipsă de încredere în bine şi de nădejde de a li se mai schimba soarta, prin sensibilitatea faţă de bine, va domni peste ei. Au intrat şi ei într-o neputinţă de a se mai schimba. Taina chinurilor veşnice echivalează cu taina îmbolnăvirii iremediabile, mai bine zis a morţii veşnice a celor ce ajung în ele[312]. E taina învârtoşării extreme a făpturii în trăsăturile răului, în urma practicării lui. Dumnezeu şi semenii nu mai sunt trăiţi ca uitându-se la ei şi vorbind cu ei, pentru că ei nu mai pot să se uite la aceia şi în aceia, şi nu se mai pot afla în dialog cu aceia. Non-voinţa continuă de comunicare a devenit neputinţa totală şi definitivă de comunicare, rămânând în acelaşi timp non-voinţă. Starea aceasta e în acelaşi timp o pedeapsă şi o stare voită.

Chiar dacă află în timp vreo anumită satisfacţie în această închidere, în secret, eu-ul suferă în această exclusivă autoafirmare. Ea devine chinuitoare la maximum când se prelungeşte la nesfârşit. Chiar în timp, daca ar fi totală şi s-ar prelungi prea mult, ea ar echivala cu moartea. In ea omul ar pierde graiul; el nu s-ar mai putea exprima pe sine, n-ar mai afla în această situaţie de închidere totală în sine cuvântul care sa-1 mântuiască. "Aici se arată sensul mai adânc al afirmaţiei că eu-ul există obiectiv numai în Cuvânt"[313]. "Raţiunea este, ca organ al primirii cuvântului, ochiul spiritual al omului... şi precum surzenia urechii este semnul închiderii fiziologice, aşa iraţionalitatea nebuniei este expresia închiderii spirituale. Dar aceasta este închiderea eu-ului în faţa lui tu… Legătura între raţiune şi cuvânt o cunoaştem de mult de la filozofii greci şi de la Părinţii răsăriteni, la care logos înseamnă deodată şi raţiune şi cuvânt. Ca şi la Sfinţii Părinţi, la Ebner, legătura între raţiune şi Cuvânt este atotcuprinzătoare: cuvântul este expresia raţiunii şi prin rostul lui de întreţinere a comuniunii este expresia relaţiei eu-ului cu tu. Dar prin aceasta s-a pus în relief un nou înţeles al raţiunii, corespunzător acestui aspect al cuvântului: raţiunea e nu numai organul căutător de sensuri, ci şi căutător de comuniune, care, de altfel, cuprinde în el însuşi sensul adevărat al existenţei. Raţiunea corespunde, în amândouă sensurile, cuvântului; ea e cuvântul întreg. Şi desigur că între aceste două sensuri e o strânsă legătură. Creatura raţională caută înţelesuri pentru a le comunica; în comunicare îşi află existenţa ei supremul înţeles. înţelesurile tălmăcesc comuniunea, şi comuniunea se face în ambianţa înţelesurilor. Ziua a opta va fi ziua luminii neînserate, pentru că va fi ziua luminii înţelesurilor nesfârşite întreţinute de comuniunea nesfârşită; iadul, dimpotrivă, va fi locul întunericului veşnic al lipsei de orice înţeles, pentru că e al lipsei de orice comuniune. Omul este făcut după chipul Cuvântului dumnezeiesc, al Raţiunii divine, atât în înţelesul de fiinţă raţională, cât şi în înţelesul de fiinţă cuvântătoare. Căci acestea nu există una fără alta. Omul vorbeşte totdeauna răspunzând; el vorbeşte pentru că trebuie să răspundă altuia, pentru că înţelege ce-i spune altul şi pentru că poate să-i dea un răspuns înţeles aceluia. Şi el faptuieşte, adeverind cuvintele sale de răspuns. Prin aceasta devine om şi el şi-i ajută şi pe ceilalţi să se desăvârşească în această calitate, sensibilizându-se pe sine şi sensibilizând pe ceilalţi. El vorbeşte şi faptuieşte. pentru că trebuie să dea corp trebuinţei de a răspunde. Oamenii se află prin fiinţa lor puşi în necesitatea de a răspunde pentru a se actualiza ca oameni şi a face şi pe ceilalţi să se actualizeze ca oameni. Copilul învaţă să vorbească şi să săvârşească faptele aşteptate, pentru că trebuie sa răspundă mamei. Dar şi ea îl învaţă să vorbească şi să săvârşească faptele cuvenite dintr-o răspundere faţă de forul suprem care-i vorbeşte, Dumnezeu. Oamenii au fost creaţi cu necesitatea de a răspunde, şi prin aceasta răspund Cuvântului dumnezeiesc. Ei raţionează pentru că trebuie să actualizeze umanitatea lor în cuvinte şi în fapte, răspunzând cu un sens, răspunzând drept; pentru că Raţiunea dumnezeiască şi Cuvântul dumnezeiesc i-a făcut raţionali şi cuvântători, i-a pus în legătura indisolubilă a vorbirii şi a făptuirii raţionale în comuniune.

Prin păcat omul a căzut deodată din raţionalitatea adevărată şi din exerciţiul cuvântării iubitoare a comunităţii depline cu semenul său, pentru că s-a slăbit în el legătura cu Raţiunea, cu Cuvântul dumnezeiesc, răspunderea ascuţită faţă de Acela. Cine nu mai trăieşte deplin responsabilitatea faţă de Dumnezeu, nu o mai trăieşte nici faţă de semenul său; şi invers. In raţiunea lui au intrat trăsături de perversitate, cuvântul a devenit adeseori mincinos, mijloc de aparentă comuniune, nu de comuniune adevărată. Raţiunea a căutat sensuri în plăceri egoiste, nu în comuniune: a devenit egoistă, exprimându-se în cuvinte nesincere, în fapte contrare altora, care nu mai căutau şi nu mai realizau comuniunea reală, pentru că omul îşi ascundea prin ele planurile

egoiste ce nu mai putea fi de folos altora ci urmăreau răul lor. Cuvântul dumnezeiesc care sădeşte în noi trebuinţa cuvântului ca răspuns la apelul Lui, Raţiunea supremă care ne-a înzestrat cu raţiune pentru a putea vorbi cu înţeles, pentru a restabili în om cuvântul şi raţiunea, S-a făcut El însuşi om care răspunde lui Dumnezeu şi oamenilor cu înţeles la toate apelurile lor, spre a fi de model fraţilor Săi întru umanitate, ca să se ajute şi ei unii pe alţii prin cuvintele şi faptele lor cu înţeles şi să se dezvolte ca oameni deplini şi adevăraţi. Dar Cuvântul si Raţiunea fiind persoană e şi izvorâtor de fapte, deci face pe om izvor de fapte drepte, prin care se dezvolta pe sine cum se cuvine şi sensibilizează umanitatea din alţii, prin iubirea ce le-o arată. Căci aceasta e persoana: izvor de fapte şi de cuvinte iubitoare pentru alţii. Numai aşa devine om adevărat subiectul lor cât şi cel cărora li se adresează. Fiul lui Dumnezeu facându-Se om, S-a făcut şi izvor direct de fapte iubitoare şi de cuvinte transmutatoare de cunoştinţă la nivelul nostru, dovedindu-Se El însuşi omul adevărat şi sensibilizând în veci umanitatea celorlalţi.

Căderea din cuvântul drept, revelator al unei realităţi adevărate, şi din fapta iubitoare şi, cu aceasta, din legătura cu Hristos, Cuvântul dumnezeiesc şi omenesc iubitor şi cu Subiectul faptei desăvârşitoare de om, - este în iad totală. Iar aceasta înseamnă că în iad e totală căderea din lumina sensurilor şi a comuniunii, ca şi din chipul omului autentic, cel după modelul lui Dumnezeu. E o cădere din legătura cu Cuvântul care-1 obligă la răspunsuri cu cuvântul şi cu fapta. Şi din Raţiunea care-i ţine în faţa raţiunii sensurile realităţii adevărate. E o depărtare totală de la faţa Cuvântului şi a Raţiunii. Iar această totală cădere din sensuri şi din comuniune echivalează cu nebunia, cu refuzul realităţii pe care o înlocuieşte sau o strâmbă cu produsele halucinaţiei sale, iar aceasta e un izvor de chin nemărginit. Pentru că simultan cei ce păţesc aceasta sunt într-o temere continuă de o realitate strâmbată halucinant. De câte ori nu vedem pe unii, pe care o susceptibilitate bolnăvicioasă, întreţinută de un orgoliu nemăsurat, îi face să se chinuiască în faţa noastră de temeri şi de bănuieli imaginate, neacceptându-ne în nici o atitudine faţă de ei, nici de îngăduinţa, nici de înţelegere, nici de indiferenţă, nici de atenţie, nici de vorbire, nici de tăcere, reduşi la o neputinţă chinuitoare şi reducându-ne şi pe noi la neputinţa de a-i ajuta, în această necontenită roadere a lor de către ei înşişi. Noncomuniunea şi non-raţionalitatea lor nu-i o desfiinţare a comuniunii şi a raţiunii prin muţenie şi întuneric, ci o pervertire a lor: raţiunea le serveşte de chin, nonsensul vieţii lor stă în dezorganizarea haotică a sensurilor, auzirea cuvintelor altora e un motiv de tot felul de bănuieli, non-comuniunea stă în comunicarea fără efect a acestei nevindecabile lipse de sens şi în agăţarea de cuvintele altora şi de existenţa lor pentru a se chinui şi mai mult, strâmbând tot ce li se comunică, reducând la efecte rele toate legăturile lor cu ceilalţi. Dar cazurile şi situaţiile acestea cunoscute pe pământ sunt numai o parte din non-comuniunea şi non-raţionalitatea iadului. In aceste cazuri numai unul e nebun şi poate nu cu totul. Ceilalţi sunt sănătoşi, dar neputincioşi de a-1 ajuta, miloşi şi dornici măcar în parte de a-i comunica o putere. In iad însă toţi sunt într-o nebunie lucidă totală, adică deplin orbi şi surzi *faţă* de ceilalţi, sau cu o privire şi cu o auzire perversă, comunicându-şi neputinţa de comunicare, strâmbând orice comunicare într-o comunicare lipsită de putinţa reală a comunicării, plângând şi scrâşnind din dinţi cu disperare, fiecare lângă zidurile surde, plângătoare şi scrâşnind din dinţi şi ele, pe care le constituie făpturile celorlalţi; plângând şi scrâşnind din dinţi pentru neputinţa comunicării şi pentru răutatea ce şi-o comunică totuşi prin aceasta, răutate pe care fiecare o simte în ceilalţi fată de el, mărită halucinant. Căci văd în toti fata satanei. Chinul în care se află este din această cauză un "vierme neadormit".

Dimpotrivă, cei din rai sunt readunaţi în Cuvântul, prin Care şi după chipul Căruia au fost făcuţi, devenind la maximum asemenea Lui (Ef.l, 10). Precum Acela e Raţiunea tuturor raţiunilor, sau Sensul în care se văd luminate sensurile tuturor, dar în acelaşi timp Unul, din unitatea Treimii ca Dumnezeire a cărei viaţă e iubirea fără sfârşit, aşa cei ridicaţi în El poartă în forma cea mai luminoasă pecetea Lui, nesăturându-se de contemplarea sensurilor fără sfârşit în El şi de comuniunea iubitoare, căci participă prin El la iubirea Sfintei Treimi. Într-un fel oarecare nici în iad nu mai e timp, pentru că nu se mai experiază în el nimic nou, pentru că unde nu e dialog şi nu mai e speranţă, nu mai e istorie. Dar eternitatea de acolo e un chin nesfârşit, e eternitatea tragicului fără ieşire, prăpastia fără fund a disperării, eternitatea întunericului, a haosului de nesfârşite împletiri absurde de nonsensuri, eternitatea pierderii şi înlănţuirii în această stare disperată a unui labirint fără ieşire şi fără noutate. Cu o plasticitate de mare conţinut spiritual a descris cele două stări ale veşniciei Sfântul Chirii din Alexandria:

"Drepţii dănţuiesc, păcătoşii sunt legaţi. Drepţii cântă, păcătoşii se tânguiesc... Drepţii au cântarea, păcătoşii, prăpastia. Drepţii în şanurile lui Avraam, păcătoşii în torentele de foc ale lui Veliar. Drepţii în odihnă, păcătoşii în osândă, Drepţii se răcoresc, păcătoşii ard. Drepţii se veselesc, păcătoşii se usucă de întristare... Pe drepţi îi va desfăta vederea lui Dumnezeu, pe păcătoşi îi va întrista vederea focului. Drepţii în cămara de nuntă, păcătoşii în haosul infinit. Drepţii în lumini, păcătoşii în întunecimea furtunii. Drepţii cu îngerii, păcătoşii cu demonii... Drepţii în mijlocul luminii, păcătoşii în mijlocul întunericului. Drepţii mângâiaţi de Mângâietorul, păcătoşii chinuiţi de demoni. Drepţii în faţa tronului Stăpânului, păcătoşii în faţa întunericului chinuitor. Drepţii văd pururea faţa lui Hristos, păcătoşii stau pururea în faţa diavolului... Drepţii sunt iniţiaţi de îngeri, păcătoşii de demoni... Drepţii în cer, păcătoşii în abis'"[315].

DEE, 309-315: "şi viaţa veacului ce va să vie" – trăsătura fundamental eshatologică a teologiei ortodoxe

Potrivit schemei tradiţionale a dogmaticii, fixată de manualele occidentale, cele mai multe dogmatici ortodoxe sfârşesc cu un capitol care tratează despre „lucrurile ultime". Astfel, în Dogmatica mitropolitului Makari, învăţăturii despre Taine îi urmează capitolul final: „Dumnezeu Judecătorul şi Răsplătitorul", care sfârşeşte cu tratarea judecăţii universale a lumii[1]. Modelului Dogmaticii mitropolitului Makari îi urmează Teologia Dogmatică Ortodoxă a părintelui Nikolai Malinovski, care, după învăţătura despre Taine, se încheie cu partea IV: Despre Dumnezeu ca împlinitor al scopului Său cu privire la întreaga lume şi la neamul omenesc[2]. în Dogmatica lui Christos Andrutsos, învăţăturii despre Taine îi urmează partea III: „Desăvârşirea mântuirii (Eshatologia)"3. Iar în Teologia Dogmatică Ortodoxă a lui Dumitru Stăniloae — pentru a numi în final un exemplu important — învăţăturii despre Taine îi urmează partea VI, „Eshatologia sau viaţa viitoare"[1]», care încheie cartea. Prin aceasta capitolele eshatologice ale dogmaticilor amintite sunt în general ample. Ele abordează adevărurile de credinţă tratate în Occident în secţiunea privitoare la învăţătura „despre lucrurile ultime": judecata particulară; învăţătura despre locul de curăţire (cel mai adesea e criticată aici învăţătura despre purgatoriu), învăţătura despre judecata din urmă, despre învierea morţilor, sfârşitul lumii, despre treptele chinurilor iadului şi treptele fericirii, despre trupurile înviate, în parte şi învăţătura despre antihrist, respingerea hiliasmului ş.a. O particularitate a Dogmaticii mitropolitului Makari constă în aceea că în această parte ultimă el tratează — fără să fundamenteze inteligent acest loc neobişnuit al expunerii — despre cultul sfinţilor, icoanelor şi moaştelor.

În cartea sa *Mileniul bizantin,* Hans-Georg Beck vorbea despre faptul că prin împărăţia cerurilor „bizantinul mediu îşi imagina viaţa în lumea de dincolo", şi că, dimpotrivă, mistica bizantină şi monahismul bizantin vedeau împărăţia cerurilor prezente încă de aici în cunoaşterea Sfintei Treimi şi în trăirea duhovnicească. „Despre ce fel de lume de dincolo era vorba se vorbeşte însă rar, în aluzii mai mult decât sărăcăcioase"[6]. În această privinţă, **eshatologia futuristă** a dogmaticilor nu este cea care corespunde cel mai bine experienţei ecleziale ortodoxe. Acesteia din urmă îi corespunde, dimpotrivă, mai ales o eshatologie prezenteistă. Desigur, în sensul pe care l-am văzut deja la cunoaşterea lui Dumnezeu, potrivit căreia împlinirea parţială încă de „acum" reaprinde şi ţine treză dorinţa mereu reînnoită după o împlinire tot mai profundă şi mai desăvârşită. De aceasta ne vom ocupa pe scurt în continuare.

Înainte însă trebuie reţinut faptul că şi în Biserica Ortodoxă au existat mereu răbufniri ale conştiinţei de a trăi în epoci apocaliptice şi ale unei stări de spirit fundamental apocaliptice, de care se leagă o puternică eshatologie futuristă. într-o convorbire, Ioan Miroliubov, conducătorul *('nastanik)* comunităţii din Riga a „vechilor credincioşi" fără preoţi, mi-a sugerat în mod convingător faptul că apariţia „rascolului" în Biserica Ortodoxă Rusă în secolul XVII? n-ar fi fost de conceput numai plecând de la problemele de reformă bisericească şi de cult, fără atmosfera apocaliptică deosebit de intensă pe atunci[8]. Într-o lumină apocaliptică au văzut mulţi ortodocşi domnia lui Petru cel Mare şi evenimentele revoluţiei din octombrie. Mai cu seamă stăpânirea înspăimântătoare ce a urmat acesteia din urmă a fost văzută de mulţi ruşi ca un eveniment apocaliptic.

Totuşi, accentul pe prezent predomină. în acest sens însă, eshatologia e mai puţin o parte specială a teologiei dogmatice, cât mai degrabă o constantă care străbate ca un fir roşu întreaga teologie ortodoxă. Despre aceasta — iar nu despre capitolul eshatologic care corespunde în mare măsură celui din dogmaticile occidentale, cu excepţia purgatoriului — va fi vorba ca încheiere în cele ce urmează. În conferinţa sa deja de mai multe ori citată, ţinută în 1975 la Friedewald, episcopul Ioannis Ziziulas a vorbit despre redescoperirea perspectivei eshatologice prin lucrările lui Johannes

Weiss şi Albert Schweitzer. Această perspectivă es-hatologică, absentă în manualele dogmatice, e dominantă în Dumnezeiasca Liturghie. „Liturghia ortodoxă e atât de pătrunsă de eshatologie, că ne întrebăm cum a fost în general cu putință ca teologi care trăiesc în Biserica Ortodoxă să poată scrie manuale de teologie dogmatică fără să se refere vreodată la valoarea şi locul eshatologiei?". Ioannis Zizioulas trimite aici pe drept cuvânt la faptul că Dumnezeiasca Liturghie începe cu proclamarea „împărăției Tatălui şi a Fiului şi a Duhului Sfânt". Şi în întreaga ei structură este o „icoană a Eshatonului".

Despre toate acestea a fost deja vorba[10]. Iar scopul acestei secțiuni nu este acela de a scrie un nou capitol eshatologic. Un astfel de capitol dogmaticile de şcoală îl aveau şi, totuşi, teologia mai nouă, orientată spre experiența Bisericii, acuză lipsa perspectivei eshatologice. Scopul acestei secțiuni este numai acela de a ne referi la felul în care teologia ortodoxă în ansamblul ei, şi nu numai în partea ei finală, în care este vorba „despre lucrurile din urmă", poartă o amprentă eshatolo-gică. Astfel, în teologia ortodoxă actuală eshatologia nu este o temă specifică. Totuşi, în teologia ortodoxă în general, dar îndeosebi în cea orientată spre experiența eclezială, se observă tendința eshatologică fundamentală a teologiei ortodoxe.

Tocmai în tratarea cultului divin, în special a dumnezeieştii Liturghii, ne-a devenit limpede cât de puternic accentuează teologia mai nouă orientată spre experiența eclezială accentul eshatologic al Euharistiei; cum anume trimite la faptul că în anamneză e pomenit şi viitorul şi cum acest lucru pune într-o lumină specială şi anamneză trecutului. „Toate cele ce s-au făcut pentru noi"[11], Biserica Ortodoxă le pomeneşte din perspectiva viitorului, cufundate în lumina eshatonului. Pe lângă aceasta, teologia ortodoxă mai nouă accentuează dimensiunea cosmic-eshatologică, restabilirea şi restaurarea cosmosului realizate anticipat prin sfințirea şi folosirea darurilor creației pentru Sfintele Taine. Eshatologic e cultul divin şi prin aceea că, potrivit înțelegerii ortodoxe, în el se desființează granița dintre cer şi pământ, pentru că „în biserica slavei Tale stând, în cer ni se pare a sta"[12].Amprentă eshatologică are şi hristologia ortodoxă, care pleacă de la experiența Celui ce vine. Acest lucru a devenit limpede îndeosebi în icoana lui Hristos „Spas v silach" [Domnul între puterile îngereşti], care îl arată pe Hristos drept Cel ce vine. Apoi, pentru a numi şi acest exemplu, această viziune eshatologică apare şi în afirmațiile teologiei ortodoxe mai noi cu privire la lucrarea Duhului Sfânt în sfinți. Trebuie amintit că, pentru părintele Pavel Florenski, moaştele sfinților sunt o arvună a darului eshatologic al desăvârşirii sau că, de exemplu, Pavel Florenski e de părere că în sfinți se face văzut Duhul Sfânt[1]*. „Viața asemenea îngerilor" a monahilor este de asemenea orientată fundamental eshatologic şi, prin aceasta, într-o anumită privință, e pe bună dreptate „străină lumii". Dacă misticul se învredniceşte în cele din urmă să vadă lumina taborică, şi prin aceasta pe Dumnezeu însuşi în energiile Sale, atunci pentru el cerul e deja prezent aievea încă de aici, în viața sa pământească. Fiindcă în înțelegerea ortodoxă „mai mult" peste aceasta nu există. Ființa lui Dumnezeu n-o cunoaşte nimeni, nici serafimii, care sunt în cea mai mare apropiere de El şi totuşi îşi acoperă fețele.

„Eshatologică", în concepția părintelui Georges Florovsky, e şi lucrarea socială a creştinilor de „schimbare a lumii". Părintele Florovsky vorbeşte de o „eshatologie a transformării", ale cărei efecte vor dăinui şi la Judecata de Apoi. Şi pentru el „o anticipare reală a eshatonului e deja accesibilă. Altfel biruința lui Hristos ar fi în zadar". Accesibilitatea anticipării reale a eshatonului se poate vedea şi în sfera temelor eshatologice tradiționale. Nu numai futuristică, ci şi deja prezentă este şi nădejdea învierii creştinilor ortodocşi. în Pogorârea la iad a lui Hristos, adică în moartea şi învierea Sa, e anticipată învierea lui Adam şi prin aceasta învierea întregii umanități[16]. în Psaltirea Chludov pictată cu miniaturi datând din timpul disputelor iconoclaste, icoana învierii devenită tradițională în Biserica Ortodoxă, respectiv reprezentarea Pogorârii la iad, unde Hristos îl smulge pe Adam din iad, nici măcar nu mai este numită „învierea lui Hristos" — ca de obicei —, ci „învierea lui Adam"[1]?. Cântările învierii, care se cântă în toate duminicile, exprimă acelaşi lucru şi fac din nădejdea învierii, a cărei împlinire e deja anticipată în învierea lui Adam, o experiență vie. Un exemplu l-ar putea oferi condacul duminicii glasului 5: „Până la iad Te-ai pogorât, Mântuitorul meu, şi porțile lui zdrobindu-le ca un Atotputernic, ai înviat împreună cu Tine pe cei morți ca un Ziditor şi boldul morții zdro-bindu-1, Hristoase, L-ai mântuit pe Adam din blestem, Iubitorule de oameni. Pentru aceasta toți strigăm Ție: mântuieşte-ne pe noi, Doamne!"[18]

O **eshatologie prezenteistă** e nemijlocit experiabilă pentru credinciosul ortodox şi în rugăciunea pentru „veşnica pomenire" de către Dumnezeu a celor adormiți. Mijlocirea pentru cei adormiți este scumpă creştinilor ortodocşi fiind adeseori un motiv esențial pentru participarea la cultul divin. Slujbele dumnezeieşti pentru cei adormiți, pentru care credincioşii ortodocşi pot ruga un preot, aşa-numitele panihide, sfârşesc cu strigarea de trei ori cântată a corului: „Veşnica pomenireî"[1^. în acest strigăt vibrează, desigur, şi hotărârea celor îndurerați de a nu voi să-i uite pe cei adormiți. Propriu-zis însă este vorba de „veşnica pomenire" de către Dumnezeu, care înseamnă „definitivarea existenței, nemurirea şi viața veşnică"[20]. în acest strigăt este vorba de învierea *viitoare.* Dar ea are loc deja în prezent, în „veşnica pomenire" de către Dumnezeu, care nu este doar viitoare, ci şi pururea prezentă.

în „veşnica pomenire" de către Dumnezeu e deja prezentă mântuirea viitoare aşteptată. Acest lucru oferă eshatologiei ortodoxe o dimensiune de bucurie — chiar dacă în permanență legată de

frica înaintea sfinţeniei lui Dumnezeu. Manualele dogmatice, şi numai ele, învaţă ce-i drept Judecata de apoi şi, legat de aceasta, chinurile veşnice ale iadului. Dar această învăţătură nu devine independentă de bucuria eshatologică şi conduce uneori mai degrabă la speranţa ocazional exprimată în teologia ortodoxă, şi desigur respinsă adeseori, în mântuirea tuturor, aşa-numita *apokatastasis panton,* „restaurare a tuturor". Sinodul V Ecumenic a condamnat într-adevăr, atribuind-o lui Origen, învăţătura despre apocatastază. Această învăţătură a fost susţinută însă de mai mulţi Sfinţi Părinţi, îndeosebi de Sfântul Grigorie al Nyssei[21]. Părintele Georges Florovsky, care vedea periclitată în învăţătura despre apocatastază libertatea umană, care, în concepţia sa, este şi libertatea deciziei *împotriva* lui Dumnezeu, a fost nevoit să se ridice în acest punct contra „elenismului" Sfântului Grigorie al Nyssei, deşi altminteri el cerea tocmai revenirea la elenismul Părinţilor greci[22].

Diferită, mai deschisă în această chestiune, e poziţia lui Vladimir Lossky. Acesta nu riscă să facă afirmaţii pozitive în direcţia unei învăţături a apocatastazei. Modul însă în care el lasă deschisă această posibilitate, fără să o înveţe explicit, arată cum anume a fost păstrată aici trăsătura apofatică a teologiei ortodoxe, care în reprezentanţii ei cei mai buni n-a pretins niciodată că ştie „totul": „în Parusie şi împlinirea eshatologică a istoriei, întreg universul creat va ajunge la unirea desăvârşită cu Dumnezeu. Această unire se va realiza, sau mai bine zis se va descoperi, în mod diferit în fiecare din persoanele umane care au dobândit harul Duhului Sfânt înăuntrul Bisericii. Dar limitele Bisericii dincolo de moarte şi posibilităţile mântuirii pentru cei care n-au cunoscut lumina în această viaţă rămân pentru noi o taină a milostivirii dumnezeieşti, pe care nu îndrăznim să ne bizuim, dar pe care nici n-o putem limita după măsurile noastre omeneşti".

Subiectul 12: Locul Ortodoxiei în comunitatea ecumenică. Una Sancta Catholica.

TTDE, 237-242:

1. Când spunem **Biserica Ortodoxă** sau Ortoxia, înţelegem un ansamblu de Biserici locale are, din punel de vedere dogmatic, mărturisesc (ceeaşi credinţă apostolică, din pune! dc vedere llurgic, toate folosesc ritul bizantin celebrat în imba proprie poporului respectiv, iar din punel le vedere al organizării, sunt autonome şi autoce-ile, adică au conducători indigeni şi sinod propriu, fără dependenţa canonică de alta Biserică locală. În situaţia actuală, Patriarhul ecumenic de Constantinopol, ca primus inter pares (primul între egali) în ierarhia ortodoxă, exprimă unitatea Bisericilor locale şi coordonează relaţiile inter-orlodoxe, în consultare şi în consens cu primaţii acestor Biserici. Arhiepiscopul de Constantinopol nu are drept de jurisdicţie asupra Bisericilor locale, fiind ales de un sinod local grec. Noul calendar gregorian a fost adoptat în 1924 de majoritatea Bisericilor ortodoxe, in afară de cele din Ierusalim, Rusia, Serbia şi Muntele Athos. Cele mai vechi Biserici au rangul de patriarhie; Constantinopol (Istanbul), Alexandria (Alexandria). Antiohia (Damasc). Ierusalim (Ierusalim). Rusia (Moscova), Georgia (Tbilisi). Serbia (Belgrad), România (Bucureşti), Bulgaria (Sofia), celelalte sunt autocefale şi autonome Urecia (Atena). Cypru (Nicosia), Polonia (Varşovia), Cehia şi Slovacia (Praga), Albania (Tirana), Finlanda (Kuopio). Bisericile Ortodoxe din America (New-York) şi din Japonia (Tokio) sunt recunoscute ca autocefale doar de Patriarhia Moscovei, din 1970 vezi: „ Ortodoxia in lume * în Vestitorul Ortodoxiei, octombrie 1995, pp.15-16). In cuprinsul dias-porei ortodoxe occidentale există episcopii şi mitropolii organizate, din motive politice, separat de Bisericile autocefale respective deci considerate necanonice sau schismatice. De asemenea, multe comunităţi ortodoxe au adaptat cultul bizantin pentru a corespunde unei Ortodoxii de cultură occidentală (Vezi: Maxime Kovalesky, Orlhodoxie ct Occident. Surcsnes, Les ed. de Tancre. 1994.}

2. **Bisericile Ortodoxe Orientale** (sau necalcedoniene) s-au organizat separat după Sinodul ecumenic de la Caleedon(45I)* păstrând o hristologie de tendinţă monofizită. In urma conversaţiilor rccenle, teologii au recunoscut că ambele Biserici răsăritene au o hrisiologie comună. Acestea suni: Biserica Coptă (Cairo), Siriană (Damasc), li:diană (Kotlayam, Kcrala. India). Armeană, cu două eatolicosate: litchimtadzin (Armenia) şi Cilicia (Beirut), Etiopiană(Addis-Ahcha). Biserica Ortodoxă crede că Tradiţia comună a primului mileniu, confirmata de cele şapte sinoade ecumenice (325-787), constituie inima - şi paradigma - ecumenică a creştinismului universal Această Tradiţie constilulivă n-a fost distrusă sau alterată de cultura şi de praelica diversă în care s-a păstrat şi interpretat de-a lungul secolelor, prin intermediul Bisericilor locale. Biserica Ortodoxă răsăriteană

recunoaşte polifonia Bisericilor locale, autonome şi autocefale, care se exprimă, in materie de credinţă şi de organizare, prin sistemul sinodal (conciliar). În ciuda faptului că a fost separată geografic de Occident, din cauza factorilor politici (liniile de demarcaţie impuse de Imperiile: roman, otoman, auslro-ungar, sovietic), Biserica Ortodoxă din Răsărit poartă memoria „comuniunii in diversitate", în doctrină şi cult. în organizare polifonică dcsccntrali/ală şi în sistemul sinodal.

3. Potrivit unei **scheme arbitrare**, folosite de teologul rus convertit la catolicism, Vladimir Soloviev (1853-1900), spiritul Ortodoxiei esle influenţat de teologia ioaneică, în timp ce catolicismul reproduce influenţa petrină, iar protestantismul poartă caracterul paulin. În general însă, Ortodoxia refuză să se considere „una" din confesiunile creştine şi să identifice doctrina sa cu vreun grup confesional istoric. Biserica este catolică numai dacă mărturiseşte doctrina ortodoxă, adevărată deci conformă cu regula apostolică. Ortodoxia implică sensul teologic al catolicităţii. în ceea ce priveşte metoda teologică. Adevărul este însăşi comuniunea în Duhul Sfânt. Ortodoxia unei învăţături nu poale fi determinată pe baz;i unor criterii exterioare. Desigur, Ortodoxia are un conţinut şi acesta poate fi identificat în Sfânta Scriptură, în Tradiţie, în texte dogmatice, dar numai conştiinţa Bisericii, care este organul Duhului Sfânt este cea care conferă autoritate acestor texte Biserica arc evidenţa ei interioară, de aeeea experienţa Bisericii anticipează şi confirma unele noi formulări ale doctrinei. Ortodoxia a fost întotdeauna preocupată să menţină această integritate intre responsabilitatea pastorală şi cea teologică. între dogmatică şi spiritualitate, între credinţă şi etică. Teologii ortodocşi dc influenţă rusă şi de limbă slavonă preferă să traducă Ortodoxia eu pravoslavie (cult adevărat), dc unde înclinarea lor spre liturghie, pietate şi iconografie, mai puţin deci spre sistematizarea doctrinei, care sc observă în teologia greacă şi română.
De asemenea. Ortodoxia na încercat o „ierarhie a adevărurilor'1, adică o separare intre doctrine fum la mentale şi articole secundare, deoarece pentru ea dogmatica formea/ă. de altfel, un întreg inseparabil dc viaţa liturgică şi spirituală, ca şi dc organizarea canonică şi dc viata pastorală.
Ortodoxia n-a cunoscut criza creştinismului occidental care a produs Reforma, controversa despre autoritatea în Biserică. Ea nu şi-a pus problema „papa sau sinodul", deoarece principiul conciliar a fost acceptat ca un principiu eclcziologic. Sinodul ecumenic nu este o autoritate magistrală independentă, in sinod, episcopii reprezintă în mod colegial Bisericile locale respective, de aceea autoritatea Sinodului ecumenic stă şi cade cu consimţământul acestor Biserici. Din această ccleziologîc a comuniunii Bisericilor locale decurge şi respectul faţă de jurisdicţia bisericească locală: nu există episcop care să aibă jurisdicţie universală, principiul autonomiei şi autocefaliei fiind respectat în administrarea Bisericii locale, fie episcopie, fie mitropolie, Cezaropapismul, de care e acuzată Ortodoxia, este de fapt o deformaţie ecleziologică tardivă, apărută în Rusia, începând cu Petru cel Mare, până la izbucnirea revoluţiei bolşevice (1721 -1917).

4. Spre deosebire de teologia occidentală care se limitează la accepţia geografică a catolicităţii, în sensul de universalitate, Ortodoxia ar fi reţinut sensul acesteia, de plenitudine în comuniune cu Hristos. Catolicitatea ar fi, mai degrabă, o formă a Bisericii-instituţie, care presupune conştiinţa întregului, contrar separatismului individualist. E vorba de o dimensiune interioară, verticală, nu una concretă, orizontală. De aceea şi „creştinismul Bisericii constă în desăvârşirea plenitudinii sale lăuntrice, a sobornicităţii interne, nu în extindere spaţială, geografică şi numerică. În acest sens. teologul George Florovsky scrie: ..Catolicitatea este o concepţie cantitativă sau geografică. Ea nu depinde în niciun fel de răspândirea universală a creştinilor. Universalitatea Bisericii este o consecinţă sau o manifestare, dar nu cauza sau temelia catolicităţii ei. Extinderea universală sau universalitatea Bisericii este numai un semn văzut, unul care nu este absolut necesar. Concepţia de catolicitate nu poate fi măsurată prin extinderea ei universală, universalitatea nu o exprimi în mod exact".

5. **Pentarhia** (tgr. penta + arhe = cinci căpetenii) este sistemul celor cinci patriarhate locale din Biserica veche: Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia şi Ierusalim. Această ordine a fost fixată în canonul 36 al Sinodului VI ecumenic (680), care, de altfel, confirmă canonul 3 al Sinodului II ecumenic (381), şi canonul 28 al Sinodului al IV-lea ecumenic (451): „Reînnoind rânduielile date de către cei o sută cincizeci de părinţi care s-au adunat în de-Dumnezeu-păzita

cetate imperială (Constantinopol) şi de către cei şase sute treizeci, a acelora care s-au întâlnit la Calcedon, noi proclamăm că tronul de Constantinopol se bucură de privilegii egale cu tronul Romei celei vechi, iar in chestiunile bisericeşti, să fie cinstit in mod egal cu acesta, fiind al doilea după acesta din urmă. După care vine imediat tronul marii cetăți a Alexandriei, apoi acela al Antiohiei. Iar după acesta, scaunul cetății Ierusalimului". Episcopul de Roma se află în această poziție de cap , nu în virtutea vreunei succesiuni petrine (succesor al Apostolului Petru) care l-ar separa de ceilalți episcopi (toți in succesiunea Apostolilor), ci ca primus Inter pares. De altfel, fiecare primat (ca patriarh al Bisericii locale) a avut o jurisdicție limitată şi o responsabilitate locală şi n-a îndeplinit funcții cu caracter ecumenic în mod ordinar, ei numai în cazuri extraordinare (sinoade ecumenice), şi atunci, ca membru al colegiului episcopal universal.

6. În decursul istoriei, **unitatea şi integritatea Bisericii apostolice**, răspândită de la Ierusalim în toată lumea, mai ales, după ce creştinismul a fost recunoscut ca religie permisă în Imperiul roman printr-un al împăratului Constantin cel Mare din anul 313, au fost destabilizate din cauze multiple: dispute teologice între şcoli şi teologi. Introverse între centrele bisericeşti regionale, divergențe culturale şi sociale, presiunea factorilor mitici. Cea mai importantă ruptură în corpul creştinătății s-a produs în secolele XI-XIII, prin separarea (schisma) şi întreruperea comuniunii euharistice dintre partea apuseană (cu centrul la Roma) şi partea răsăriteană (cu centrul la Constantinopol), Bisericii ecumenice. La originea schismei se află două concepții ireconciliabile despre autoritatea în Biserică.

A. Ortodoxia şi Catolicismul latin

7. **Ruptura de comuniune între Occident şi Orient** are istoria ei. Pe scurt:

•33-313 constituie perioada Bisericii primare [În care se formează doctrina ortodoxă, prin intermediul teologiei, al culturii şi al spiritualității răsăritene;
* 313 - Edictul din Milan, care acceptă creştinismul în Imperiul roman;
■ 325-787 prezintă perioada sinoadelor ecumenice, care au formulat doctrine trinitare şi hristologice;
* Sinodul al II-lea de Ia Niceea. în 787, este ultimul înainte de separare;
* In 800, se constituie Imperiul creştin din Occident, fondat de împăratul Carol cel Marc, care devine proiectorul Romei;
* în 863, Roma nu recunoaşte validitatea alegerii lui Fotie, ca patriarh de Constantinopol;
* în 867 Constantinopolul îl excomunică pe papă; schisma dintre papa Nicolae 1 şi patriarhul Iulie;
* în 1052 patriarhul de Constantinopol, Mihail Cerularie, se ridică împotriva creştinilor de rit latin, stabiliți în Constantinopol;
* în 1054, Roma îl excomunică;
* In 1204, a patra cruciadă intră în Constantinopol şi devastează bisericile ortodoxe. Roma numeşte aici o ierarhie latină paralelă;
* In 1229, Inchiziția, tribunalul ecleziastic, împotriva ereziilor şi a ereticilor.
• In 1317, Martin Luther scrie şi publică cele „95 de teze", în care denunță vânzarea indulgențelor pentru a obține iertarea păcatelor;
• în 1521 Luther este excomunicat, dar sprijinit de principii germani care voiau să confişte averile Bisericii. Astfel, ia naştere Reforma.

8.**Schisma** are istoria şi motivele ei:

• Din veacul VIII, Orientul e confruntat cu expansiunea islamului şi cu invaziile arabilor.
• Participarea Occidentului la sinoadele ecumenice, toate ținute în Orient. în limba şi în mediul grecesc, este paleativă. Actele Sinodului dc la Niceea (787), privind doclrina icoanelor reprezentându-L pe Ilristos şi pe sfinți, suni traduse în latină cu erori grave, asllcl că orientalii apar ca idolatri. Orientul şi Occidentul nu folosesc aceeaşi limbă, chiar pentru textele biblice.

• Confruntarea dintre vechiul imperiu romano-bizantin şi noul imperiu romano-german se răsfrânge asupra Bisericilor. Autoritatea Romei, susținută de Carol cel Mare, încoronat în 800 de papa Leon al III-lea, ia proporții.
• Criza sistemului conciliar în discuțiile despre unire de la Ferrara-Florența (1439).
Rațiunile schismei dintre Roma şi Constantinopol sunt:
a) Voința Romei (sub tutela lui Carol cel Mare. care fusese încoronat de papă ea împărat în Occident) de a transforma primatul ei regional într-o putere juridică asupra Bisericii întregi. În 1870. Roma a arătat că vrea să supună şi să conducă Biserica în totalitatea ei.
b) Doctrina despre Treime, adică, problema purcederii Duhului Sfânt, deoarece catolicii adaugă Ia Crezul din 381 formula Filioque. Împotriva acestei poziții, patriarhul Fotie va spune: Duhul purcede din Tatăl singur".
c) După ruptura de comuniune dintre episcopul Romei şi patriarhul Constantinopolului, în 1054, după eşecul conciliilor de unire dintre Occident şi Orient, din secolele XIII şi XV, creştinismul occidental a formulat un sistem de dogme compacte cu ajutorul teologiei scolastice. Conciliul din Trident (1545-1563) face prima expunere a acestui sistem, contra Reformei protestante. Între timp, în numele „dezvoltării dogmatice", catolicismul a formulat noi dogme de credință, pe care Biserica Ortodoxă, în virtutea principiului conciliantății. Nu le-a acceptat. Aşa se face că încă din sec. IX au circulat în Răsărit liste cu „inovațiile latine" sau „dogmele papale. În Enciclica sa către patriarhii orientali (867), Fotie menționează, printre altele, despre Filioque, folosirea azimei la Euharistic şi despre celibatul preoților. La cererea lui Fotie, episcopul Leon de Ohrida prepară o scrisoare către episcopul Ioan de Trani, în care enumera obiceiurile introduse de latini, care contravin tradiției apostolice: folosirea azimei ca materie pentru Euharistie, mâncarea de came şi suprimarea lui „aliluia" în Postul mare, postul de sâmbătă. După actul de excomunicare din 1054, patriarhul Mîhail Cerularie, într-o scrisoare către patriarhul Petru de Antiohia. menționează, ca erori latine: adaosul „Filioque", celibatul, absența venerării sfinților şi se întreabă de ce numele papei mai este păstrat în diptice. În răspunsul său, patriarhul antiohian face o diferență între învățăturile esențiale, unanime şi obligatorii, şi tradițiile diverse, locale (azima), ceea ce înseamnă că el acceptă o unitate în diversitate.

9. Una din concluziile **Conciliului Vatican II** (1962-1965) este aceea că cele două Biserici Apuseană şi Răsăriteană, au în comun doctrine de credință, instituții sacre şi tradiții canonice esențiale, care facilitează dialogul teologic în vedere unității în comuniune. Există, totuşi, divergențe majore, vechi şi noi, care fac imposibilă imediat comuniune reciprocă şi celebrarea la Liturghia ci hristică. Conciliul n-a făcut nicio concesie în ceea ce priveşte concepția latină despre modelul dc mutat a Bisericii universale, adică, „întoarcerea la adevărata Biserică şi la comuniunea cu scaunul Sfântului Petru".
a) Papa vorbeşte de Bisericile din Orient cu înțelegerea că acestea au păstrat după schismă] (1054) „legături obiective dc comuniune care le prinde dc Biserica catolică, dar care, acum, se| găsesc într-o comuniune deficitară, căreia îi lipseşte ceva esențial. În general, papa califică Bisericile după „gradul de comuniune cu episcopul de Roma". În funcție dc acest criteriu, este determinat nu numai gradul dc eclezialitate, ci şi numărul mijloacelor de mântuire de care dispun Bisericile şi comunitățile separate.
b) Papa afirmă că structurile de unitate care existau inatnte de despărțire sunt un patrimoniu de experiență care orientează calea noastră către comuniunea deplină. Prin „structură de unitate", papa nu înțelege instituția Sinodului ecumenic, care a asigurat unitatea văzută a Bisericii universale, locul Bisericii Romei fiind la linie cu celelalte centre patriarhale, având doar o „întâietate de onoare", din cauza capitalei imperiului. Papa reafirmă câ primatul episcopului de Roma este o condiție sine qua non a unității creştinilor.
c) Papa enumeră, apoi, temele ce trebuie dezbătute pentru a ajunge la un adevărat consensos de credință.

10. Având în vedere aceste divergențe dogmatice şi teze controversate, care este situația comuniunii euharistice între cele două Biserici? Partea romano-catolică a făcut cunoscută poziția ei. În mod explicit, după care Bisericile Ortodoxe, deşi separate de Scaunul lui Petru, rămân unite cu

Biserica catolică prin succesiunea apostolică şi prin Euhanstie validă, deci pot fi numite „Biserici particulare". Dar comuniunea cu Biserica universală. exprimată prin dependența de episcopul de Roma, ca element constitutiv, lipseşte acestor Biserici particulare, respective, Bisericilor Ortodoxe. Din cauza aceasta, Bisericile Ortodoxe sunt „rănite", adică imperfecte şi incomplete, în condiția lor de neaparteneță canonică la episcopul de Roma (Catehism catolic nr. 1399).

11. **Protestantismul** este o categorie confesională multiplă, deoarece numeroase confesiuni, curente, mişcări, organizații au derivat din Reforma protestantă. Cea mai compactă comuniune confesională este cea lutherană.

12. **Principiile fundamentale** (unele de nuanță anticatolici) ale protestantismului sunt

a) Doar eu singur - Credinciosul se găseşte față în față cu Dumnezeu. Dumnezeu Se adresează direct, nu prin intermediul unei doctrine învățate de Biserică. Biserica nu e mijlocitoarea între Dumnezeu şi om sau canalul prin care Dumnezeu Se face cunoscut şi administrează grația Sa. Omul dispune de o libertate suverană dc a interpreta cuvântul lui Dumnezeu, adică, examenul liber, de unde, un aspect individualist al credinței. Credinciosul trebuie să şi dea socoteală în mod personal de credința sa.

b) Scriptura singură. - Dumnezeu, prin Duhul Său, ii vorbeşte direct omului prin Biblic. Scriptura c singura rclcrinți. Sarcina esențială a Bisericii este dc a facilita lectura Bibliei >i trăirea mesajului biblic. Predicarea Bibliei este o condiție pentru Biserică. Biserica nu poate funcționa fără cuvânt şi predică, citit şi predicat.

c) Sola gratia. - Dumnezeu îl mântuieşte pe om din dragoste, prin grație, fără să țină cont de faptele lui. Calvin a predicat doctrina predestinației: Dumnezeu singur mântuieşte. (soteriologică pasivă).

d) Biserica invizibilă. cei cunoscuți numai de Dumnezeu. Aceste principii sunt traduse în doctrine şi teze teologice: # Teza principală: justificarea numai prin credințiă. Natura Răscumpărării constă in justificarea oamenilor pnn credința în Iisus Hristos. Grație acestei justificări gratuite, oamenii care erau înainte păcătoşi, acum sunt socotiți "drepți" în fața lui Dumnezeu. Biblia este cuvântul lui Dumnezeu, are autoritate supremă şi se interpretează prin sine insuşi; Respingerea tradițiilor şi a credințelor nebiblice; Biserica este o comunitate de credincioşi care posedă „preoția universală". Se respinge, astfel, ideea catolică despre preoție-instituție ierarhică, menită şi administrată mântuirea prin Taine etc;

14. O ramură confesională a protestantismului este calvinismul (Doctrina lui Jean Cal-vin) s-a format în jurul unui principiu teologic central: suveranitatea lui Dumnezeu în acordarea harului, de unde, teza despre alegerea sau predestinarea în sens restrâns. Un Sinod din Dori (1618) rezumă calvinismul astfel: • suveranitatea lui Dumnezeu, adică alegerea necondiționată a celor aleşi sau predestinația absolută, prin grația electivă suverană divină; • răscumpărarea limitată la cei aleşi; • harul este irezistibil în chemarea efectivă; • perseverența în har a sfinților; • căderea totală şi culpabilitatea omului. Calvin respinge multe idei ale lui Luther. Despre Cină, Calvin învăța că Trupul lui Hristos „este in ceruri, nu aici adică, este vorba de prezența Duhului in inima credinciosului, nu de prezența Iui Hristos cu Trupul în clementele euharistice. Biserica veche cunoaşte patru oficii: pastor, doctor, diacon şi prezbiter sau bătrân. Hristos înviat este capul Bisericii, pe care o călăuzeşte prin cuvânt şi prin Duh. Biserica este condusă de prezbiteri, care nu suni investiți cu puterea autorității. Cultul constă în predicare şi în ascultarea cuvântului lui Dumnezeu.

15. Biserica Ortodoxă se află azi in dialog teologic cu multe confesiuni protestante: cu Biserica Anglicană, cu cea Luterană, cu cea Reformată. Subiectele de dialog variază, dar principiul de lucru este comun: "În întâlnirea ortodocşilor cu protestanții trebuie să ridice problema în ce fel unitatea şi identitatea ontologică a Bisericii poate fi exprimată fără un criteriu permanent, şi văzut in mijlocul diversităților infinite şi chiar al contradicțiilor, în credința şi în structura Bisericii, create de schimbarea istorică.

Subiectul 13: Teze eclesiologice cu implicații ecumenice.

TTDE, 250-257:

XXIX. Teze eclezioiogice cu implicații ecumenice

Ecumenismul, căutând să identifice în mod conciliai calea şi modelul unității văzute, istorice, a creştinilor separați din rațiuni teologice şi din motive netcologice, este. în fond. o problemă ccle-ziologică. Logica ecumcnismului stă in restaurarea unității vizibile a tuturor creştinilor într-o „comunitate conciliară", reclamată de viziunea Noului Testament despre Hristos cosmic şi despre catolicitatea Bisericii Lui.

1. Viziunea unității văzute, istorice: Pentru ortodocşi, unitatea creştină este concepută ca o comuniune (koinonia) concretă, de Biserici locale, unite prin mărturisirile credinței apostolice transmise în Tradiție, în Biserici, în celebrarea Euharistiei în amintirea lui Iisus Hristos, care slujesc împreună simțirea şi transformarea lumii.

Ortodoxia crede că Biserica nedespărțită a primului mileniu constituie un punct de referință crucial al refacerii unității creştinilor separați de istorie. Desigur, va trebui să se țină seama şi de experiența particulară a Bisericilor de-a lungul secolelor de separare; experiență care nu este totdeauna unilaterală, antiecumenică. Chiar in stare de diviziune, Bisericile au dat multe semne de universalitate. De pildă, Biserica Romei, venerată ca fiind de origine apostolică, a fost recunoscută ca având un primat dc onoare în rândul celorlalte Biserici. Marile centre patriarhale, inclusiv Roma, au promovat practica Sinoadelor ecumenice, încercând a rezolva problemele de credință, deşi fiecare provincie avea libertate în ce priveşte tradițiile liturgice şi regulile canonice. Împotriva acestei practici, şi fară consensul Bisericii Răsăritene, Conciliul episcopilor romano-catolici de la Vatican, din 1870, a atribuit episcopului de Roma dreptul de jurisdicție universală şi facultatea de a nu greşi în materie de credință.

În rândul Bisericilor Ortodoxe, după separarea Orientului de Occident, în 1054, Patriarhia de Constantinopol are un rol ecumenic onorific, dar, ea este o Biserică locală deci Iară drept de jurisdicție asupra altor Biserici locale, care sunt autonome, autocefale şi interdependente. De altfel, patriarhul ecumenic este ales dc un sinod local, nu de un sinod panortodox. Rolul lui dc *etnarh*, adică de responsabil pentru națiunile creştine din Imperiul otoman, a încetat o dată cu destrămarea imperiului şi cu formarea statelor naționale. Într-un document teologic despre unitatea văzută a Bisericii, poziția ortodoxă a fost exprimată astfel: *„Unitatea Bisericii este unitatea in Hristos, prin Duhul, cu Dumnezeu Treimea, Biserica este Trupul lui Hristos şi, după cum nu există decăt un singur trup. Biserica este deci această mare taină în care Hristos îi uneşte cu Sute prin Sfântul Duh pe toți aceia pe care i-a ales Dumnezeu. Toate generațiile care s-au succedat de la Adam şi Eva până azi şi până la creştinătatea care trăieşte astăzi nu formează decăt o mică parte a acestei realități, care îmbrățişează toate epocile şi uneşte cerul cu pământul. Astfel, unitatea Bisericii înseamnă a fi unit cu această mare şi tainică realitate transcendenței. Aceasta este Biserica ce se manifestă in plenitudinea ei universală (catolică) în fiecare Biserică locală. Nu trebuie să vedem în Biserica locală un element al acestei alte realități care se numeşte Biserica universală care indică adesea adunarea tuturor Bisericilor locale.*

Unitatea Bisericilor nu este deci doar un articol de credință pe care îl mărturisim in Simbol; ci, o cunoaştem şi în Biserica focală, sub forma comunității euhuristice conduse de episcop, cu pre-oții şi diaconii săi. Făgăduințele şi asigurările din cuvântarea şi rugăciunea lui Hristos, reproduse de Sfântul Ioan (13. 31-17, 27j$_r$ inclusiv făgăduința că «atunci când va veni Duhul adevărului vă va descoperi adevărul întreg» (16. 13). S-au împlinit la Cincizecime. Hristos a venit in Duhul şt i-a adunat pe toți care credeau în Ei pentru a forma Trupul Lui$_r$ Biserica. Astfel, Cincizecimea este totodată ziua naşterii Bisericii şi experiența permanentă de-a lungul istoriei, pe care au fii-cut-o cei care de atunci se alătură comuniunii acelora care sunt iluminați şi preamăriți în Hristos. Astfel, rugăciunea lui Hristos pentru unitate (In. cap 17) s-a împlinit şi este pe cale de a se împlini, iar adevărul este gata să se descopere.Este$_r$ de asemenea, o unitate care se va împlini şi se va manifesta atunci când Hristos va apărea in toată mărirea Sa. Biserica va fi atunci fară pată. fară păcat, complet unită cu capul trupului. Hristos. şi va avea parte de viața lui Dumnezeu - Treime. «Pentru ca să fie una, precum Noi suntem una» (In. 17, 2). Această unitate în Dumnezeu Treime, cu

Hristos în noi şi noi in Hristos, Hristos în Tatăl şi Tatăl in Fiul prin Duhul este, ca realitate eshatologică, criteriul şi norma Bisericii de astăzi.

2. VESTIGIA ECCLESIA: Sunt semne tangibile ale apostolici **TAȚII** şi ale catolicităţti, păstrate in forme variate şi în structuri particulare. De pildă» recunoaşterea Sinoadelor ecumenice sau păstrarea unor crezuri de origine apostolică sau patristica. Crezul atanasian Quicumque Vuit. care apare în Occident in sec. V-VI. firi să aibă vreo legătură cu Stantul Ala-naşte, devine, din secolul XIII, al treilea Simbol de credinţă creştină, iniţial acceptat şi de luterani (Carica de Concordie, 15X0) şi de anglicani.

Pentru Bisericile ieşite din Reforma protestantă, autoritatea suverană în materie de credinţă, doctrină fi morală, este Biblia, cuvântul unic al lui Dumnezeu: Sola Scriptura. Solus Christus (există o poziţie radicală (reformaţi radicali), după care cuvântul scris (Biblia) are un sens unilateral deci e opus Tradiţiei. Poziţia moderată acceptă Tradiţia nescrisă doar ca un criteriu auxiliar al credinţei apostolice, împreună cu Scriptura, dar nu ca un criteriu indispensabil. Pentru grupurile fundamentaliste. Biblia este singura autoritate, în sensul de respectare a textului literal, în timp ce grupurile pietiste pun accent pe mărturia interioară a Duhului Sfânt în inima şi în conştiinţa creştinului.

Unitatea de credinţă înseamnă, pentru Bisericile protestante, păstrarea identităţii confesionale cât mai aproape de originea ei istorică. Consensul universal în credinţă ar fi o abstracţie, nu o realitate istorică. Ideea de consens nu s-ar găsi nici în Noul Testament, nici în istoria Bisericii, care dă mărturie de o „diversitate reconciliată". Când e vorba de poziţii filozofice şi de decizii politice ("status confessionts"). Biserica continuă să se bazeze numai pe mesajul Scripturii (Exemplu Biserica mărturisitoare din Germania, Declaraţia de la Barmen).

După al II-lea Conciliu de la Vatican (Enciclica *Dvt Verhum,* noiembrie, 1962), teologia catolică afirmă că Tradiţia nu e un alt izvor al Revelaţiei, independent de Scriptură, Tradiţia orală precede scrierile Noului Testament. Depozitul apostolic include atât Biblia creştină, cât şi Tradiţia nescrisă, căci ambele provin dintr-o **sursă** unică: Iius Hristos. Tradiţia care preexista Noului Testament este asumată. înglobată şi transmisa prin Tradiţia Bisericii (constitutiva) şi prin tradiţiile bisericeşti.

De asemenea, Consiliul foloseşte noţiunea de „ierarhia adevărurilor" şi repetă decizia Conciliului Vatican I: suveranul pontif, când se exprimă „ex cathedra", exercităţii personale, de aceea interpretările oficiale ale Scripturii şi ale Tradiţiei devin obligatorii prin credinţă. Se ştie că Biserica Vechi-catolicilor s-a constituit în 1889 din cauza refuzului acestei dogme. Ortodocşii au respectat totdeauna autoritatea conciliară a episcopilor.

Papa Ioan-Paul al II-lea, în scopul de a apăra credinţa Bisericii catolice contra erorilor formulate de teologi, a adăugat la canonul 750 din Dreptul canonic (respectiv canonul 51K din Codul canoanelor Bisericilor orientale), un paragraf cu privire la punctele de doctrină, de credinţă sau de morală pe care magisterul Bisericii le propune definiţie: „Cel care respinge aceste puncte, el trebuie să fie ţinute ca definiţie se opune deci doctrinei Bisericii Catolice.

3. „Limitele" Bisericii: În ceea ce priveşte problema „limitelor Bisericii" ecleziologia:

- ortodoxă: are drept criteriu limitele canonice stricte ale corpului eclezial ortodox, adică identifică Biserica universală cu Biserica Ortodoxă; ar fi deci, exclusivă. Totuşi, unii teologi acceptă ideea despre limitele harismatice ale Bisericii şi cred că există o eclezialitate în afară de Biserica Ortodoxă.
- romano-catolică: au un criteriu flexibil despre limitele canonice ale Bisericii: catolicii recunosc eclezialitatea Bisericilor neromane. Acolo unde e Duhul acolo e Biserica şi invers. Biserica universală e mai largă decât cea romană, nu-i exclusivă.
- protestantă: poate fi socotită ca deschisă, concepând o Biserică fără limite canonice, ar fi deci arbitrară, indiferentă. În ceea ce priveşte recunoaşterea reciprocă a validităţii Tainelor:

Protestanţii - nu au nici un obstacol in a recunoaşte Tainele în afară de Biserică;

- după ortodocşi, Hristos prin opera Sa de răscumpărare este sursa, izvorul harului, iar Duhul Sfânt este Cel Care dăruieşte şi introduce harul în viaţa credinciosului.

- după teologia scolastică, de origine augustiniană, Hristos este şi sursa şi dătătorul harului, Duhul Sfânt fiind socotit numai ca Cel Care activează harul dat deja în credincios. Din cauza universalităţii operei lui Hristos, înseamnă că harul e în mod automat acordat tuturor, indiferent de legătura lor cu Biserica, în care devine activ prin har. Adică e acordat şi celor în afară de Biserica romano-catolică, chiar ereticilor şi schismaticilor. De aceea Tainele săvârşite în afară de Biserică sunt nu numai reale, ci şi valide, deoarece le lipseşte numai eficacitatea harului divin, care e acordat de Duhul Sfânt pentru zidirea credinciosului.

Ortodocşii nu neagă universalitatea operei răscumpărătoare a lui Hristos, dar susţin că harul e împărtăşit de Duhul Sfânt numai în trupul istoric al Bisericii. Hristos devine Trup în Biserică prin Duhul Sfânt. Biserica Ortodoxă recunoaşte, în anumite cazuri, existenţa tainelor în afară de Biserică. Iar nu le conferă validitate şi eficacitate. Prin iconomie, recunoaşte, chiar validitatea Tainelor făcute în afară de alte Biserici, ale celor care se unesc cu Biserica Ortodoxă, dar menţine totuşi ca regulă acrivia.

O nouă interpretare a concepţiei patristice despre lucrarea Duhului Sfânt în relaţie cu limitele Bisericii ar putea să ducă la o concepţie mai flexibilă a noţiunii de *„limitele Bisericii”* şi la o poziţie mai deschisă despre recunoaşterea Tainelor. Canonul 66 Cartagina vorbeşte de restaurarea comuniunii cu cei din afară de Biserică, cu scopul de a sluji Biserica, precum şi de a contribui la pocăinţa şi la mântuirea celor din afară. „Agnosticismul ecleziologic” impus de teologii ruşi în discuţiile ecumenice din trecut, este azi criticat (Mitropolitul John of Pergamon).

4. Iconomia ca tipologie ecumenică: Sinodul VI ecumenic (can. 102) recomandă două metode de exercitare a autorităţii canonice: metoda tradiţională, a observării stricte a canoanelor, a practicii, a dispensei (oikonomia): *„Dacă nevoia timpului împiedică stricta observare a legii - akribeia, ea nu restrânge deloc limitele condesciadenţei-olkononiia"* (Sinodul VI, can. 37). Patriarhul Fotie consideră iconomia consistentă cu spiritul Ortodoxiei, mai ales pentru raţiuni de circumstanţă şi în cazuri concrete, personale, în care este în joc nu numai binele general al Bisericii, ci şi mântuirea persoanei, în rândul celor care s-au despărţit de Biserică, Vasile cel Mare face deosebire între „erezie”, „schismă” şi „adunări ilegale”, de aceea şi modul de reprimire în Biserică e diferit. Pentru eretici, să se urmeze exact prevederea canoanelor - rebotezarea. pentru ceilalţi se pot face „concesiuni” la primirea Botezului. Există cazuri extreme care admit indulgenţă: ereticii care se pocăiesc înainte de a pleca din viaţă trebuie să fie primiţi, dacă arată căinţă adevărată.

În cursul istoriei, s-au ivit situaţii în care autoritatea bisericească a fost nevoită să apere doctrina de credinţă şi drepturile Bisericii, fapt care a dus la excluderea membrilor căzuţi în erezie, prin excomunicare. Dar pentru raţiuni utile Bisericii, mai ales când austeritatea punea în pericol mântuirea însăşi în cazuri personale sau deschiderea misionară şi compasiunea pastorală, atunci acrivia a alternat cu iconomia. În conversaţiile ecumenice, acrivia şi iconomia au fost sugerate ca două atitudini posibile faţă de validitatea Tainelor, în special, a Hirotoniei, în afară de limitele canonice ale Bisericii.

Canonul 7 al Sinodului II ecumenic, reluat şi completat de canonul 95 al Sinodului VI ecumenic, menţionează două categorii de eretici şi de schismatici, faţă de care Biserica procedează diferit, când este vorba de primirea lor la Ortodoxie: unii sunt acceptaţi ca botezaţi valid, prin repudierea în scris a ereziei lor şi prin săvârşirea tainei Mirungerii (arieni, macedoneni, sabatieni, novaţieni, letradiţi, apolinarieni, culihieni, dioscoriţi, severieni); alţii sunt primiţi ca nebotezaţi, urmând să fie apoi catehizaţi, exorcizaţi şi, în fine, luminaţi (eunomieni, manihei, valentinieni, marcioniţi, etc). Criteriul acestei analize a fost regula de credinţă apostolică, de la care nu există dispensă. Sfântul Vasile cel Mare recomandă să fie primiţi ereticii care se pocăiesc în momentul morţii, nu fără discernământ, ci examinând dacă ei arată o convertire adevărată (Can. 5). Papa Ştefan confirmă tradiţia romană de a nu repeta Botezul săvârşit de eretici, aceasta împotriva opiniei episcopului Ciprian de Cartagina; iar, în anul 314, Conciliul din Arles. contra donatiştilor, recunoaşte validitatea Botezului conferit, în numele Sfintei Treimi, de un eretic.

A 4-a Conferinţă Panortodoxă (Chambesy) fixase, printre temele pentru viitorul Sinod ortodox. „Iconomahi in Biserica Ortodoxă, dar propunerea a fost abandonată dc către cea conferinţă preconciliară (1976). Problema primirii la Ortodoxie a celor de alte religii şi conicul rămâne ambiguă.

Receptarea Tradiției este o operație conciliară, episcopală şi eclezială în acelaşi timp. Desigur, există o distincție canonică între participarea episcopatului şi cea a laicilor Fpiscopul are datoria să *„învețe cu credincioşii: cuvântul adevărului"* (11 Tini. 2, 15). Episcopul este chemat, prin hirotonia sa. să dea mărturie de tradiția apostolică, din perioada de zidire a Bisericii, care constitue elementul de continuitate şi de unitate în Biserica istorică, el face aceasta deoarece, în virtutea succesiunii apostolice în care a fost hirotonit, deține „o *anumită harismă a adevărului"*. Autoritatea de a învăța ține deci de răspunderea sa episcopală.

Episcopul nu învață însă în gol şi în mod izolat, ca şi când credința şi viața Bisericii n-ar avea criteriile şi principiile ei. Mai intâi, fiecare episcop exercită autoritatea sa in solidum (Ciprian, *Dc Eccl*. Cath. Unit., 5), în mod colegial. Apoi, laicii, prin mărturisirea lor, prin cultul şi prin experiența lor actuală, sunt implicați în istoria acceptării Tradiției în succesiunea apostolică. Nu numai conținutul mărturisirii de credință, ci şi fidelitatea corpului Bisericii este un element component al succesiunii apostolice. Nu numai episcopii, ci şi martirii, în chip special, mărturisitorii, sunt cei care asigură continuitatea Bisericii în succesiunea Apostolilor, Iar aceasta participare a laicilor la formarea unui consens în materie de credința nu este o simplă chestiune sociologică, la care este reclamată de principiul sacramental şi pnevmatologic. Căci Duhul Slant este Cel Care antrenează Biserica în ascultare liberă față de Iisus Hristos şi lucrează în trupul acesteia.

Problema principală este aceea deci dacă această comunitate de laici există şi dacă ea este acceptat sau negată să participe la acest dialog. În practică, participarea comunității laicilor la receptarea Tradiției nu este deloc uşoară. Recent, Bisericile Ortodoxe au încercat să considere cu mat mult spirit critic unele aspecte ale tradiției canonice, şi anume, acelea care nu mai au o semnificație majoră pentru spiritualitatea de azi. Argumentul negativ folosit a fost acesta: poporul credincios nu este suficient pregătit penttru o operație de acest gen. Din prudență pastorală exagerată se atribuie poporului un rol exclusiv conservator, confundat cu tradiționalismul. Un model de dialog între autoritate şi comunitate este I.iturghia. În cultul liturgic nu există parte care dă şi parte care primeşte, parte care decide şi parte care ascultă, ci toți concelebrează. fiecare aducând. în această concelebrare, un dar particular, după starea şi vocația proprii.

5. Uniatismul: Uniatismul sau chemarea Bisericilor Ortodoxe la întoarcerea la Roma şi la supunerea față de episcopul de Roma rămăne şi astăzi un obstacol important pentru ecumenism. Sinoadele din Lyon (1274) şi Florența (1438), care au promovat această metodă, au eşuat. Şi aici e o problemă de metodă: Dacă papa dezgroapă apelurile unioniste, pe care le îmbracă într-un limbaj nou, de ce, atunci, ortdocşii n-ar relua „răspunsurile" din trecut? este o soluție: aceea de a accepta rezultatele dialogurilor bilaterale, ca, de pildă, Documentul de la Balamand din 1993, în care se arată că e posibilă o unitate fără uniatism.

6. Folosirea ritului bizantin: Această interpretare ritualistă a Ortodoxiei, redusă la ritul oriental (deşi sunt recunoscute valorile ei specifice: liturghia bizantină, spiritualitatea, monahismul, concilianta tea locală), se găseşte în toate documentele recente ale papei Ioan-Paul al II-lea. Papa îi invită pe creştinii orientali uniți cu Roma să rămână fideli acestei tradiții. Or, tradiția răsăriteană este o tradiție eclezială în care ritualul, cultul, lex orandi. nu se pot separa de doctrina şi de structura unei Biserici, Ortodoxia nu poate ti limitată la un rit liturgic. Cine recunoaşte tradiția răsăriteană trebuie să recunoască şi autoritatea eclezială care o garantează. Apoi. Biserica Ortodoxă a existat înainte de tradiția liturgică şi canonică bizantină şi nu se poate confunda eu ca. Prin validarea exclusivă a ritului, luat în mod independent de doctrina şi dc autoritatea Bisericii, sc deschide calea prozelitismului.

O conferință ortodoxă despre înnoirea în cult se exprima astfel: *„Una din consecințele căderii marxismului aleist a fost ocazia ce s-a oferit diferitelor comunități religioase să facă prozelitism în mod deschis. Această libertate este uneori, folosită îm potriva ortodocşilor în cadrul «noii evanghelizări a Europei». Un exemplu este folosirea «ritului bizantin» în scopul de a face prozelitism. Oamenii sunt conduşi să creadă că. din moment ce ritul liturgic rămâne ace/aşi. recunoaşterea tutei alte autorități bisericeşti este secundară. Poporul este ispitit de avantajele materiale ale legăturilor cu Occidentul, ca sa creadă că esența Ortodoxiei este păstrată in rit. Trebuie să se ştie că Ortodoxia nu se identifică cu un "rit", fie acesta bizantin sau răsăritean. Ortodoxia există mult mat înainte ca aceste rituri sa fi luat ființă, a supraviețuit în catacombe fără*

preoți şi fără rituri şi va continua să existe după dispariția ritului bizantin. Ortodoxia este o realitate mult mai profundă şi integrală, din care nu se poate detaşa Liturghia. in timp ce e respinsă viața pe care aceasta e bazată Ortodocşii trebuie să adâncească semnificația existențială a rugăciunii ti a comunității, aşa înaintații lor au fost forțați să facă atunci fiind părăsiți de ierarhi după unirea de la Br Litovsk. ei au format fraternități intemeiali spiritul de conciliaritate ".

Subiectul 14: „ SOBORNICITATEA DESCHISĂ" CA TIPOLOGIE ECUMENICĂ

Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae

În multe cercuri bisericeşti, ortodoxe cât şi ne-ortodoxe, este răspândită ideea că mişcarea ecumenică s-ar fi născut din interiorul lumii protestante, ca un rezultat al situației sale interne şi în urma unui efort de a găsi soluții la problemele existențiale la care trebuiau să facă față, cu privire la viața cotidiană şi la mărturie. Din această cauză mulți ortodocşi sunt surprinşi de prezența ortodoxă în mişcarea ecumenică, şi de participarea activă a Bisericii Ortodoxe la Consiliul mondial al Bisericilor. În acelaşi timp nu puțini protestanți, nefamiliarizați cu creştinătatea răsăriteană, sunt tentați să-i considere pe ortodocşi ca aparținând unei "lumi" şi culturi diferite, străine preocupărilor mişcării ecumenice, şi care constituie, adesea, un obstacol în calea unității creştine.[1]

Încercând schițarea unei cronologii a prezenței ortodoxe, autorul citat scrie că istoria mişcării ecumenice şi în special a Consiliului Mondial al Bisericilor, este strâns legată de Biserica Ortodoxă. Prima propunere concretă, "fără precedent în istoria Bisericii" [2], pentru stabilirea unei "*koinonia* de biserici", a fost făcută de Patriarhia Ecumenică, care în binecunoscuta enciclică din anul 1920 în care odată cu apelul de a se renunța la prozelitism, se accentua convingerea că iubirea va face posibilă cooperarea Bisericilor, şi chiar constituirea unei ligi - *koinonia* a acestora, după exemplul Ligii Națiunilor, dar modelul să fie cel nou-testamentar.

Văzută dintr-o perspectivă ortodoxă, fondarea Consiliului Mondial al Bisericilor odată cu prima adunare ținută la Amsterdam în anul 1948, poate fi considerată într-un fel ca împlinirea unei propuneri făcută de Constantinopol cu 28 de ani în urmă, cu atât mai mult cu cât modele de cooperare proiectate atunci au devenit bază pentru colaborare, cel puțin pentru primul deceniu de viață şi activitate al Consiliului. Este adevărat că la adunarea inaugurală dintre ortodocşi au participat doar delegați ai Patriarhiei ecumenice, ai Bisericii din Cipru, Grecia şi ai Episcopiei Ortodoxe Române din Statele Unite ale Americii. Celelalte Biserici Ortodoxe, deşi participaseră la mişcarea ecumenică între anii 1920-1938 (cu excepția Bisericii din Rusia, care se confrunta cu marile necazuri cauzate de revoluția bolşevică) nu au luat parte la adunare, ca rezultat al recomandărilor conferinței de la Moscova ținută doar cu o lună înainte, unde se decisese neparticiparea, nu din motive teologice sau ecclesiologice, ci din cauza "războiului rece" . S-a reuşit depăşirea situației, şi între anii 1961 şi 1965 toate Bisericile ortodoxe autocefale şi autonome au devenit membre ale Consiliului.

Prezența ortodoxă a reprezentat şi reprezintă foarte mult pentru mişcarea ecumenică. Biserica Ortodoxă a participat activ la unitatea "*Faith and Order*", mărturisind "*credința Apostolilor*" ; "*Life and Work*" s-a îmbogățit prin conceptele morale şi sociale promovate; a accentuat semnificația şi rolul cultului, şi mai ales al Euharistiei în viața Bisericii; a dat expresie

---

[1] Ibid. Din păcate, această atitudine s-a făcut simțită şi la **Harare**, unde a avut loc cea de a opta Adunare generală a Consiliului (4-13 decembrie 1998), cauza constituind-o retragerea, intenția de a se retrage sau nesemnificativa participare a unor Biserici ortodoxe. După ce s-a explicat - reprezentantul Georgiei având o mişcătoare intervenție în acest sens- că aceste hotărâri s-au luat ca ultimă soluție la presiunea puternicelor grupuri conservatoare, anti-ecumeniste, a căror acțiuni au dus şi ar fi putut duce în continuare la schismă internă, situația a început să fie înțeleasă şi s-a hotărât constituirea unor comisii care să analizeze foarte serios problemele apărute şi să redefinească prezența şi participarea ortodoxă.

[2] W.A.Visser't Hooft, *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*, Geneva, WCC, 1982, p.1, la G. Tsetsis, op. cit., p. 272. Într-o predică rostită în Catedrala Sfântul Petru la 8 noiembrie 1967, cu ocazia vizitei Patriarhului ecumenic Athenagora, W.A.Visser't Hooft afirma: " Biserica din Constantinopol a fost în istoria modernă prima care ne-a reamintit că creştinătatea din toată lumea ar fi neascultătoare față de dorința Domnului şi Mântuitorului său dacă nu s-ar strădui să facă vizibilă în lume unitatea poporului lui Dumnezeu şi a trupului lui Hristos" - la G.Tsetsis, *L'Eglise orthodoxe et le mouvement oecumenique*, în : Le monde religieux, vol.32, 1975, p.152

experienței asceticii şi misticii prezente în viața corpului ecclesial; a avut şi are o contribuție unică la continuarea dezbaterilor despre unitatea văzută. Dar, în acelaşi timp, Ortodoxia însăşi s-a îmbogățit, atât din punct de vedere teologic, cât şi al dragostei creştine şi al solidarității umane. Consiliul a dezvoltat multe programe şi a pus în mişcare resurse în multe părți ale lumii, în domeniile diakoniei, educației teologice şi dialogului între biserici, teologii ortodocşi reuşind astfel să studieze în cele mai bune centre universitare din lume.

Dacă avem în vedere cele de mai sus nu poate decât să ne surprindă faptul că un grup de "ucenici" pretind că Părintele Profesor Dumitru Stăniloae ar fi declarat, cu puțin înainte de trecerea sa din această lume, că ecumenismul ar fi : "pan-erezia timpului nostru". Chiar dacă ar fi adevărată, această afirmație, cu siguranță ruptă din context, este cel puțin prezentată în mod evident tendențios, şi, în nici un caz, nu poate rămâne ca o amprentă pe întreaga operă a celui mai cunoscut teolog român, cu atât mai mult cu cât munca de traducere din opera sa în diferite limbi continuă, iar propagarea unei astfel de declarații ar afecta enorm procesul receptării operei sale de către ne-ortodocşi. Numele său este deja înscris în dipticele "pelerinilor ecumenici" împreună cu alți mari pionieri ai mişcării pentru unitate din secolul nostru. În consecință este foarte necesară examinarea atitudinii sale față de "ceilalți". Tema fiind foarte sensibilă şi de mare actualitate, vom prefera, adesea, parafrazărilor redarea cuvintelor Părintelui.

Într-un studiu intitulat: *Mişcarea ecumenică şi unitatea creştină în stadiul actual* Părintele precizează de la început: ***"Mişcarea ecumenică s-a născut dintr-o neliniște şi nemulțumire a conştiinței creştine contemporane, care se vede confruntată cu două fenomene îngrijorătoare ale creştinătății de azi: a) cu modul nesatisfăcător în care răspunde năzuințelor şi frământărilor umanității moderne şi b) cu dureroasa fărâmițare din sânul său propriu. Ea a luat ființă dintr-un sentiment de vinovăție al formațiunilor creştine pentru cele două neajunsuri amintite şi din voința de a le vindeca. De aceea nu se poate să nu se vadă în apariția şi acțiunea ei lucrarea lui Dumnezeu".***

1. Fundamentele biblice ale Bisericii universale

În precedentul studiu citat Părintele aduce în discuție comentariile făcute de Adunarea de la New-Delhi punctelor cuprinse în declarație, considerate elemente constitutive ale viitoarei unități bisericeşti: a)"Numai în Hristos", b)"În fiecare loc", c) "Sunt botezați în Hristos", d)"Conduşi(aduşi) de Sfântul Duh într-o deplină comuniune", e) "Aceeaşi credință apostolică", f) "Frâng aceeaşi pâine", g) "Uniți în rugăciune", h)"Slujitorul şi membrii recunoscuți de toți", i) "În toate locurile şi timpurile" .

Plecând de aici considerăm că este relevant, pentru scopul prezentării de față, să se structureze materialului conform succesiunii din *Faptele Apostolilor* 2,42. După ce istoriseşte evenimentul întemeierii Bisericii, Sfântul Evanghelist Luca ne spune că primii creştini : "stăruiau în ***învățătura Apostolilor****- te didahe ton Apostolon, doctrina Apostolorum-* şi în ***părtăşie****- te koinonia, communicatione-,* în ***frângerea pâinii****- te klasei ton arton, fractionis panis* - şi în ***rugăciuni****- tais proseuhais, orationibus "* (*F.Ap.*2,42). Dacă este considerată corectă afirmația potrivit căreia orice Biserică locală, ar trebui să se identifice prin constituția sa cu Biserica universală- sau altfel spus că toți cei convertiți ulterior celor trei mii din Ierusalim, s-au alăturat de fapt acestora din urmă, Biserica fiind Trupul lui Hristos care se extinde neîncetat, pentru a-i cuprinde pe toți oamenii şi în mod actual nu doar virtual, ca toți să trăiască plenar comuniunea cu Sfânta Treime—se va deduce faptul că cele patru elemente menționate sunt premisele fundamentale pentru orice concluzie teologică rezultată din dialogurile ecumenice. Mărturisirea comună a ***învățăturii Apostolilor,*** trăirea plenară a vieții de ***comuniune****-koinonia,* ***împărtăşirea*** din acelaşi Potir, ***rugăciuni*** pentru "unirea tuturor" formează o simfonie în care se exprimă identitatea şi integritatea Bisericii.

A. Învățătura Apostolilor - *infinitus progresus in idem*

Sintagma *învățătura Apostolilor* se referă la realitatea istorică, dinamică a credinței creştine, revelate de Mântuitorul, statornicită prin mărturia normativă a Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiții , explicată, transmisă şi proclamată în şi prin Biserică sub asistență Sfântului Duh. De fapt "dialogul viu al Bisericii cu Hristos se poartă în mod principal prin Sfânta Scriptură şi prin Sfânta Tradiție", Sfânta Tradiție fiind "permanentizarea" acestui dialog. Biserica Ortodoxă este cunoscută ca o Biserică a Tradiției, deoarece a păstrat cu fidelitate conținutul kerygmei apostolice şi practica sacramentală apostolică în întregimea lor. După cum se ştie, problemele apar atunci când diverse confesiuni sau grupări creştine îşi arogă, adesea în exclusivitate, exact această fidelitate deplină față de "începuturi", susțin că s-au întors şi sunt în conformitate cu perioada primară a Bisericii, când exista o" unitate în diversitate". Comentând documentul :*"Scripură şi Tradiție"* al comisiei "*Faith and Order*" a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Părintele Stăniloae arată că autorii -teologi protestanți şi anglicani- reduc diversitatea tradițiilor deosebite ale diferitelor Biserici actuale la acea diversitate de tradiții existente chiar în Sfânta Scriptură-*există însă pericolul subminării unității Revelației divine după acceptarea canonului,n.n.*-, de aceea "căutarea unității între diferitele tradiții ale Bisericii va trebui să-şi însuşească unitatea Evangheliei, aşa cum o reflectă pluralitatea diferitelor mărturii biblice". Mai mult, se consideră că : "varietatea de gândire în interiorul Bibliei reflectă diversitatea acțiunilor lui Dumnezeu în diferite situații istorice şi diversitatea răspunsurilor umane la acțiunile lui Dumnezeu", prin urmare "este important ca cercetătorul să nu se ataşeze la o singură cugetare biblică, chiar dacă i se pare centrală. Căci aceasta l-ar conduce la o neînțelegere a acestei varietăți şi a acestei bogății". Părintele Stăniloae vede în această recomandare adreasată nu doar exegeților, ci şi Bisericilor, posibilitatea apropierii ecumenice, deosebirile actuale dintre Biserici datorându-se faptului că au adoptat unilateral unele sau altele dintre afirmațiile Sfintei Scripturi, nesocotindu-le pe celelalte la fel de importante, respectarea acestei recomandări deschizând calea spre *sobornicitate* -considerăm că avem aici o concepție hermeneutică deschisă şi o maximă disponibilitate pentru dialog. Imaginile şi simbolurile folosite în Sfânta Scriptură au dus la bogăția sensurilor. Dacă limbajul acestor imagini şi simboluri e transpus într-unul conceptual "se riscă să li se îngusteze prea mult sensul" şi prin aceasta să le şi "falsifice", se precizează în documentul citat (p.61). Părintele Stăniloae îşi continuă comentariul arătând că orice simbol sau imagine spune mai mult decât se poate exprima prin concepte, având ceva indefinit, "de aceea, trebuie folosite alte imagini sau o pluralitate de cuvinte prin care să se exprime cu aproximație , sau să se sugereze bogatul lui conținut imposibil de definit exact . Pentru că imaginea sau simbolul, fiind un termen luat din ordinea materială, exprimă ceva din ordinea spirituală, sau şi din ordinea spirituală, imposibil de definit exact. Recunoscând acest principiu ermineutic, numeroasele grupuri de teologi protestanți şi anglicani, care au pregătit documentul, şi însăşi Comisia "Credință şi Constituție" proclamă insuficiența interpretării pur literale, lăudată mult timp în Occident ca singura exegeză "ştiințifică" şi recunosc valoarea vechii interpretări patristice spirituale, disprețuită până de curând de exegeza "ştiințifică" pur literală". Un alt principiu ermineutic recunoscut de documentul în discuție ar fi :"nici o parte nu-şi descoperă sensul ei decât pe fundalul ansamblului iar relația unui pasaj cu ansamblul textului revelează semnificații noi care nu ies la iveală dacă pasajul este privit izolat" (p.62).

Adoptarea unor sensuri unilaterale s-a manifestat de la început în creştinism. Erezia este de fapt alegerea oarecum arbitrară a unui aspect din unitatea complexă sau dialectică a două sau mai multe aspecte şi negarea celorlalte, sărăcindu-se astfel realitățile teologice bogate şi complexe. Dar în timp ce în Răsărit, cu excepția ereziilor hristologice, toate celelalte s-au resorbit până la urmă în Biserică, atât datorită ajutorului dat de Imperiu bizantin, cât mai ales faptului că "Biserica nu s-a plasat pe o altă poziție unilaterală şi contradictorie față de poziția unilaterală a unei erezii sau a alteia, ci s-a menținut pe o poziție de largă îmbrățişare a tuturor aspectelor credinței", în Apus, dacă Roma a ales pentru legitimarea autorității sale textele scripturistice care păreau să cuprindă ideea unui primat al Sf.Ap.Petru, reformatorii le-au ales, pentru legitimarea respingerii oricărei structuri în Biserică, pe acelea care vorbesc despre preoția generală, viața comunității primare, varietatea slujirilor, nesocotindu-le pe cele care vorbesc despre preoția slujitoare, Sfintele Taine şi celelalte aspecte controversate ulterior. "Protestului anticatolic dintr-o parte îi răspundea antireforma din cealaltă. S-a pierdut astfel orientarea după "complexitatea suplă, echilibrată a realității exprimată de

Evanghelie, şi a unei vieţi bogate şi autentice", dominând "un spirit de alternative dure, tranşante, obişnuit cu simplificările unui raţionalism simplist, inferior".

În continuare Părintele Stăniloae găseşte de cuviinţă să prezinte spiritul Ortodoxiei care nu s-ar caracteriza prin tendinţa spre confruntare[3], ci dimpotrivă, spre îmbrăţişarea învăţăturii în integralitatea sa, de aceea "în setea după învăţătura şi viaţa creştină complexă" creştinii occidentali se întâlnesc cu Ortodoxia, mulţi considerând că "unitatea creştinismului nu se poate realiza în afara Ortodoxiei, că nu se poate realiza decât sub semnul Ortodoxiei, sub semnul revenirii la plenitudinea iniţială". Din cauza acestei afirmaţii autorul nu poate fi acuzat de exclusivism sau de idealizarea realităţii, deoarece imediat se pronunţă critic în legătură cu modul actualizării valenţelor Ortodoxiei pe planul spiritualităţii şi al eficienţei în viaţa credincioşilor, pledând pentru îmbogăţirea *sobornicităţii* ortodoxe şi cu valorile pe care le-au actualizat mai mult creştinii occidentali.Găseşte chiar scuzabilă accentuarea unităţii în catolicism, întrucât în Răsărit nu s-ar mai fi trăit cu toată intensitatea unitatea creştină sub forma superioară a comunităţii universale între Bisericile locale.Însă, pe de altă parte, afirmarea juridic-centralistă a unităţii creştinismului, i-a determinat pe ortodocşi să accentueze independenţa Bisericii lor locale decât formele de menţinere a unităţii lor-ajungându-se la situaţii penibile cum este cea a calendarului(n.n.), iar după apariţia protestantismului "a preluat în practică de la catolicism un fel de anti-reformă, accentuând Tradiţia în dauna Sfintei Scripturi şi importanţa actelor obiective ale Tainelor şi a ierarhiei în dauna trăirii personale şi în comuniunea legăturii cu Dumnezeu".Această analiză lucidă trebuie să constituie un îndemn pentru ortodocşi să fie într-adevăr dreptmăritori şi drept-făptuitori-Ortodoxia înseamnă implicit *ortopraxie*, iar pentru ceilalţi să-şi reanalizeze aspectele credinţei care nu mai sunt în concordanţă cu perioada primară. ***Totodată transpare deschiderea spre dialog, refuzul de a emite judecăţi apriorice, dorinţa de a valoriza tendinţele de apropiere de învăţătura autentică a Bisericii.***

În acest sens considerăm că este important să se analizeze, un studiu publicat când Părintele împlinea venerabila vârstă de optzeci de ani.De la început se arată că în pofida faptului că manualele de Dogmatică ortodoxă prezintă justificarea luterană ca un act prin care omul este asigurat că păcatele lui sunt iertate, fără a fi şterse (simul justus et peccator), sau fără a se produce vreo schimbare în fiinţa lui (actus forensis), din studiile teologilor protestanţi din epoca mai recentă şi chiar din textele din opera lui Luther pe care se bazează, se poate constata că "justificarea este înţeleasă de Luther adeseori ca un act care produce o viaţă nouă în fiinţa omului". Este citat teologul Peter Stuhmacher care susţine că : "Justitia Dei înseamnă pentru Luther actul creator-eficient al graţiei lui Dumnezeu care justifică, şi nu o însuşire a lui Dumnezeu". Viaţa nouă, despre care vorbeşte Luther, este,după teologul citat, rezultatul sintezei între cele două concepţii despre dreptatea lui Dumnezeu relativă la om :"dreptatea ca un atribut al lui Dumnzeu , care se manifestă faţă de om conform comportării omului, şi dreptatea care iartă pe om şi produce în el o viaţă nouă prin mila Lui sau prin graţie". Chiar dacă teologii luterani nu ajung întotdeauna la concluzia, la care a ajuns uneori Luther,că dreptatea lui Dumnezeu îl poate face pe om după chipul Lui , dându-i posibilitatea colaborării cu El pentru a înainta în asemănarea cu El, spunând că numai Dumnezeu este activ în noua viaţă a omului, "Luther ţine cu putere să considere justificarea ca un act creator şi prin aceasta e înlăturată orice posibilitate de a concepe credinţa şi prin aceasta justificarea şi ca o operă a omului", de aceea "este o bucurie pentru noi să constatăm în această afirmaţie că chiar credinţa este considerată implicit ca o putere produsă în om de Dumnezeu şi nu ca ceva care nu aduce nici o schimbare în viaţa omului ".Iar dacă omul devine subiect al acestei noi puteri, însemnă că participă, colaborează. Karl Barth însuşi recunoaşte acest fapt, întrucât nu afirmă că omul nu are nici o responsabilitate în opera mântuirii sale: "În explicarea justificării "numai prin credinţă", noi am admis că trebuie spus clar şi aceasta : că noi în credinţă avem de-a face şi cu o *imitaţie a lui Hristos.* Că credinţa ca atitudine umană, cum rezultă din întrebuinţarea dublă a cuvântului *pistis,* este o imitaţie a lui Dumnezeu, o analogie cu lucrarea şi cu comportarea lui Dumnezeu, noi am

[3] În acest sens P.S.Kallistos Ware scrie: "Iată un scriitor ortodox care tratează Occidentul contemporan, fie creştin, fie cel necredincios, fără agresivitate şi fără frică. Chiar dacă critica sa referitoare la Romano-catolicism, la prozelitism, sau la teologia radicală poate să apără uneori antagonică şi schematică, dincolo de această structură e o intenţie pozitivă", în prefaţa la : Dumitru Stăniloae, *The Experience of God,* translated and edited by Ioan Ioniţă and Robert Barringer, Holy Cross Orthodox Press, 1989,p.XXIV

menţionat adesea . Ea este o *încredere* a omului, care dă răspunsul corespunzător şi potrivit fidelităţii lui Dumnezeu care se revelează ca eficientă în judecata Lui. Dar ea este în special şi în concret şi o imitaţie a lui Hristos, o asemănare cu activitatea şi cu comportarea lui Hristos". Părintele Stăniloae citează apoi din opera ascetului din Gaza secolului al VI-lea,Varsanufie, şi spune , în mod surprinzător , că : "în acest pasaj, sensul imitării coincide în chip uimitor cu ceea ce zice Barth" chiar dacă Varsanufie este mai explicit şi mai concret . Şi prezentarea paralelă continuă cu Moltmann şi Varsanufie. Dacă Moltmann declară că după Luther "drumul spre Dumnezeu este umilinţa",Varsanufie zice: "Dumnezeu a ales întotdeauna pe cei smeriţi (*ICor*.1,27). Să ai smerenie şi Dumnezeu îţi va veni în ajutor", "deci se poate spune că Părinţii răsăriteni, ca şi Luther au înţeles că smerenia nu înseamnă că noi nu avem nici un rol în mântuirea noastră, ci ea este conştiinţa că dacă putem face vreun bine, aceasta ne vine din puterea pe care ne-o dă Dumnezeu…". Mai mult, un alt teolog luteran, E.Jungel, consideră necerare pentru menţinerea legăturii cu Hristos prin justificare, nu numai iubirea, ci şi faptele bune. După aceaste fapte va fi omul justificat, acestea nemaifiind în Hristos fapte ale Legii, deci ale fricii, ci ale libertăţii şi ale bucuriei, deci au un caracter cu mult mai interior. Se revine apoi la Jurgen Moltmann, care vorbeşte de un adevărat dialog între Dumnezeu şi om, omul fiind înălţat de Dumnezeu la demnitatea unui partener în acest dialog."Cuvântului (lui Dumnezeu) îi corespunde răspunsul (omului), făgăduinţei, speranţa, Evangheliei, credinţa şi graţiei divine, mulţumirea omului"; "Prin Scriptură vorbeşte nu numai Dumnezeu oamenilor, ci vorbesc şi oamenii lui Dumnezeu".

Dar "îmbinarea dintre darul lui Dumnezeu şi folosirea lui activă de către noi este exprimată şi în toate rugăciunile şi cântările cultului divin luteran ", exemplificându-se prin câteva citate din care s-ar putea desprinde următoarele: -posibilitatea şi necesitatea pocăinţei

-chiar dacă e activat cu ajutorul lui Dumnezeu, acest ajutor nu anulează lucrarea omului; -omul justificat nu rămâne încărcat de păcate,Dumnezeu neputând să i le ierte, cum se spune în "Dogmaticile noastre de şcoală", dimpotrivă el cere să i se ierte toate păcatele săvârşite, pe care ar fi putut să nu le săvârşească; -necesitatea manifestării credinţei prin fapte bune, "un om se cunoaşte din fapte" - *"an Werken wird erkannt ein Mann";* --folosirea expresiei "acoperă păcatele noastre"nu poate însemna că ar putea rămâne neatinse, dimpotrivă se exprimă credinţa că Hristos le ia şi le poartă El Însuşi; -viaţa nouă dobândită de omul justificat , manifestată prin fapte bune, nu poate fi înţeleasă, având ca subiect numai pe Dumnezeu , omul rămânând doar un simplu spectator, deoarece aceasta ar însemna să se admită "un dualism ireconciliabil în interiorul omului şi în raporturile lui cu alţii ", şi prin urmare crredinciosul nu I-ar mai cere lui Dumnezeu să-l scape de deznădejde, să-l umple de bucurie, de iubire faţă de alţii, să-l vindece de ceea ce e necuvenit în pornirile lui şi să-i întărească puterile.

Cu toate acestea este criticată tendinţa de a acorda o importanţă uneori exclusivă cuvântului, care provine dintr-un fel de dispreţ al trupului, considerându-se cuvântul ca o manifestare directă şi exclusivă a spiritului. Se pierde astfel şi legătura indisolobilă dintre cuvânt şi Taină, aşa cum o reliefează Sf.Ev.Luca : *"... ei, auzind acestea, au fost pătrunşi la inimă şi au zis către Petru şi ceilalţi apostoli :Bărbaţi fraţi, ce să facem? Iar Petru le-a zis :Pocăiţi-vă, şi să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, şi veţi primi darul Sfântului Duh* (F.Ap.2,37,38)- Mărturisire, Botez, Mirungere. În acest sens A.Schmemann remarca: "Prin Taină, noi devenim părtaşi Aceluia Care vine şi rămâne cu noi în Cuvânt : destinaţia Bisericii constă în a binevesti pe Acela. Cuvântul consideră Taina ca fiind împlinirea sa, căci în Taină Hristos Cuvântul devine viaţa noastră.Cuvântul adună Biserica pentrz a se întrupa în ea. Prin ruperea Cuvântului de Taină, Taina este ameninţată să fie înţeleasă ca magie, iar Cuvântul fără Taină este ameninţat să fie redus la doctrină." De fapt "fiecare sacrament este un mijloc corporal prin care Hristos ne Transmite printr-un gest o putere provenită din trupul Său înviat."

Părintele Stăniloae nu a ignorat nici tendinţele de apropiere de învăţătura ortodoxă manifestată de unii telogi romano-catolici. Într-o conferinţă[4] remarca cu satisfacţie pasul pozitiv din referatul teologului J.M.Garrigues prin care se ajunsese la a se considera acceptabilă pentru Biserica

[4] *Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl şi relaţia lui cu Fiul, ca temei al îndumnezeirii şi înfierii noastre,* conferinţă ţinută la a doua reuniune ecumenică de la Klingenthal, în 26.V.1979, pe tema "Filioque", Ortodoxia,nr.3-4,1979,p.583-592

romano-catolică formula lui Bolotov potrivit căreia :"Duhul Sfânt purcede de la unicul Tată întrucât El naşte pe unicul Fiu". Garriguez modifică formularea : "Duhul care *din* Tatăl şi *din* Fiul purcede" - *qui ex Patre Filioque procedit* propunând : "Duhul care purcede *din* Tatăl şi *de la* Fiul" - *qui ex Patre et a Filio procedit.* Se afirmă astfel o distincţie între Tatăl şi Fiul în actul purcederii Sfântului Duh, în timp ce învăţătura despre "*Filioque*" duce la confundarea Tatălui şi a Fiului în substanţa comună, după interpretarea provenită de la Anselm de Canterbury şi Toma d'Aquino, conform căreia Duhul purcede de la Tatăl şi de la Fiul ca dintr-un principiu- *tamquam ex uno principio*. Totodată foloseşte pentru relaţia Fiului numai cu Tatăl cuvântul *originare*, iar pentru relaţia Duhului cu Tatăl prin Fiul, pe cel de *purcedere*, ca echivalenţi ai termenilor greceşti *ekporeuetai* şi *proeisi,* folosiţi de Părinţi: "Derivându-şi originea de la Unicul Tată care naşte pe Unicul Fiu, Duhul purcede de la Tatăl ca origine prin Fiul Său" - *ek monou tou Patros, ton Monoghene ghennontos ekporeuomenon, ek autou kai apo tou Yiou proeisi ; ex unico Patre generante Unicum Filium, ortus ex Patre et a Filio procedit*." Această formulă explicitează pasul pozitiv real pe care Părintele Garrigues îl face spre întâlnirea cu învăţătura din Răsărit. Dar socotim că ar fi bine să nu se mai folosească pentru relaţia Duhului cu Fiul cuvântul "purcede" care poate da naştere la ideea confundării acestei relaţii cu cea a purcederii Duhului din Tatăl. Ci să se folosească pentru relaţia cu Tatăl cuvântul "purcedere", iar pentru relaţia cu Fiul, cuvântul "ieşire", însoţit de alţi termeni ca "strălucire", "arătare", cum au fost folosiţi de unii Părinţi din Răsărit".

Aceeaşi încercare de valorizare o întâlnim şi în legătură cu învăţătura despre energiile dumnezeieşti necreate. Dacă Sf.Grigorie Palama a fost una din cele mai hulite figuri răsăritene din partea istoricilor catolici, mai recent-arată Părintele Stăniloae-"mai ales după afirmarea puternică a doctrinei energiilor necreate de către Vladimir Lossky, în *"Essai sur la Theologie mystique de l'Eglise orientale*"şi a studiului lui J.Meyendorff - *"A study of Gregory Palamas", - este cunoscută şi foarte valoroasa contribuţie a Părintelui Stăniloae însuşi* (n.n) - nu numai teologii ortodocşi au valorificat pe multe planuri doctrina energiilor necreate, ci chiar şi printre teologii catolici se observă o atitudine mai pozitivă faţă de această doctrină. Revista "Istina" în editorialul citat zice : "Pentru anumiţi teologi catolici palamismul oferă chiar azi principiul de bază al unei teologii nescolastice,atât de căutate".O astfel de atitudine care găseşte simpatii printre teologii catolici cei mai cunoscuţi a fost remarcabil sintetizată de părintele Halleaux în articolul "Palamisme et scolastique" , care acceptă ca punct de plecare indiscutabil şi de autoritate teza lui Meyendorff, sau: "Teza după care doctrina patristică a îndumnezeirii creştinului implică distincţia palamită între esenţa şi energiile divine se impune din ce în ce mai mult ca o evidenţă" (p.259).

Scriind despre *Apropierea doctrinară a Bisericilor prin deschiderea lor spre lume,* Părintele Stăniloae remarca : " Catolicismul a început să nu mai considere natura umană închisă în graniţele strâmte şi de nemişcat, ci ca o natură mobilă, capabilă de devoltare, de desăvârşire indefinită, de realizare a unor relaţii interumane tot mai înalte. În legătură cu aceasta a început să vadă şi natura cosmică pe de o parte într-un proces de evoluţie, pe de alta înzestrată cu elasticitate şi posibilitate indefinită de modelare şi combinare. Drept urmare, ideea de Dumnezeu a încetat şi ea să mai fie o idee statică. Prin aceasta antropologia catolică se apropie de cea ortodoxă, iar ideea catolică despre Dumnezeu de cea palamită despre energiile divine".

De asemenea, subliniază faptul că "un teolog catolic, Georg Koepgen, a pus cel mai bine în relief baza trinitară a spiritualităţii creştine, iar odată cu aceasta, şi faptul că această spiritualitate a fost păstrată cel mai bine în Biserica răsăriteană, pentru că aceasta singură a păstrat în modul cel mai nealterat învăţătura biblică despre Sfânta Treime şi locul central al acesteia în evlavia creştină". Conciliul II Vatican, eveniment istoric pentru Biserica romano-catolică, cu implicaţii majore în viaţa creştină l-a preocupat mult pe Părintele Stăniloae, chiar dacă nu a putut participa, şi nici măcar semna studiile respective cu numele său, ci folosind pseudonimul Pr. Barbu Gr. Ionescu.

Poate este superfluu să amintim satisfacţia cu care Părintele a scris despre: *Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă şi Vechile Biserici Orientale.* În studiul citat afirmă de la început : "despărţirea Vechilor Biserici Orientale de Biserica Universală în secolul al V-lea d.Hr., a avut cauza într-o neînţelegere terminologică referitoare la doctrina despre persoana lui Iisus Hristos şi în tensiunile de ordin naţional, politic şi social dintre Imperiul bizantin şi populaţiile de la răsăritul lui. Pe de o parte, acest eveniment dureros trebuie regretat pentru toate urmările nefericite pe care le-a avut pentru creştinismul răsăritean în ansamblul lui. Dar, pe de altă parte, trebuie să

semnalăm cu mulţumire că despărţirea nu s-a adâncit mai departe, ci a rămas până azi o despărţire de suprafaţă, o neînţelegere pe chestiuni de termeni nu o despărţire în credinţă."Biserica ortodoxă Română, scrie în continuare Părintele Stăniloae, a recunoscut ortodoxia armenilor. Sinodul de la Bucureşti califica, la 15 mai 1891, acuzaţiile de monofizitism aduse armenilor de Eutimie Zigabenul în secolul al XII-lea ca invenţii izvorâte din ură. Sunt amintiţi şi teologii români: Dimitrie Dan, I.Rămureanu, N Chiţescu, Liviu Stan, care din diverse perspective au apărat ortodoxia Bisericilor Vechi Orientale, în pofida unor diferenţe aproape neglijabile. Mai mult Biserica noastră a avut relaţii prieteneşti cu Biserica Armeană, mulţi armeni vieţuind de secole în România.

Este evocată apoi consfătuirea de la Aarhus (Danemarca- august 1964) unde într-o formă "mai argumentată şi într-un consens mai larg" s-a manifestat convingerea că principala divergenţă dogmatică, cea hristologică, rezidă de fapt într-o chestiune de terminologie. În referatul său J.Mayendorff afirma: "Noi toţi credem că o unire [între ortodocşi şi necalcedonieni] este posibilă, întrucât suntem de acord că atât în trecutul îndepărtat cât şi în cel apropiat deosebirea între noi a constat mai mult în terminologie decât în teologia însăşi." Opinia a fost împărtăşită şi de I.Karmiris şi I.Romanides. Din păcate la aceeaşi consfătuire s-a exprimat din partea unor teologi necalcedonieni opinia că Biserica Ortodoxă ar fi nestoriană!

Speranţele exprimate de Părintele Stăniloae cu privire la posibilitatea apropierii doctrinare fapt ce ar face posibilă *intercomuniunea,* neexistânt probleme privind *koinonia* între membrii celor două biserici, au fost îndreptăţite, deoarece dialogul a continuat fructuos. De exemplu Comisia mixtă de dialog teologic între Bisericile Ortodoxe şi cele Orientale (reunită la Mănăstirea Amba Bishoi, Egipt, iunie 1989 şi apoi la Centrul ortodox de la Chambesy, Elveţia, în septembrie 1990) a adoptat o declaraţie comună referitoare la hristologia ortodoxă. Astfel, ambele familii de Biserici mărturisesc:

- O *ousia* în trei *hypostases* sau trei *prosopon*

- Logosul, consubstanţial cu Tatăl după dumnezeire, S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria- *Theotokos*, şi a devenit om, consubstanţial cu noi după umanitate, afară de păcat. Adevărat om şi adevărat Dumnezeu, perfect în divinitate şi perfect în omenitate. Deoarece Cel care S-a născut din Maria e în acelaşi timp deplin Dumnezeu şi deplin om, pe Maria o numim *Theotokos.*

- O persoană compusă- *synthetos* a lui Hristos, nu înseamnă că s-au unit o persoană umană şi una divină, ci că persoana- *hypostasis*, persoana a două a Treimii, a asumat firea umană creată, şi a unit-o cu firea divină necreată, ca să constituie o fiinţă divino-umană, naturile fiind deosebite una de alta, inseparabile şi fără confuzie, cunoscute astfel numai prin contemplaţie- *theoria* : Persoană compusă înseamnă unitate compusă.

- Hypostasul Logosului existent înainte de întrupare nu e compus. Persoana- *prosopon* unică teandrică este ipostasul etern care a asumat natura umană. *Physis* şi *hypostasis* nu trebuie să fie confundate şi folosite una pentru cealaltă. *Hypostasis* înseamnă fie persoană fără natură, fie persoană cu natură, deoarece o ipostază fără natură nu există.

- A doua persoană fiind Dumnezeu S-a făcut om. Misterul unirii ipostatice (personale) constă în unirea divinului, cu toate proprietăţile şi funcţiile divine necreate, cu natura umană creată cu toate proprietăţile şi funcţiile acesteia, inclusiv voinţa şi energia naturală. Logosul întrupat este deci subiectul voinţei şi acţiunii lui Iisus Hristos.

- Nu separăm nici nu împărţim natura umană în Hristos de natura Sa divină (nestorienii), nici nu credem că natura umană a fost absorbită de cea divină şi a încetat să existe (eutihienii).

- Unirea ipostatică operează fără confuzie- *asyngchytos*, fără schimbare- *atreptos* , fără separare- *achoristos*, fără împărţire- *achiairetos.* Cei care vorbesc de cele două naturi în Hristos nu neagă unirea lor indivizibilă. Cei care vorbesc de o natură divino-umană unită în Hristos nu neagă prezenţa divinului şi umanului în Hristos, fără schimbare şi fără confuzie. Comisia mixtă s-a întâlnit din nou la Chambesy, noiembrie 1993, pentru a recomanda o procedură de restaurare a comuniunii depline între Bisericile respective.

L-au preocupat mult şi relaţiile Bisericii Ortodoxe cu cea Anglicană. Tratativele dintre delegaţia Bisericii Ortodoxe Române şi delegaţia Bisericii Anglicane din 1935 au avut loc în vederea recunoaşterii şi din partea Bisericii noastre a hirotoniilor anglicane. Această recunoaştere se obţinuse din partea Patriarhiei de Constantinopol încă din 1922, iar după un an şi din partea Patriarhiei Ierusalimului şi Bisericii din Cipru. Biserica noastră a arătat de la început o anumită

prudență, cerând, în anul 1925, "ca Biserica anglicană să-şi precizeze ea însăşi doctrina despre Sfintele Taine şi în special despre cea a hirotoniei : o consideră ea Taină sau nu ?". Reticența manifestată, care a ajuns să fie numită "***teza română*** ", a fost îndreptățită, nu numai dacă avem în vedere situația actuală din Biserica anglicană, dar era vorba despre preeminența *doctrinei*. Nu putea fi recunoscută ca validă o Taină, fără a cunoaşte *învățătura* despre ea . Consecventă acestui principiu, delegația română prezentă la Conferința episcopatului anglican de la Lambeth - unde se dorea oferirea unui răspuns la întrebarea ortodocşilor români, pentru a se obține recunoaşterea hirotoniilor din partea tuturor Bisericilor Ortodoxe, şi chiar o comuniune sacramentală- a insistat ca anglicanii să dea răspunsuri mai aprofundate privitor la doctrină, poziție însuşită de întreaga delegație ortodoxă, în frunte cu patriarhul Macarie al Alexandriei.

Recunoaşterea hirotoniilor era una limitată, deoarece nu ar fi însemnat în nici un caz *intercomuniunea*, decât în cazul ajungeri la deplina unitate de credință, pentru care- observa Părintele Stăniloae- *va fi necesară şi o evoluție fericită în sânul Bisericii anglicane, în sensul unificării în acest spirit a tuturor curentelor ce se mai manifestă încă în ea, dintre care unele sunt foarte apropiate de Reformă.* Din păcate această evoluție n-a avut loc, dimpotrivă, în noiembrie 1992 forurile deliberative au admis hirotonirea femeilor, fapt ce a dus la stagnarea dialogului, chiar dacă foarte bunele relații anterioare se repercutează pozitiv, (prin burse- este cunoscută bursa "Michael Ramsey", în memoria unuia dintre cei mai mari susținători ai bunelor relații cu ortodocşii- schimburi de studenți, şi altele) . Tratativele de la Bucureşti şi rezultatele obținute au constituit un pas important spre apropierea celor două Biserici şi au descoperit vocația ecumenică a Bisericii noastre reprezentate de teologi cu largă deschidere, dar şi cu maximă circumspecție față de tot ce înseamnă tendință de relativizare a doctrinei şi implicit a succesiunii din *Faptele Apostolilor* 2,42.

A. Biserica deplină: Chiar dacă nu poate fi de acord cu mitropolitul Platon, care considera că toate confesiunile sunt despărțăminte egale ale aceleiaşi unice Biserici, Părintele Stăniloae spune totuşi că "s-au format într-o anumită legătură cu Biserica deplină şi există într-o anumită legătură cu ea, dar nu se împărtăşesc de lumina şi de puterea deplină a soarelui Hristos. Într-un fel deci Biserica cuprinde toate confesiunile despărțite de ea, întrucât ele nu s-au putut despărți deplin de Tradiția prezentă în ea. În altfel, Biserica în sensul deplin al cuvântului este numai cea ortodoxă. Într-un fel creația întreagă se află obiectiv încadrată în razele aceluiaşi Logos preincarnațional, deci în faza Bisericii dinainte de Hristos, chemată să devină Biserica lui Hristos. Obiectiv şi subiectiv întreaga omenire de diferite credințe cunoaşte într-o oarecare măsură pe Logosul preincarnațional. O anumită biserică subzistă şi azi în afară de creştinism, întrucât există încă legături ontologice ale forțelor umane între ele şi cu Logosul dumnezeiesc", de fapt "Duhul Sfânt nu e absent din nici o făptură şi mai ales din cele ce s-au învrednicit de rațiune. El o susține în existență pe fiecare… .Căci se întâmplă să aflăm şi dintre barbari şi nomazi mulți care duc o viață de fapte bune şi resping legile sălbatice care stăpâneau odată în ei. Astfel se poate spune în chip general că în toți este Duhul Sfânt"(Sf.Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie,*15). "Cu atât mai mult există această biserică în celelalte formațiuni creştine, dată fiind legătura lor prin credință cu Hristos, Logosul întrupat, şi dat fiind că au în parte o credință comună în Hristos cu Biserica ortodoxă, ***Biserica deplină"***.

Cu toate că celelalte confesiuni creştine sunt numite "biserici nedepline", unele mai aproape de deplinătate, altele mai îndepărtate, este folosit totuşi termenul "biserică", datorită credinței lor în parte comune, cu Biserica deplină. Mai mult punând întrebarea dacă în situația de nedeplinătate bisericească, celelalte confesiuni pot oferi posibilitatea mântuirii, Părintele răspunde : "În diferite confesiuni creştine sunt mulți credincioşi a căror viață creştină nu s-a redus la formulele doctrinare oficiale ale confesiunilor lor. Tradiția veche creştină a fost mai tare decât inovațiile de doctrină aduse de întemeietorii lor şi susținute în mod oficial până azi de acele formațiuni şi de teologii lor. În catolicism de exemplu se practică până azi Tainele însoțite de convingerea credincioşilor că prin ele se unesc intim şi nemijlocit cu Hristos, deci că Hristos este lucrător în sânul Bisericii, deşi teoria teologică a dat lui Hristos un locțiitor şi concepe mântuirea adusă de Hristos ca înfăptuită prin simpla satisfacție dată de El lui Dumnezeu, pe Golgota, sau declară că harul primit în Taine este o grație creată, nu o lucrare izvorâtoare din dumnezeirea necreată a lui Hristos şi ca prelungire a ei în ființa credincioşilor". Totuşi, deşi : "credincioşii diferitelor confesiuni creştine s-au pomenit fără voia lor în cadrul acelor denominațiuni cu credințe despre un

Hristos care nu e prezent cu toată eficienţa Lui mântuitoare în sânul lor, participarea lor nedeplină la Hristos, şi aceasta în mare măsură fără vina lor, poate avea ca urmare o participare nedeplină la El şi în viaţa viitoare, conform cuvântului Mîntuitorului :"În casa Tatălui Meu multe locaşuri sunt…". Vina esenţială o au ereziarhii, care nu au aprofundat credinţa moştenită, ci fiind dominaţi de patima trufiei au contribuit la lucrarea demonică de sfâşiere a creştinismului.

În concluzie am putea spune că se face distincţia clară între cei născuţi în familii aparţinând diferitelor denominaţiuni, şi ereziarhii şi credincioşii de rând care au părăsit Biserica deplină din diferite interese, sau poate din ignoranţă, care este însă un mare păcat, şi se apreciază că Mişcarea ecumenică, în încercarea sa de restabilire a unităţii Bisericii, "trebuie să tindă spre cea mai intimă prezenţă a lui Hristos întreg în sânul credincioşilor. Dar gradul celei mai intime prezenţe lucrătoare a lui Hristos în sânul ei, îl mărturiseşte şi îl experiază Biserica ortodoxă, care a păstrat tradiţia de viaţă a Bisericii primare".

B. Koinonia- caracteristica primordială a Bisericii: Într-un amplu şi interesant studiu despre *koinonia* intitulat : *Growing together towards a full koinonia,* semnat de arhiepiscopul Aram Keshishian se arată de la început că aceasta aparţine fiinţei Bisericii, Biserica fiind *sancta communio*. Termenul *koinonia* provine din limba greacă , *koinos* însemnând "comun", iar *koinoo* "a pune împreună. *Koinonia* se referă la acţiunea de a avea ceva în comun, a împărtăşi, a participa la o realitate comună, a activa împreună. Echivalentul latin este *communio*.

Avându-şi rădăcinile în Vechiul Testament -legământul dintre Dumnezeu şi poporul său era expresia angajamentului reciproc (*Ieremia* 24,7), în Noul Testament *koinonia* este fundamentală pentru înţelegerea realităţii Bisericii atingând diferite concepte de bază cum ar fi : viaţa împreună (*F.Ap*.2,44,47), a fi într-o inimă şi într-un cuget (4,32), a avea toate în comun (2,44)… . *Koinonia* se referă la "trupul lui Hristos"(*ICor*.12),"a fi în" şi "a rămâne în" Hristos (*In*.14,20,23; I *In*. 3,19-24). Alte imagini ale Bisericii ca : "poporul lui Dumnezeu", "templu"al Sfântului Duh şi "mireasă" sunt expresii variate ale *koinoniei* . Astfel *koinonia* înseamnă atât participarea poporului lui Dumnezeu la viaţa Sfintei Treimi, cât şi comuniunea din cadrul poporului care constituie *koinonia.* În continuare sunt evidenţiate mai multe trăsături caracteristice ale *koinoniei* pe care le redăm rezumativ :

-*koinonia* nu este doar o realitate hristologică sau pnevmatologică, ci viaţa de comuniune a Sfintei Treimi este prototipul şi sursa sa. De fapt Biserica este icoana *koinoniei* intratrinitare.

-*koinonia* nu este o realizare omenească, este un dar al Sfântului Duh. Este"*împărtăşirea Sfântului Duh*"(IICor.13,13). *Koinonia* cu Hristos este *koinonia* în Duhul Sfânt. *Koinonia* este o realitate dată în Hristos o dată pentru totdeauna, o realitate trăită în trupul lui Hristos.

-Botezul este temeiul *koinoniei* şi sursa unităţii sale. Prin Botez, oamenii sunt încorporaţi *koinoniei* Sfintei Treimi (Rom.6,4-11). Botezul este unire *"cu Hristos"*(Rom.6,8), încorporare *"în Hristos"*(Gal.3,27) şi existenţă "*în Hristos"* (IPt.5,14). Prin Botez creştinii sunt uniţi cu Hristos, unul cu altul şi cu Biserica din toate timpurile şi locurile. Botezul are o semnificaţie ecclesiologică deoarece crează şi susţine *koinonia*.

-*koinonia* este stabilită prin Botez şi susţinută de Euharistie. Euharistia este suprema manifestare a *koinoniei.* Prin Euharistie Biserica devine *koinonia.*

-ca şi concept *koinonia* ţine împreună dimensiunea verticală, sursa dumnezeiască, cu cea orizontală, adunarea văzută a poporului lui Dumnezeu.

-*koinonia* nu este niciodată parţială sau incompletă, ci îmbrăţişează plenitudinea Bisericii, în toate aspectele, dimensiunile şi manifestările sale. Implică integralitate, plinătate şi *sobornicitate.* O Biserică locală nu este o parte a *koinoniei* , este manifestarea sa deplină într-un loc anume. În ea este prezentă Biserica cea una, sfântă, sobornicească şi apostolească. Catolicitatea *koinoniei* nu se referă doar la extensiunea sa geografică, ci şi la diversitatea bisericilor locale şi la participarea lor la unica *koinonia.*

-*koinonia* înseamnă integritate şi fidelitate faţă de o *tradiţie ecumenică* ce aparţine tuturor într-o diversitate de expresie;

-*koinonia* este o realitate concretă. Biserica este o *koinonia* în fiecare şi în toate locurile şi timpurile. Se manifestă atât local cât şi universal. Biserica este o *koinonia* conciliară de biserici locale, fără un centru geografic sau administrativ.

-chiar dacă este o realitate prezentă aici şi acum, *koinonia* are şi o dimensiune eshatologică, doar în *eshaton* se va realiza plenar (ICor.9,23;I In. 3,2). Prin urmare, *koinonia* este o realitate care se dezvoltă mereu.

Teologia contemporană se referă la *koinonia* atunci când foloseşte expresia"ecclesiologia comuniunii", aceasta devenind o temă centrală şi o abordare aproape ireversibilă pentru orice ecclesiologie. A fost un corectiv la Vatican II pentru o înţelegere "piramidală" a Bisericii, şi este o perspectivă ecumenică de bază în dialogurile bilaterale. După diferite stadii cum ar fi : "chemarea la unitate"- "*call to unity*", "căutând unitatea"- "*seeking unity*", "modele ale unităţii"- "*models of unity*", "natura unităţii"- "*nature of unity*", "făcând paşi spre unitate"- "*taking steps towards unity*", la Canberra s-a declarat : "Unitatea Bisericii la care suntem chemaţi este o *koinonia*", afirmaţie dezvoltată astfel :"*Koinonia* este dată şi exprimată în mărturisirea comună a credinţei apostolice; într-o viaţă sacramentală comună inaugurată printr-***un*** Botez şi celebrată împreună printr-***o*** comuniune euharistică; în viaţa comunitară în care credincioşii şi slujitorii se recunosc reciproc şi sunt împăcaţi; şi într-o misiune comună mărturusind Evanghelia harului lui Dumnezeu pentru tot poporul şi slujind întreaga creaţie."- se poate observa că s-a schimbat parţial succesiunea din *Faptele Apostolilor* 2,42.

În continuarea studiului în discuţie autorul tratează despre : *koinonia* credinţei *koinonia* euharistică şi *koinonia* conciliară, o biserică locală menţinându-şi ecclesialitatea şi catolicitatea - *sobornicitatea*, în relaţie conciliară cu celelalte biserici locale. *Communio ecclesiarum* exprimă natura reală a Bisericii. De fapt Biserica universală nu este o organizaţie mondială, ci o *koinonia* de biserici locale unite în mod real.

C. Frângerea pâinii - *Taina unităţii ecclesiale*

Sfânta Euharistie a constituit de la început centrul cultului creştin, prezenţa reală a Domnului Iisus Hristos, fiind reliefată prin înseşi cuvintele de instituire:"*Acesta **este** Trupul Meu","Acesta **este** Sângele Meu"*. La Cina cea de Taină, Mântuitorul a trăit mistic anticipat Jertfa Sa de a doua zi. Apostolii s-au împărtăşit atunci prima dată, acesta rămânând modul desărşitei uniri cu Hristos. Cei doi ucenici au mers spre Emaus împreună cu Iisus Cel înviat, dar, cu toate că le-a vorbit, le-a explicat sensul slujirii mesianice, nu L-au recunoscut decât după ce s-au împărtăşit : "*...luând pâinea a binecuvântat şi frângând, le-a dat. Şi s-au deschis ochii lor şi L-au cunoscut ; dar El li S-a făcut nevăzut"(Lc.24,30-31).* Cei doi Îl căutau pe Hristos istoric şi dintr-o dată li Se descoperă Cel euharistic.

Caracterul anamnetic, de jertfă şi de taină al Euharistiei a fost înţeles de creştini de la început, aşa cum reiese din cuvintele Sf.Ap.Pavel :"*Fiindcă de câte ori veţi mânca pâinea aceasta şi veţi bea paharul acesta, moartea Domnului vestiţi până când El va veni. Astfel, oricine va mânca pâinea sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie, vinovat va fi faţă de Trupul şi de Sângele Domnului. Să se cerceteze omul pe sine şi aşa să mănânce din Pâine şi să bea din Pahar. Căci cel ce mănâncă şi bea cu nevrednicie, vinovat va fi faţă de Trupul şi Sângele Domnului. Să se cerceteze omul pe sine şi aşa să mănânce din Pâine şi să bea din Pahar. Căci cel ce mănâncă şi bea cu nevrednicie, osândă îşi mănâncă şi bea, nesocotind Trupul [şi Sângele] Domnului.Pentru aceasta sunt mulţi dintre voi neputincioşi şi bolnavi şi mulţi au murit"(I Cor.11,26-30).*

Ne împărtăşim cu Trupul şi Sângele Domnului, cu firea Sa umană pe care Şi-a asumat-o din Preacurata Fecioara Maria, şi pe care a îndumnezeit-o prin întrupare, viaţa de ascultare, patimi, răstignire - pe Cruce, Trupul Său se frânge, iar sângele Său se varsă în semn de compasiune şi de solidaritate cu umanitatea noastră frântă - , moarte, înviere şi înălţare. Dar în momentul zămislirii - când Fecioara a rostit acel *fiat* - firea Sa dumnezeiască S-a unit cu cea omenească în mod *neîmpărţit şi nedespărţit, neamestecat şi neschimbat* , deci firea Sa dumnezeiască nu se mai desparte niciodată de cea omenească - dimpotrivă, El S-a înălţat la ceruri cu firea Sa umană în care ne-a cuprins virtual pe toţi, fiind şi Noul Adam - şi cum cele două naturi nu pot exista de sine, ci sunt ipostaziate de o sigură persoana, cea a Fiului lui Dumnezeu, înţelegem că în Sfânta Euharistie este prezentă mistic-sacramental şi firea dumnezeiască a Mântuitorului, de aceea o numim: *dumnezeiasca Euharistie,* şi Persoana cea unică, de aceea mărturisim că ne împărtăşim *cu Hristos*, ne unim cu El. De aceea spune Sf.Ap.Petru : *"Cu dumnezeiasca Lui putere ne-a dăruit toate cele ce sunt spre viaţă şi*

evlavie, făcându-ne să-L cunoaştem pe Cel Ce ne-a chemat prin propria lui slavă şi prin vîrtutea Sa, prin care ne-a dăruit preţioase şi foarte mari făgăduinţe pentru ca, scăpaţi fiind voi de stricăciunea poftei care e în lume, să deveniţi ***părtaşi ai firii celei dumnezeieşti*** *- ghenesthe theias koinonoi physeos, efficiamini divinae consortes naturae"(*IIPt.*1,3-4).*

Euharistia este sursa şi suprema manifestare a *koinoniei.* Baza *koinoniei* noastre în Sfânta Treime este mărturisirea comună a credinţei Apostolilor, *koinonia* euharistică avându-şi temeiul în *koinonia* credinţei. Numai cei botezaţi, care împărtăşesc aceeaşi credinţă ca membrii ai aceleiaşi adunări euharistice sunt invitaţi să participe împreună la Masa Domnului. **În Biserica primară Euharistia nu era considerată drept mijloc de restaurare a unităţii sfărâmate, ci era semnul unei reale unităţi în credinţă,** aceasta pentru că natura ei este aceea de cuminecare sacramentală cu Cuvântul predicat.

Placide Deseille, urmându-l pe Sf.Chiril al Alexandriei, subliniază caracterul sobornicesc al încorporării noastre în Hristos :"Din moment ce fiecare creştin se identifică mistic cu Trupul slăvit al lui Hristos, prin energia Sfântului Duh de care este pătruns atunci când devine părtaş al Trupului euharistic, putem conchide că toţi credincioşii devin, prin această împărtăşire, "co-trupeşti"(cf.Ef.3,6). Şi fiindcă sufletul fiecărui credincios, cu toate însuşirile sale, este pătruns de nergiile dumnezeieşti, se va statornici între toţi cei care împărtăşesc această viaţă o "unire duhovnicească", înţeleasă într-un sens extrem de realist."Amestecându-se" cu omul, Focul dumnezeiesc îl face pe acesta să biruie limitele sale individuale şi, paradoxal, îl face să acceadă la plinătatea vieţii sale personale, determinându-l să se lepede de preamărirea individualităţii sale, după pilda Persoanelor Dumnezeieşti". Citează apoi din opera Sf.Chiril :"Pentru ca să ne îndreptăm spre unitatea cu Dumnezeu şi totodată între noi toţi, şi să fim amestecaţi laolaltă, rămânând în acelaşi timp indivizi deosebiţi prin sufletele şi trupurile noastre-*unitate în diversitate !n.n.-*, Fiul unic a rânduit, prin propria înţelepciune şi prin povaţa Tatălui, o cale. Dăruindu-le credincioşilor harul îndumnezeitor într-un singur Trup, şi anume al Său, prin cuminecare mistică, I-a făcut un singur Trup cu Sine, dar şi între ei . Cine oare i-ar putea despărţi şi îndepărta de această uniune fizică pe cei care sunt lipiţi de Hristos la a fi un singur Trup cu El? Căci dacă împărtăşim cu toţii o unică pâine, formăm cu toţii un singur Trup. Iar Hristos,cu adevărat, nu poate fi împărţit. De aceea Biserica se numeşte şi ea Trup al lui Hristos, iar noi mădulare ale ei (cf.ICor.12,27). … Cu toate că, luaţi separat suntem mulţi, şi că, în fiecare, Hristos face să locuiască Duhul, al Tatălui şi al Său, cu toate acestea, Duhul este unul şi nedespărţit, Cel Care adună în El duhurile fiecăruia, cu toate deosebirile existenţei individuale, şi le face pe toate să apară ca făcând o singură fiinţă cu El Însuşi….". În continuare după ce citează din mai mulţi Părinţi ai Bisericii, teologul catolic, convertit la Ortodoxie, desprinde câteva concluzii importante :"În toate[textele citate], Sfânta Euharistie, împărtăşania cu Trupul şi Sângele sfinţite ale Domnului, apare ca mijlocul predilect de a le încredinţa creştinilor, trupului şi sufletului lor, viaţa cea veşnică şi îndumnezeitoare pe care Dumnezeu, în marea Sa milă, a dorit să le-o dăruiască. **Ea constituie astfel şi Sfânta Taină a unităţii ecclesiale** : cum fiecare credincios face un singur Trup şi un singur Duh cu Hristos, toţi se topesc în unitate. Învăţătura aceasta se situează deplin pe linia ecclesiologiei euharistice a Părinţilor veacului al II-lea şi al III-lea. Fiecare Biserică locală, adică fiecare grup de creştini care se adună în acelaşi loc în jurul preotului lor legiuit, pentru a săvârşi Sfânta Euharistie, nu ete doar o parte a Bisericii universale, ci se identifică complet cu ea, o face prezentă în plinătatea ei, în acel loc, îndată ce rămâne în întregime fidelă credinţei propovăduite de această Biserică.

Aşa se explică de ce noţiunile de "intercomuniune" şi "ospitalitate euharistică" au fost necunoscute Bisericii vechi, care nu le-ar fi putut găsi vreun înţeles. …Se poate observa cât de important era pentru Părinţi, atunci când apăreau neînţelegeri între Biserici, să identifice exact natura acestora. Era vorba de chestiuni de importanţă minoră, sau de tradiţii deosebite, dar autentice? Atunci menţinerea sau restabilirea comuniunii se impunea, fără ca vreuna dintre părţi s-o poată constrânge pe cealaltă să se plece în faţa dorinţelor sale sub ameninţarea rupturii. Dar atunci când era vorba, dimpotrivă, de chestiuni care vizau esenţa credinţei şi a Tradiţiei apostolice? În acest caz, atâta vreme cât neînţelegerile dăinuiau, separaţia rămânea cea mai dureroasă, dar, în acelaşi timp, cea mai urgentă dintre necesităţi, nu numai în numele adevărului, ci şi în cel al adevăratei iubiri de Dumnezeu şi de aproapele. Pentru Sfinţii Părinţi, tezaurul de credinţă este indivizibil, nu este cu putinţă să deosebeşti părţi fundamentale şi părţi de importanţă mai mică,

asupra cărora se poate negocia. Pentru ei, întregul adevăr revelat de Dumnezeu are o importanţă de nepreţuit". Dacă fiecare Taină este un eveniment *în* Biserică, *pentru* Biserică şi *prin* Biserică, Euharistia este Taina Bisericii, deoarece constituie, manifestă şi dă expresie esenţei Bisericii, care este locul vizibil al Împărăţiei lui Dumnezeu, *Basileia.*

Din nefericire, există încă obstacole serioase în calea deplinei *koinoni.* Pentru multe Biserici *koinonia euharistică* este expresia supremei unităţi în credinţă în timp ce pentru altele este posibilă, totuşi, atunci când există deja o comuniune "parţială", sau un acord teologic. Există, de asemenea, biserici care încurajează "comuniunea euharistică provizorie"- "interim eucharistic communion", "comuniune progresivă"-"progressive communion", sau "ospitalitate eucharistică"- "eucharistic hospitality" ca mijloace de a-i pregăti pe credincioşi pentru comuniunea euharistică deplină. Expresia "ospitalitate euharistică" a apărut în contextul mişcării ecumenice moderne pentru a desemna posibilitatea participării la "Cina Domnului" în condiţiile divizării existente între creştini. Mulţi cred că aceasta este posibilă fie în sine, fie ca măsură intermediară care să conducă la unitate desăvârşită.

Abordând problema "ospitalităţii euharistice", Mitropolitul Paulos Mar Gregorios arată că pentru un ortodox apar două întrebări: Cine este această gazdă atât de ospitalieră ? Ce şi cui oferă această gazdă? Sfânta Euharistie este jertfa de mulţumire oferită lui Dumnezeu de către Biserică pentru toată creaţia, de aceea nu poate apare problema ospitalităţii. A oferi comuniune celor care nu sunt în comuniune, ar însemna a percepe Sfânta Euharistie ca un ospăţ oferit de Biserică, la care poate invita oaspeţi în plus. Dar Biserica se oferă pe sine lui Dumnezeu prin Trupul şi Sângele Domnului, de aceea nu poate fi vorba de ospitalitate în administrarea Sfintelor Taine. Mai mult termenul "ospitalitate" devine chiar ofensiv, deoarece bisericile care nu oferă acest gen de ospitalitate pot fi catalogate drept neospitaliere. Ortodoxia poate aplica doar principiul *oikonomiei* , care permite autorităţilor canonice să facă excepţii din motive pastorale şi misionare. Dar nici "ospitalitatea euharistică", nici intercomuniunea nu au nici o relevanţă pentru un ortodox .

În ceea ce priveşte *intercomuniunea* lucrurile sunt clarificate în teologia românească. Părintele Profesor Ion Bria oferă în capitolul: *Unitate şi intercomuniune*, din teza de doctorat intitulată: *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor* o foarte utilă prezentare a problematicii, arătând că din punct de vedere al condiţionării dogmatice, s-au formulat patru concepţii despre intercomuniune:

a) Concepţia "totală" (ortodoxă), după care între Biserici nu poate să existe decât "comuniune totală", deplină (după terminologia de la Lund, 1952), ceea ce implică unitatea de doctrină şi unitatea de slujire sacramentală. Deci unirea trebuie înţeleasă ca unitate totală într-o singură Biserică văzută; b) Concepţia "ministerială" sau a slujirii (anglicană), care pune accentu pe unitatea preoţiei hirotonite. Numai Biserica aceea care păstrează succesiunea istorică a episcopatului are o preoţie capabilă să celebreze valid Euharistia; c) Concepţia "doctrinară" (luterană), care accentuează credinţa în doctrina euharistică, condiţia intercomuniunii fiind unitatea de credinţă în prezenţa reală, deci un consens doctrinar asupra Euharistiei; d) Concepţia "deschisă"(reformată), conform căreia Hristos este Domnul şi săvârşitorul Cinei, adică El invită pe toţi şi de aceea nici o doctrină sau disciplină nu poate să-i împiedice pe creştini să primească darul oferit de El gratuit.

Părintele Stăniloae a scris un studiu în care *intercomuniunea* este calificată drept un "produs al unui spirit de tranzacţie, conceptul intercomuniunii cuprinde în sine mai întâi o gravă contradicţie logică şi reală. Nu o *coincidentia oppositorum*, prin care e constituită orice unitate de bogată complexitate, ci o non-*coincidentia oppositorum* în care contrariile se anulează pur şi simplu, în care negaţia face imposibilă afirmaţia sau îi reduce considerabil deplinătatea", după ce cu câţiva ani înainte luase o poziţie radicală faţă de un act care ar fi putut avea repercusiuni greu de prevăzut : "intercomuniunea" dintre patriarhul ecumenic şi papă cu ocazia vizitei de la Roma în octombrie 1967.

La producerea acestui ipotetic eveniment ar fi contribuit substanţial Prof. M.Afanassieff de la Institutul Sf.Serghie din Paris, prin aşa-zisa teorie a ecclesiologiei euharistice opusă ecclesiologiei universaliste. El afirmă că, după ecclesiologia universalistă, este imposibil de realizat o unire a bisericilor, pentru că în afară de Biserica cea unică universală, care cuprinde tot ce este Biserica, nu mai există vreo Biserică, calitatea de Biserică universală arogându-şi-o în exclusivitate

atât Biserica Romano -Catolică, cât şi cea Ortodoxă. De aici imposibilitatea realizării unirii. Dar după teoria lui Afanassieff, "nu există o Biserică Universală, o Biserică întinsă pretutindeni, din care să facă parte toate Bisericile locale. Apartenența la o Biserică Universală nu e necesară unei Biserici locale, pentru a fi Biserică deplină. Orice comuniune în care se săvârşeşte Euharistia şi are ca centru un episcop este Biserica deplină, indiferent dacă se află în comuniune cu alte comunități care săvârşesc şi ele Euharistia şi au ca centru un episcop".Avem aici un exemplu concludent pentru pericolul reprezentat de folosirea jumătăților de adevăr. Într-adevăr, în concepția ortodoxă, nu poate fi vorba de o apartenență jurisdicțională a bisericilor locale față de Biserica Universală, sau mai degrabă universalistă-cum este Biserica Romano-catolică, dar aceasta nu înseamnă că nu trebuie să fie în unitate de credință, în relații frățeşti, în unitate de cult în general, pentru a putea fi şi în comuniune euharistică. Biserica este redusă la o monadă ecclesială închisă în sine. De fapt ecclesiologia euharistică oscilează între catolicism care reduce ecclesiologia la o unitate închisă şi protestantism care supradimensionează rolul bisericilor locale fără a fi într-o relație strânsă de comuniune bazată pe adevăr şi iubire, cu celelalte Biserici sau cu Biserica universală. După ce expune în continuare teoria lui Afanassieff, şi îi arată carențele, Părintele Stăniloae o califică drept o: "pledoarie "dogmatică" şi "istorică" pentru intrarea Bisericii Ortodoxe în comuniune cu Biserica Romei, cu ocolirea discuției punctelor dogmatice deosebitoare, cu minimalizarea acestor diferențe, pentru ca, creând în conştiința ortodocşilor intrați în comuniune cu Roma, această atitudine relativistă față de diferențele dogmatice între Biserica Ortodoxă şi cea Catolică, să se ajungă treptat ca ortodocşii să accepte ulterior şi învățăturile dogmatice ale Romei, "dându-i prin iubire mai mult decât prin drept". Cât de gravă a considerat Părintele Stăniloae această teorie, putem deduce şi din faptul că o menționează din nou, după mulți ani, într-o carte despre Sfânta Liturghie, subliniind faptul că Liturghia nu începe cu Euharistia , ci abia după ce preotul spune: "Să ne iubim unii pe alții…", şi se rosteşte Crezul, deci se realizează comuniunea de iubire şi de credință, se ajunge la prefacerea cinstitelor daruri şi apoi la împărtăşirea din acelaşi Potir. În studiul citat este criticată şi poziția lui A.Schmemann, care "pornind de la baza ecclesiologiei euharistice, contrară ecclesiologiei juridic-universaliste şi centraliste a Romei, a ajuns până la urmă să recunoască în fond primatul papal în sensul lui aproape deplin".

Părintele Stăniloae a urmărit şi a scris în mod amănunțit despre vizitele reciproce întreprinse de papa Paul al VI-lea şi de patriarhul Atenagora (iulie, respectiv octombrie 1967). Se pare că papa a făcut primul vizita din cauza opoziției ortodocşilor conservatori. Îngrijorarea începuse deja cu puțin înainte de vizita papei, când patriarhul ecumenic declara: "Noi suntem în unitate cu Biserica Romei şi în numele lui Hristos noi căută să stabilim intercomuniunea…". Nu a fost o expresie protocolară, ştiindu-se că afirmase adesea că după ce se va crea o atmosferă de mare iubire-prin intercomuniune, n.n., teologia va rezolva cu mai multă uşurință problema diferențelor dogmatice, în sensul acesta cristalizându-se o adevărată "doctrină Atenagora". Pregătindu-şi viziata la Roma patriarhul Atenagora anunța că intenționează, ca în acord cu toate Bisericile Ortodoxe, să convoace un mare sinod, pentru a putea duce la Roma un acord al întregii Ortodoxii în problema dialogului cu Biserica Romano-Catolică. Totodată a hotărât să-i viziteze pe Întâistătătorii Bisericilor Ortodoxe autocefale în toamna anului 1967. Întâlnirile de la Belgrad, Bucureşti şi Sofia, ca şi declarațiile anterioare ale patriarhului Moscovei şi mitropolitului Leningradului, l-au determinat pe patriarh să înțeleagă că din moment ce Roma nu a renunțat le vechile sale pretenții, "premisele unui dialog, "pe picior de egalitate", aşa cum îl înțelege Biserica Ortodoxă şi cum s-a hotărât şi la cea de a treia Conferință Panortodoxă de la Rodos nu sunt încă create şi, ca atare, începerea unui astfel de dialog teologic nu este încă cu putință", şi prin urmare cu atât mai puțin intercomuniunea. Chiar dacă la Roma se făcuseră pregătiri pentru o "misă de comuniune", "fermitatea întâlnită de Patriarhul Atenagora la Belgrad, Bucureşti -*Părintele Stăniloae a avut în acest sens un rol foarte important n.n.*- şi Sofia, a determinat scoaterea în ultima clipă, din această *misă* a părții referitoare la consacrare şi împărtăşire". Patriarhul şi-a exprimat dorința de a se realiza comuniunea euharistica, dar a precizat patru puncte neglijate anterior :

a) dialogul iubirii trebuie continuat, b) acesta va trebui urmat de un dialog teologic, c) nu se ştie cât de lung va fi drumul până la unitate, d) comuniunea se va realiza abia odată cu unitatea în credință. Tema a fost reluată într-un articol în care tonul este la fel de categoric: "Vaticanul a inventat o altă tactică: el nu mai doreşte un dialog teologic cu ortodocşii, ci propune realizarea unei

comuniuni euharistice şi prin aceasta o comuniune în toate Tainele cu ortodocşii, cele două Biserici rămânând mai departe Biserici diferite şi distincte din punct de vedere dogmatic", scopul final fiind, de fapt, acceptarea primatului papal. În concluzie vom spune că în tensiunea actuală, creată de divergenţe doctrinare ireconciliabile, împărtăşirea din acelaşi Potir - care înseamnă cuminecarea sacramentală cu Cuvântul mărturisit - nu poate deveni un mijloc pentru refacerea unităţii, dar rămâne o mare speranţă, ca semn al existenţei unităţii de credinţă şi al vieţii de comuniune desăvârşite.

D. Rugăciuni -pentru unitate **:** perspectiva profetică: *"Înainte de toate vă îndemn să faceţi cereri, **rugăciuni**, mijlociri, mulţumiri **pentru toţi oamenii**" (ITim.2,1; cf.F.Ap.1,14)*

Rugăciunea are "un mare rol unificator". În studiul intitulat: *Rugăciunile pentru alţii şi sobornicitatea Bisericii,* cu un conţinut deosebit de frumos, Părintele Stăniloae afirmă că *sobornicitatea* este: "opusul singurătăţii" şi de aici deduce marea temă a răspunderii prin care "o persoană experiază legătura în care se află cu cealaltă, legătură care nu depinde nici de voinţa sa, nici de voinţa celeilalte, ci de structura dialogică imprimată în fiecare persoană". Responsabilitatea creştinului faţă de semeni, răspunsul la cererea lor este obligatorie, de fapt, datorită răspunsului la revendicarea lui Dumnezeu: "Cine dintre noi refuză să răspundă lui Dumnezeu cât timp trăieşte pe pământ, va răspunde în faţa judecăţii lui Dumnezeu din viaţa viitoare… pentru semenii săi, pentru care, nevoind să răspundă în viaţa aceasta, a voit să scape şi de responsabilitatea faţă de Dumnezeu".

Aproapele nostru este orice om, cu atât mai mult unul care se numeşte creştin. Scandalul provocat de creştini nu se datorează "unităţii în diversitate", poate nici chiar dezbinărilor în sine, ci urii manifestate atât de des (cf.I *In*.4,20,21). Legătura dialogică între persoane, sau răspunderea unora faţă de celelalte înaintea lui Dumnezeu trebuie să se manifeste prin rugăciune şi fapte bune. Şi pentru a rămâne deschişi şi disponibili pentru dialogul cu "ceilalţi", asemenea Părintelui Stăniloae, am putea spune că în rugăciune şi în fapte bune se pot întâlni toţi credincioşii creştini. Ei se pot ruga împreună [5] în special pentru unitate - se organizează adesea astfel de întâlniri, şi, de fapt , scria Lukas Vischer, dimensiunea locală a rugăciunii de mijlocire constituie piatra de temelie a pregătirii noastre pentru solidaritate mutuală, ar fi necinstit să ne rugăm pentru biserici în general, dacă nu ne referim în primul rând la cele vecine cu noi. Pot face împreună fapte bune - există diverse fundaţii şi asociaţii cu scop caritativ în care sunt angajaţi şi ortodocşi şi creştini aparţinând diverselor confesiuni sau denominaţiuni. Deci se pot uni pe plan local în efortul de-a alina suferinţele de tot felul. S-ar realiza astfel o oarecare comuniune, un cadru propice pentru cunoaştere şi respect reciproc, o experienţă ecclesială profetică în mişcare spre unitate deschisă tuturor. Bineînţeles că această colaborare practică interconfesională nu trebuie să fie confundată cu ecumenismul propriu-zis, adică cu dialogul teologic în vederea restaurării unităţii văzute între Biserici pe linie istorică, dogmatică şi sacramentală. Mărturia creştină comună, publică crează doar ambianţa dialogului teologic. Bisericile ortodoxe au reacţionat contra unei versiuni exclusiviste, socio-politice a ecumenismului.

2. *Sobornicitatea* - universalitatea creştină în formă de *koinonia*

Scriind despre *Sobornicitatea generală a Bisericii,* Părintele Stăniloae se referă la : a) *Sobornicitatea ca unitate a persoanelor în varietate complementară şi,* b) *Sobornicitatea ca comuniune şi plenitudine în Duhul Sfânt.* Dar în primul rând cum se explică termenul *sobornicitate*? Traducătorii slavi ai Crezului niceo-constantinopolitan au redat termenul grec *catholike* prin *sobornaia*, cuvânt care derivă din verbul *sobirati* (a aduna la un loc, a reuni, a forma o unitate), iar acesta din radicalul *sobor* (adunare, grupare la un loc). Biserica este sobornicească deoarece are

[5] Ilustrativă în acest sens este comunitatea monastică de la Bose (Italia), o obşte formată din călugări şi călugăriţe ***care nu aparţin aceleiaşi Biserici***, dar care împreună Îl caută pe Dumnezeu în rugăciune, în sărăcie, în feciorie şi în ascultare -Enzo Bianchi, *Cuvânt şi rugăciune, introducere în lectura duhovnicească a Scripturii,* cu o prefaţă de Mitropolitul Serafim, Ed.Deisis, Sibiu, 1996

misiunea de a aduna într-o unitate, de a uni într-un tot întreaga lume. "A trăi în Biserica sobornicească înseamnă a trăi în *sobornicitate*, adică în unitate internă de credinţă şi în unitate externă de fapte şi manifestări, a trăi după rânduiala întregului care înlătură izolarea şi rămânerea în afara acestui întreg. Pentru a exprima trăirea în *sobornicitate* slavii au cuvântul *"sobornost"* care arată tocmai împărtăşirea din *sobornicitate"* - se ştie, însă, că slavofilii au promovat ideea de "sobornost" ca unitate şi comunitarism sub forma unui catolicism voalat.

Numind Biserica "sobornicească" - precizează Părintele Stăniloae - sensul este mai apropiat de cel al apelativului "catolică", deoarece se exprimă "modul sinodal de păstrare a învăţăturii Bisericii la nivel episcopal, dar şi modul general comunitar al practicării învăţăturii. Toată Biserica este un Sinod permanent, o comuniune [*koinonia],* o convergenţă şi o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei, căci numai în această stare se păstrează şi se valorifică bunurile ei spirituale. În timpul nostru această sinodalitate generală e redată prin ideea de comuniune,[*koinonia*] care implică pe aceea de complementaritate". Într-un studiu anterior menţiona cele trei accepţiuni mai cunoscute ale termenului *sobornicitate :* cea romano-catolică-universalitate, cea anglicană-integritatea doctrinei, din perspectivă ortodoxă se accentuează "sensul participării active a tuturor credincioşilor la bunurile spirituale ale lui Hristos în duhul deplinei comuniuni, aceasta constituind însăşi Biserica în calitate de organism sau de trup al lui Hristos . Sensul ortodox nu exclude, ci le include pe celelalte două : această comuniune ar îmbogăţii cu atât mai mult pe fiecare, cu cât ar cuprinde mai mulţi membri, dacă e posibil pe toţi creştinii şi pe toţi oamenii".

Însuşirea de a fi sobornicească arată de ce natură este unitatea Bisericii , aceasta fiind "realizată şi menţinută prin convergenţa, comuniunea, complementaritatea unanimă a membrilor ei, nu printr-o simplă alăturare sau printr-o contopire a tuturor într-un tot uniform. Deci sinodalitatea sau sobornicitatea implică sensul Bisericii ca întreg organic-spiritual şi prin aceasta se apropie de înţelesul adevărat al termenului "catolică", fără să-l exprime direct. Adică sinodalitatea sau sobornicitatea exprimă poziţia şi lucrarea complementară a membrilor Bisericii, ca într-un corp adevărat, şi nu cauza ei, cum o exprimă termenul "catolică". O redare directă a sensului termenului "catolicitate" ne-ar oferi-o termenul de "întregime"- *holon* sau de plenitudine".

"Sobornicitatea trebuie să fie nu numai o teorie, ci şi o practică. *Sobornicitatea* trebuie să fie de fapt o trăire a credinţei într-o comuniune vie; ea e universalitatea creştină în formă de comuniune [*koinonia1"*. Trebuie să cuprindă totul valorizat prin trăire, fiind şi "unitatea atotcuprinzătoare a învăţăturii creştine trăite de comunitatea universală şi liberă a creştinilor". Mai mult *sobornicitatea* este văzută ca "soborul a toată lumea, în care toţi creştinii îşi aduc înţelegerea întregii realităţi divine revelate şi a întregii realităţi umane văzute în lumina revelaţiei integrale, pentru a o împărtăşi tuturor şi pentru ca fiecare să se împărtăşească de înţelegerea tuturor. Soborul sufletelor trebuie să realizeze sau să valorifice soborul sau sobornicitatea ideilor, o armonie a tuturor înţelegerilor şi a înţelegerii de către toţi a tuturor aspectelor realităţii divine şi umane revelate. Evanghelia în totalitatea cuprinsului ei reflectă înţelegerea întregii realităţi umane şi Biserica menţinându-o are în principiu această înţelegere universală în formă de comuniune-[*koinonia]* sau de sobor". Deşi spune că în principiu Ortodoxia păstrează totalitatea învăţăturii creştine -"Biserica Ortodoxă, păstrând şi practicând până azi Tradiţia apostolică, a păstrat şi practicat până azi Revelaţia integrală în Hristos prin Duhul Sfânt. Prin Tradiţie, credincioşii Bisericii Ortodoxe se bucură de toată lucrarea mântuitoare a lui Hristos în cadrul ei, sau de comuniunea cu Hristos în integritatea Lui" - totuşi, la actualizarea contemporană a acesteia, la înţelegerea ei tot mai concretă, mai amănunţită, mai adâncită şi mai vie, corespunzător cu nivelul intelectual general al fiecărui timp, "sunt chemaţi să-şi aducă o contribuţie şi tradiţiile altor formaţiuni creştine, chiar dacă ele au reţinut aspecte mai puţine sau au accentuat prea exclusiv pe unele din totalitatea realităţii spirituale divino-umane a creştinismului". Prin urmare se pune în acelaşi timp problema depăşiri de către toţi a diversităţii modurilor în care se revelează Dumnezeu şi în care Îl înţelegem în unitatea integrală a Sa, cea mai presus de toate aceste moduri diverse de revelare. Dumnezeu face uz, pentru a se face cunoscut, de acte, cuvinte şi imagini mereu diferite, prin toate Se revelează, dar fiinţa Sa rămâne mereu incognoscibilă. De aceea "nu trebuie să ne ataşăm la nici unul şi nici la toate la un loc ca la ultima realitate, cum spun Bonhoefer şi Congar, căci toate sunt numai penultimele. …Mai mult trebuie să admitem şi moduri noi de a exprima pe

Dumnezeu, mai bine-zis legătura noastră cu El.Aceasta înseamnă recunoaşterea tuturor modurilor creştine de exprimare de până acum a lui Dumnezeu ca având o valoare, dar şi o anumită conştiinţă a nedeplinătăţii, a relativităţii lor. Amândouă aceste atitudini ale conştiinţei creştine ne pot ajuta să înaintăm pe drumul **unităţii dintre creştini**".

Dar *sobornicitatea* nu este numai cuprinderea tuturor modurilor de revelare şi de exprimare a lui Dumnezeu şi a tuturor modurilor de înţelegere şi a răspunsurilor mereu mai aprofundate, ci şi "o deschidere mereu mai înţelegătoare şi mai cuprinzătoare spre Dumnezeu cel mai presus de ele, o înaintare continuă în bogăţia Lui spirituală infinită. …Sobornicitatea aceasta deschisă, transparentă şi continuu depăşită implică însă şi un anumit pluralism teologic sau de înţelegere în Dumnezeu (având în vedere că orice înţelegere sau efort de înţelegere în Dumnezeu chiar a credinciosului celui mai modest, este o teologie) a tuturor înţelegerilor altora, ca cuprinse în misterul apofatic al lui Dumnezeu. Duhul sobornicesc al cuiva implică un anumit pluralism, întrucât, înţelegând misterul apofatic al lui Dumnezeu în care sunt cuprinse toate, are o deschidere şi pentru cel ce nu are aceeaşi largă înţelegere ca el a tuturor aspectelor realităţii, ştiind că şi înţelegerea mai îngustă a lui sesizează tot ceva din Dumnezeu. …Aşa se produce o înţelegere simfonică a tuturor, în care înţelegerile lor se interpenetrează, comunică între ele, fără să se unuformizeze. Iar prin aceasta se realizează o înţelegere comună mai corespunzătoare a realităţii divine mereu mai presus de orice înţelegere comună realizată. …În această sobornicitate sau universalitate deschisă, transparentă şi într-o continuă mişcare de depăşire în sens vertical şi orizontal, primesc o valoare nu numai chipurile şi formele din Biserică, sau din lumea creştină, ci toate ale lumii" -dimensiunea cosmică a creştinismului.

Dacă ar fi să rezumăm sensul conceptului *sobornicitate deschisă* credem că am putea spune că ar fi : cunoaşterea, înţelegerea, trăirea-experierea, mărturisirea şi valorificarea şi actualizarea credinţei Apostolilor în integralitatea sa, la care sunt chemaţi toţi creştinii-uniţi după fiinţă, dar diverşi după persoane, familie, neam şi tradiţii, fiind prinşi în ţesătura dialogică între ei înşişi şi între ei şi Dumnezeu - într-o comuniune-*koinonia* ce poate deveni tot mai accentuată, pe măsură ce ei tind ca toată viaţa lor să se desfăşoare "potrivit întregului"-conform plenitudinii (*kata*-potrivit, conform; *holon*-întregului, *secundum totum, quia per totum est,* "exprimă o totalitate care nu este geografică, orizontală, cantitativă, opusă oricărei fragmentări a dogmei. *Acolo unde este Hristos Iisus, acolo este Biserica universală*, arată această unitate a plinătăţii care nu depinde nicidecum de condiţii istorice, spaţiale şi cantitative". - acesta ar fi sensul *catolicităţii* Bisericii). Aceasta deoarece "Biserica este un întreg organic, un organism sau un corp spiritual, o plenitudine care are totul, iar acest tot, această plenitudine e prezentă şi eficientă în fiecare din mădularele ei, din actele ei, din părţile ei. Înţelesul acesta al Bisericii precizează înţelesul ei de "corp" al lui Hristos. …Biserica are pe Hristos întreg cu toate darurile Lui mântuitoare şi îndumnezeitoare şi fiecare Biserică locală şi chiar fiecare credincios Îl are întreg, dar numai întrucât rămâne în "întregul" corpului. Aşa cum în orice celulă a unui corp e corpul întreg cu lucrarea lui, cu specificul lui, aşa este în orice mădular sau parte a ei Biserica întreagă şi prin aceasta Hristos întreg, dar numai întrucât respectivul mădular, sau respectiva parte a ei rămâne în Biserică. Mădularele nu sunt uniformizate prin aceasta, ci sunt complementare, datorită faptului că viaţa corpului întreg, sau Hristos însuşi prin Duhul Sfânt e prezent în mod activ în toate". De aceea, "în loc să dezvolte un concept al adevărul universal înţeles din punct de geografic sau cultural, Tradiţia ortodoxă a susţinut universalitatea-catholicity sau adevărul "potrivit întregului" - "according to the whole", exprimate în fiecare comunitate euharistică locală. Aceasta se datorează lucrării Sfântului Duh, Cel care ne călăuzeşte mereu spre deplinătatea adevărului. Prin urmare, catolicitatea credinţei apostolice este experiată şi exprimată de fiecare comunitate de credinţă locală în contextul său specific. …Puterea Evangheliei prin credinţa apostolică cea unică, ne poate face receptivi la nevoile variate în cadrul aceluiaşi context sau între diferite contexte. Astfel catolicitatea credinţei apostolice nu este pusă în pericol sau compromisă când Biserica răspunde diferitelor situaţii. Dimpotrivă, Biserica trăieşte şi împlineşte credinţa apostolică cu adevărat când arată compasiune şi devotament pentru lumea lui Dumnezeu în diferite epoci şi locuri".

Sobornicitatea este *deschisă* tuturor, dar intră numai cei care renunţă la accentuarea excesivă a unor părţi din credinţa Apostolilor şi doresc să trăiască "potrivit întregului", în Biserica deplină, Biserica Ortodoxă. Fapt posibil de realizat deoarece "o tradiţie nu poate dura permanent

când e în ea o nedeplinătate, o insuficienţă, pentru că generaţiile următoare îşi dau seama de această nedeplinătate şi caută să o depăşească, sau cel puţin să o întregească printr-o concepţie mai cuprinzătoare, printr-un mod de viaţă lipsit de nedeplinătatea de care suferea cel de până atunci".

Deschiderea aceasta ecumenică nu poate duce nicidecum la relativizarea învăţăturii de credinţă, fiindcă "ecumenismul nu înseamnă a trece peste diferenţele doctrinare, o eliminare a lor sau o minimalizare a lor, deoarece legea vitală a Creştinismului în general este păstrarea unităţii şi integrităţii sale doctrinare", *sobornicitatea deschisă* nu înseamnă, în nici un caz, o "Dogmatică creştină deschisă".

A. Uniatismul - cea mai gravă contra - mărturie pentru **koinonia** *locală şi universală*

Este important să nu fie uitată pregătirea de istoric a Părintelui Stăniloae. În câteva studii incriminează, cu o virulenţă uşor de înţeles, acţiunile Romei combinate cu cele ale Vienei, care au dus la dezbinarea religioasă a românilor din Ardeal .Am spus că uniatismul este cel mai grav atentat la adresa *koinoniei* deoarece a dus la distrugerea unei străvechi comuniuni de credinţă, de limbă, de cult şi de cultură, sau cum spune Părintele: "Spre deosebire de toate religiile şi de toate confesiunile creştine, uniatismul nu s-a născut dintr-o aderare a unor mase de oameni la o concepţie religioasă deosebită de cea pe care au avut-o înainte, care să răspundă unor noi trebuinţe sufleteşti şi să aducă schimbare în viaţa lor spirituală. El a fost rezultatul unei îndelungi acţiuni de violentare a conştiinţei religioase a poporului", de fapt a fost rodul unei ***întreite silnicii*** : silnicia unei asupriri sociale şi economice; silnicia administrativ-militară exercitată de un stat absolutist; silnicia unei confesiuni creştine care stimula silnicia statului şi se sprijinea pe ea. Se dezvolă apoi, folosindu-se metodologia unui istoric , aspectele principale ale temei : începuturile uniaţiei şi falsurile de documente care însoţesc originea ei, lupta poporului din Transilvania pentru a rămânea în Biserica strămoşească şi persecuţiile neîntrerupte suportate din cauza aceasta, lupta românilor uniţi pentru unitatea în credinţă cu românii ortodocşi şi dorinţa după reîntregirea Bisericii strămoşeşti.

Într-un alt studiu, intitulat : *Problema uniatismului în perspectivă ecumenică,* scria: "Unica atitudine creştină şi ecumenică în problema uniatismului este ca şi o parte şi alta să uităm trecutul dureros şi să renunţăm la tendinţa de a-l menţine şi resuscita; iar concomitent cu aceasta să înaintăm pe calea pregătirii unei unităţi între Biserica Ortodoxă şi Catolică pe bază de iubire, spre o unitate pe care Ortodoxia o înţelege ca o comuniune între aceste două Biserici şi între ierarhii lor, în condiţii de deplină egalitate, desigur după înfăptuirea unităţii de credinţă". Din concluzii spicuim: - problema uniatismului nu se mai pune azi ca o problemă oarecare, în ea însăşi, ci ca problemă a sincerităţii ecumenice, a sincerităţii iubirii în raporturile dintre Biserica Romano-catolică şi Biserica Ortodoxă; - uniatismul trebuie considerat ca un semn al lipsei de iubire, iar decizia pentru el ca o decizie împotriva iubirii şi a Duhului Sfânt, pentru că uniatismul constituie ipostasul viu al contestării unei Biserici de către altă Biserică soră şi pentru că uniatismul devine contestarea acţiunii evidente a Duhuluzi Sfânt manifestate în viaţa celeilalte Biserici surori; - uniatismul este în plus o minciună, pentru că ascunde celor ce sunt atraşi la uniatism caracterul prozelitist al acestei acţiuni; - atât timp cât Biserica Romano-catolică este decisă să promoveze uniatismul, va continua să fie socotită decisă pentru contestarea Bisericii Ortodoxe şi nu va putea manifesta o atitudine de iubire frăţească sinceră faţă de Ortodoxie;

- chiar dacă între protestanţi şi ortodocşi există diferenţe cu mult mai mari decât între ortodocşi şi catolici, ortodocşii şi protestanţi progresează în apropierea lor, deoarece între ei nu există un zid de despărţire cum există între Biserica Romano-catolică şi cea Ortodoxă, ca semn al contestării, zidul reprezentat de uniatism".

La fel de tranşant se exprimă Părintele atunci când afirmă că: "exerciţiul libertăţii religioase nu are nevoie să se manifeste în acţiunea unei Biserici în paguba altor Biserici, care e "de prost gust" mai ales în această epocă de ecumenism, când pe de altă parte se vorbeşte de frăţietatea creştină şi de valorile pe care le deţine orice Biserică. Caracterul unui "prozelitism de prost gust", care n-are nimic din vibraţia unui misionarism religios, a unei propovăduiri a lui Hristos, celor ce nu-L cunosc, este în primul rând uniatismul, ca atragere a creştinilor orientali la recunoaşterea primatulti papal, fără nici o modificare a vieţii lor religioase, numai cu scopul extinderii zonei de influenţă politică a Vaticanului, slăbind o venerabilă Biserică "soră" şi dezmembrând grav unitatea

unui popor sau altul". Din păcate, în pofida discuțiilor de la Balamand (iunie 1993) -unde se concluzionase că uniatismul nu se înscrie printre modelele de unire -poziția papalității nu s-a schimbat. Comentând unirea de la Brest (1596) papa Ioan-Paul II, face din nou elogiul uniatismului :

"Unii văd în existența Bisericilor Orientale catolice o dificultate pentru ecumenism. Interpretând din nou unirea de la Brest, ne întrebăm care este sensul acetui eveniment…Bisericile Orientale catolice pot să aducă o contribuție foarte importantă la ecumenism…Biserica greco-catolică din Ucraina dă slavă lui Dumnezeu…pentru fidelitatea ei eroică față de succesorul lui Petru…Ea înțelege că această fidelitate o aşează pe calea angajamentului pentru unirea tuturor Bisericilor". A aminti suferințele membrilor Bisericilor greco-catolice, în temnițele comuniste este o datorie de memorie pentru toți. Dar a-i cinsti pe cei ce n-au acceptat subordonarea față de Roma, şi au suferit pentru păstrarea integrității Bisericii Ortodoxe, este şi aceasta o datorie ecumenică. Vorbind pentru întreaga Ortodoxie, actualul patriarh ecumenic, arată că tezele apărate de episcopul Romei în enciclicele recente sunt în ruptură totală cu tradiția orientală: "Am putut să constat cu surprindere că în enciclica papală *Lumen Orientale,* s-a făcut efortul de a se pune pe picior de egalitate comunitățile din Orient şi vechile Biserici Ortodoxe, acelea care anume perpetuează fără întrerupere tradiția autentică a primului mileniu creştin. Aceasta înseamnă că regimul în neregulă al uniatismului, acceptat numai după principiul iconomiei ecclesiale şi numai în mod provizoriu, a fost considerat de Biserica Romei drept o amnistie totală acordată acestuia, cu alte cuvinte: ca o situație regularizată definitiv, şi deci ca un model ecclesial legitim, ceea ce evident, noi nu vom accepta niciodată, cu toată dispoziția noastră pacifică neschimbată şi voința noastră de reconciliere după spiritul Evangheliei". Totuşi calea ecumenică, la sfârşitul războiului rece (1945-1989) este redeschisă în alți termeni decât în trecut. Actualul episcop al Romei s-a pronunțat recent în legătură cu tradiția ortodoxă (*Lumen Orientale*, 1995) şi cu relațiile cu Bisericile Orientale (*Ut Unum Sint,* 1995). Aceste noi declarații nu modifică ecclesiologia catolică, după care Biserica Orientului este "rănită" în lipsa unei comuniuni depline cu succesorul lui Petru. Papa apreciază totuşi doctrinele şi proprii Orientului. El este conştient de chestiunile misiologice şi ecumenice pe care le ridică doctrina *primatului papal*. Mai mult, într-un capitol din enciclica *Ut Unum Sint* el invită Bisericile să re-examineze problema autorității episcopului de Roma în slujirea - *ministerium* unității Bisericii universale, fapt fără precedent în istorie. Se speră găsirea unei soluții în privința uniatismului, speranțe ce se nasc şi datorită vizitei Papei Ioan Paul al II-lea în România (7-9 mai 1999). Modul desfăşurării vizitei a subliniat încă o dată vocația ecumenică a românilor, deschiderea lor, virtutea iertării şi uitării unui trecut dureros.

În concluzie Biserica Ortodoxă nu este o *confesiune*, deoarece nu se fundamentează pe vreo mărturisire de credință ulterioară epocii apostolice, ci este *Biserica Una Sancta.* Prin urmare nici teologia ortodoxă nu poate fi o ***teologie confesională, ci o teologie ecumenică,*** adică are ce să transmită oricărei confesiuni deoarece a păstrat întregul tezaur al credinței apostolice, deoarece este Biserica deplină. Această deplinătate va fi simțită şi de "ceilalți", şi vor fi atraşi de ea - se cunosc cazurile atâtor teologi sau credincioşi obişnuiți care au reuşit ca prin studiu şi aleasă viață duhovnicească să primească darul lui Dumnezeu şi să îmbrățişeze credința ortodoxă- şi în măsura în care creştinii ortodocşi îşi vor cunoaşte, înțelege, trăi-*experia* şi mărturisi această revărsare ecumenică a credinței lor, urmând modelul sfinților, şi nu doar declarativ, formal, adeseori fariseic.

Sobornicitatea deschisă are o perspectivă profetică, deoarece insistă asupra însemnătății unității creştinilor pentru reconcilierea lumii, fapt realizabil în măsura trecerii lui Hristos pascal în viața umană sub "*forma Bisericii*" depline, întru El nemaifiind *nici iudeu, nici elin, nici rob , nici liber, nici parte bărbătească, nici parte femeiască, ci toți devenind una* (*Gal*.3,28).

SUBIECTUL 15: PATERNITATEA LUI DUMNEZEU ŞI DARUL FILIAȚIEI ADOPTIVE BAPTISMALE - *πνεῦμα υἱοθεσία, spiritum adoptionis filiorum* (Romani 8, 15)

„Numai un Dumnezeu, Care este Tată şi Fiu, explică toată paternitatea şi filiația pământească", spune Sfântul Dionisie Areopagitul, dezvoltând o afirmație a Sfântului Pavel (cf. Ef. 3, 14)[6].

„Dumnezeu este iubire" (I Ioan 4, 8, 16). Pe temeiul acestui text revelat, părintele Stăniloae afirmă că Sfânta Treime „este o iubire fără de început şi urmăreşte o extindere a iubirii"[7]. Dumnezeu Sfânta Treime, „structura supreme iubiri"[8], creează din iubire, cu iubire şi pentru iubire. Creația este consecința revărsării iubirii intratrinitare de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt.

În contribuția de față se va trata mai puțin despre iubirea intratrinitară, care este apofatică, şi mai mult despre reflectarea acestei iubiri în procesul filiației adoptive baptismale, precum şi despre răspunsul smerit al omului la iubirea jertfelnică a lui Dumnezeu, exprimat prin moarte martirică şi prin înfierea de copii abandonați.

I. Paternitatea lui Dumnezeu şi filiația adoptivă a omului - temeiuri scripturistice

a. Paternitatea lui Dumnezeu

Dumnezeu a fost perceput ca Tată de-a lungul întregii istorii a creştinismului. Mântuitorul ne-a învățat rugăciunea „Tatăl nostru". În Predica de pe Munte, cuvântul *Tată* apare de şaisprezece ori, primul articol al Crezului apostolic Îl numeşte pe Dumnezeu Tată, iar tradiția şi spiritualitatea cuprind referințe despre paternitatea lui Dumnezeu şi despre filiația adoptivă a omului, care în loc sa fie limitată, ca în Vechiul Testament, la poporul evreu sau, ca în teologia creştină, la cei renăscuți prin Botez, sau la cei aleşi, sfera de cuprindere era extinsă la toți oamenii. Într-adevăr, ontologia omului este iconică, omul fiind "*eikon Eikonos",* creat după chipul Chipului Tatălui[9]. Prin urmare nu doar unii, ci toți oamenii sunt fii ai lui Dumnezeu în mod virtual, iar în mod actual, prin darul asumat al înfierii baptismale.

În Sfânta Scriptură există trei sensuri în care Dumnezeu este numit Tată:

a) Într-un fel special este numit Tatăl lui Iisus Hristos, relația Sa cu Tatăl fiind unică, având aceeaşi ființă cu El din eternitate. Nimeni nu este fiu al lui Dumnezeu în sensul în care este Iisus Hristos - *Monogenes, Unigenitus*. El este *Fiul* şi Dumnezeu este *Tatăl* Său, aşa cum nu mai este Tatăl altcuiva. Când le vorbeşte ucenicilor, Domnul Hristos Îl numeşte pe Dumnezeu „*Tatăl vostru*", iar când vorbeşte despre Dumnezeu Îl numeşte „*Tatăl Meu"*, dar niciodată nu-L numeşte pe Dumnezeu împreună cu ucenicii, „Tatăl nostru" [10]. Iisus Hristos are "*slava Unuia-Născut din Tatăl* – doxan hos monogenous para Patros"(In. 1,14) şi Îl face cunoscut pe Tatăl, „*Fiul Cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, El L-a făcut cunoscut* - monogenes theos ho on eis ton kolpon tou patros, ekeinos exegesato" (în originalul grecesc: Dumnezeu Unul-Născut - *monogenes theos*). Acest adevăr este exprimat şi liturgic: "*Unule Născut Fiule şi Cuvântul lui Dumnezeu…*". Din iubire, Tatăl Îl dăruieşte lumii pe Unul-Născut Fiul Său „*ton hyion ton monogene edoken"* (Ioan 3, 16), iar lipsa răspunsului la iubirea lui Dumnezeu, prin necredința în Fiul Cel Unul-Născut, are consecințe foarte grave (cf. Ioan 3, 18)

---

[6] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBMBOR, Bucureşti, 2003, p. 294.

[7] Idem, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, EIBMBOR, Bucureşti, 1993, p. 7.

[8] Înainte de a introduce cu acest titlu un subcapitol din *Dogmatica* sa, părintele Stăniloae a scris un articol în *Studii Teologice*, nr. 5-6/1970, p. 333-355, intitulat: „Sfânta Treime, structura supremei iubiri".

[9] Adevăr exprimat foarte limpede de P. Nellas, în *Omul, animal îndumnezeit*, Deisis, 1999.

[10] Charles M. Mead, "*The Fatherhood of God*", în: The American Journal of Theology, Vol. 1, No. 3. (Jul., 1897), p. 579, căruia îi datorăm identificarea textelor biblice şi anumite comentarii din această secțiune

b) Dumnezeu este numit Tatăl celor renăscuți și înfiați prin Botez, al celor mântuiți, care se disting astfel de ceilalți oameni. În acest sens, Mântuitorul Îl numește pe Dumnezeu Tatăl celor ce Îl urmează, iar Sfântul Apostol Pavel le spunea romanilor: „*n-ați primit un duh al robiei ca din nou să vă temeți, ci Duhul înfierii L-ați primit, prin care strigăm:Avva!Părinte!"*(Romani 8, 15).

c) Dumnezeu este numit Tatăl oamenilor în general, omul fiind creat după chipul lui Dumnezeu. El iubește mai presus decât cel mai iubitor tată, chiar și atunci când cei iubiți nu-I răspund cu dragoste filială. Nu toți oamenii sunt fiii lui Dumnezeu, în aceeași măsura în care Dumnezeu este Tatăl tuturor oamenilor, deoarece nu ajung la asemănarea cu El prin iubire și ascultare.

În Evanghelia după Ioan, cuvântul „*Tatăl*" este mai frecvent decât expresia sinonimă „*Tatăl Meu*", „*Căci Tatăl Îl iubește pe Fiul (…)"*(In. 5, 20) (cf. Mt. 11, 27; 24, 36; 28, 32; Mc. 13, 32; Lc. 10, 22, singurele locuri din sinoptici). Dar sunt câteva locuri în care cuvântul „*Tatăl*" nu este folosit cu referire clară la Fiul. Cea mai cunoscută referință este Ioan 4, 21-23: „(…) *se vor închina Tatălui în duh și în adevăr că astfel sunt închinătorii pe care Tatăl îi caută"*. Se pune întrebarea dacă Dumnezeu este desemnat aici a fi Tatăl universal, sau doar, în mod special, al celor care I se închină? Contextul nu clarifică problema. Oricum, nicăieri în textele evanghelice cuvântul „*Tatăl"* nu poate fi mai bine înțeles ca având o referință universală. În Ioan 14, 8, când Sfântul Apostol Filip cere: „*Doamne arată-ni-L nouă pe Tatăl"*, Domnul îi răspunde: „*Cel ce M-a văzut pe Mine L-a văzut pe Tatăl"* (v. 9*)*. Prin urmare, „*Tatăl"* la care se referă Filip este Același cu Cel numit de Mântuitorul: „*Tatăl Meu"*[11].

Există și pasaje în care Dumnezeu este numit în mod direct Tatăl altora, nu doar al lui Iisus Hristos. În Predica de pe Munte (Mt. 5, 6, 7), Mântuitorul Îl numește pe Dumnezeu de șaisprezece ori Tată al celor cărora I se adresează. Nu se poate spune, în mod peremptoriu, că Domnul Iisus Hristos afirmă aici universalitatea absolută a paternității lui Dumnezeu. Ni se spune că predica era adresată ucenicilor (Mt. 5, 1). Chiar dacă erau prezente și "*mulțimile"*care erau *"uimite de învățăturile Lui"*(Mt. 7, 28), nu înseamnă explicit că predica le-a fost adresată și lor, cu atât mai mult cu cât nu este evident că paternitatea universală a lui Dumnezeu era un concept familiar pentru evrei. Cel mai probabil, Dumnezeu era văzut ca Tată al evreilor, al poporului ales, dar nicăieri nu este numit Tată al tuturor oamenilor. Mai pot fi analizate textele: Mt. 10, 20; 13, 43; 18, 14 și 23, 9. În legătură cu primele trei, se spune clar că au fost adresate ucenicilor, dar cel de al patrulea "*mulțimilor și ucenicilor"* (23, 1). Este singurul loc de acest fel din prima Evanghelie. Dar, oricum, nu se adresează fariseilor și cărturarilor. Doar fariseii se credeau fii ai lui Dumnezeu, cărturarii și păcătoșii erau excluși. Mântuitorul îi exclude pe cărturari și pe farisei, deoarece se credeau perfecți, și-i avertizează că păcătoșii care se pocăiesc vor avea acces în Împărăția Sa. În Marcu 11, 25, Mântuitorul Se adresează ucenicilor, asemenea și în: Lc. 6, 36; 11, 2, 13; 12, 30, 32. În Evanghelia a IV-a există un singur loc în care apare expresia „*Tatăl vostru"*(In. 20, 17). Prin urmare, nu găsim o aserțiune clară privind universalitatea paternității lui Dumnezeu.

Aceeași concluzie s-ar putea desprinde și din analizarea celorlalte cărți ale Noului Testament[12]. În general, atunci când Dumnezeu este numit *Tată*, se face referire fie la Hristos, fie la ucenicii Săi. În binecuvântarea adresată de Sfântul Apostol Pavel : „*Har vouă și pace de la Dumnezeu, Tatăl nostru"*(Rm. 1, 7), referirea se face la cel ce scrie și la persoanele cărora le este adresată epistola. Sunt câteva locuri scripturistice în care Dumnezeu este numit *Tată* în mod nedefinit. În Efeseni 2, 18, Sfântul Apostol Pavel scrie : „*Că prin El și unii și alții într-un singur Duh avem calea deschisă spre Tatăl"*, referirea fiind la creștinii proveniți dintre neamuri și dintre iudei, nu la toți oamenii. Aceeași situație, dacă analizăm I Cor. 8, 6; Efes. 5, 20; 6, 23; Col. 1, 1-3; 3, 17; I Tes. 1, 1; II Tim. 1, 2 ; Tit 1, 4 ; Iacob 3, 9; I Pt. 1, 2, 17; I In. 1, 2 , 3 ; 2, 1, 13, 15, 16, 22, 23, 24; 3, 1; Iuda 1. Edificator este textul din I In. 3, 1: „*Vedeți ce fel de iubire ne-a dăruit nouă Tatăl, ca noi să ne numim fii ai lui Dumnezeu; și suntem*!".

Atenție specială necesită textul din Efeseni 4, 6: „*Un singur Dumnezeu și Tată al tuturor"*, deoarece pare a fi aproape de afirmarea paternității universale a lui Dumnezeu. Dar aici Sfântul Apostol Pavel vorbește despre trupul lui Hristos, Biserica, cea care are un singur Domn, o singură

[11] *Ibidem*, p. 586.
[12] *Ibidem*, p. 588.

credință, un singur Botez, un singur Dumnezeu şi Tată al tuturor. În aceeaşi epistolă citim: *„Pentru aceasta îmi plec genunchii înaintea Tatălui Domnului nostru Iisus Hristos, din care orice neam* [tot neamul] *în cer şi pe pământ îşi trage numele "*(Efes. 3, 14-15). În primul rând, aici este un joc de cuvinte între *pater* – tată şi *patria, paternitas* – descendență dintr-un strămoş (tată) comun, comunitate, familie, trib, castă, națiune, rasă[13], iar prin cuvântul *pasa* – orice, toată, se face referire la universalitate[14]. Chiar dacă s-ar putea presupune că afirmația se limitează la familiile de credincioşi, totuşi avem aici cea mai clară afirmație a paternității universale a lui Dumnezeu. Mai mult, în Efeseni 3, 6 citim : „(…) *păgânii sunt împreună-moştenitori şi mădulare ale aceluiaşi trup şi împreună părtaşi ai făgăduinței întru Hristos Iisus".* Se înțelege că nu este exclusă renaşterea şi adopția prin Botez, când omul devine propriu-zis fiu şi moştenitor al Împărăției lui Dumnezeu, nu doar generic ca până atunci.

În concluzie, cu excepția afirmației din Ioan 4, 21, 23, Mântuitorul nu susține nicăieri universalitatea paternității lui Dumnezeu, nu pentru că nu ar fi de fapt, ci pentru că discuția apare într-un context etic. Adresându-Se fariseilor, Mântuitorul nu-L numeşte pe Dumnezeu Tatăl lor, mai mult, în Ioan 8, 42, 44 le spune: *„Dacă Dumnezeu ar fi Tatăl vostru, M-ați iubi pe Mine, fiindcă Eu de la Dumnezeu am ieşit şi am venit. (...) Voi sunteți din tatăl vostru diavolul şi poftele tatălui vostru vreți să le faceți. El de la început a fost ucigător de oameni şi nu a rămas întru adevăr, pentru că adevăr nu este întru el. Când el grăieşte minciuna, dintr-ale lui grăieşte, fiindcă el mincinos este şi tatăl minciunii".* Este evident caracterul etic al acestor afirmații. *„Ucigătorul de oameni"* nu poate fi tatăl oamenilor care-i fac voia, decât într-un sens etic. Dacă Dumnezeu este Tată iubitor- Pilda fiului risipitor (cf. Lc. 15) ne vorbeşte atât de clar şi de impresionant despre acest adevăr – şi-Şi împlineşte la superlativ toate cele ce decurg din această calitate, omul, în general, nu-şi realizează vocația filiației adoptive. Poate de aceea găsim atât de puține indicii scripturistice despre universalitatea paternității divine, iar cele care evidențiază filiația adoptivă a omului o restrâng la cei „*născuți din nou*" (cf. In. 3, 3) şi care îşi iubesc vrăjmaşii (cf. Mt. 5, 45).

b. *Πνεῦμα υἱοθεσία, spiritum adoptionis filiorum* (Rm. 8, 15) - filiația adoptivă baptismală a omului

O primă referință nou-testamentară la tema în analiză este Matei 5, 9: „*Fericiți făcătorii de pace că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema*". Cu siguranță, nu se afirmă aici universalitatea calității oamenilor de fii ai lui Dumnezeu. Şi în continuarea Predicii de pe Munte, această filiație are un pronunțat caracter etic: „*Iubiți pe vrăjmaşii voştri, binecuvântați pe cei ce vă blesteamă, faceți bine celor ce vă urăsc şi rugați-vă pentru cei ce vă vatămă şi vă prigonesc, ca să fiți-* geneste [deveniți] *fiii Tatălui vostru Celui din ceruri*" (Mt. 5, 44-45; cf. Lc. 6, 35). Cuvintele sunt adresate ucenicilor care numai prin asemănarea cu Dumnezeu se vor putea numi fii ai lui Dumnezeu. Mântuitorul face distincție clară între „*fiii împărăției*" şi „*fiii celui-rău*" (cf. Mt. 13, 38), iar „*fii ai lui Dumnezeu, fiind fii ai învierii*" (cf. Lc. 20, 36) vor putea ajunge doar cei „*ce se vor învrednici să dobândească veacul acela şi învierea din morți "*(Lc. 20, 35)[15].

Tot o aplicare restrictivă a calității de fii ai lui Dumnezeu este şi în textul în care ni se spune despre Caiafa că a zis, "*nu de la sine*"(cf. In. 11, 51), ci fiind arhiereu în anul când a fost răstignit Mântuitorul, a profețit că Iisus avea să moară pentru tot neamul şi pentru ca să adune „*întru una pe fii lui Dumnezeu cei împrăştiați*" (cf. In. 11, 52). Din prologul Evangheliei a IV-a aflăm că filiația se inaugurează prin credință, prin disponibilitatea de a-L primi pe Hristos, Logos-ul întrupat în istorie: „*Dar celor câți L-au primit, care cred întru numele Lui, le-a dat putere să devină fii ai lui Dumnezeu*". În Luca 3, 38, la sfârşitul genealogiei ascendente, referința la Adam ca fiind fiul lui Dumnezeu, este făcută doar pentru a completa şirul. Adam, neavând un tată pământesc, întrucât a fost creat de Dumnezeu.

Caracterul pnevmatic al filiației adoptive este explicit în Romani 8, 14-16: „*Fiindcă toți câți sunt mânați* [călăuziți] *de Duhul lui Dumnezeu, aceia sunt fii ai lui Dumnezeu* – hyioi Theou. *Pentru că n-ați primit un duh al robiei ca din nou să vă temeți, ci Duhul înfierii* – Πνεῦμα υἱοθεσία,

[13] *Noul Testament*, 1995, nota explicativă nr. 4.
[14] C.M. Mead, *op.cit.*, p. 589.
[15] *Ibidem*.

Spiritum adoptionis filiorum - *L-aţi primit, prin care strigăm: Ava!Părinte! Însuşi Duhul mărturiseşte împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu* – tekna Theou". Se poate considera că distincţia clară între filiaţia generică a tuturor oamenilor şi cea a creştinilor apare în versetul următor: „*Iar dacă suntem fii* - tekna*, suntem şi moştenitori* – kleronomoi, heredes – *moştenitori ai lui Dumnezeu şi împreună-moştenitori* – synkleronomoi, coheredes *cu Hristos, dacă într-adevăr pătimim împreună* – sympaschomen, compatimur, *cu El pentru ca împreună cu El să ne şi slăvim* – syndoxasthomen, conglorificemur". Prin urmare, filiaţia adoptivă se dăruieşte omului la Botez şi trebuie asumată cu toate riscurile inerente. Suntem fii dacă pătimim cu Hristos mai înainte de a ne bucura cu El în slava Împărăţiei Sale.

Din aceeaşi epistolă aflăm că înfierea este mai întâi pentru israeliţi: „*(...) ale cărora sunt înfierea şi slava şi legămintele şi darea Legii şi închinarea şi făgăduinţele"*(Rm. 9, 4), ei fiind cei dintâi chemaţi, dar întâietatea lor este doar o chestiune cronologică, deoarece: „*(…) nu toţi cei din Israel sunt Israel, nici pentru că sunt urmaşii lui Avraam sunt toţi fii, ci numai cei din Isaac - a zis - se vor numi urmaşii tăi. Aceasta înseamnă: nu copiii trupului sunt copii ai lui Dumnezeu, urmaşi sunt socotiţi copiii făgăduinţei; căci ai făgăduinţei este cuvântul acesta: la vremea aceasta voi veni şi Sara va avea un fiu"* (Rm. 9, 6-9; cf. Facere 17, 21); cf. Gal. 4, 28: „*Iar noi, fraţilor, potrivit lui Isaac suntem fii ai făgăduinţei*". Accentul cade pe iubire, asumare, făgăduinţă, comuniune permanentă. „*(…) pe noi, cei pe care ne-a chemat, nu numai dintre iudei, ci şi dintre păgâni, aşa cum şi zice la Osea: Chema-voi popor al Meu pe cel care nu era poporul Meu şi iubită pe cea care nu era iubită. Şi va fi că-n chiar locul unde li s-a zis: Nu voi sunteţi poporul Meu!, acolo ei se vor chema fii ai Dumnezeul celui viu. Iar Isaia strigă cu privire la Israel:Chiar dacă numărul fiilor lui Israel ar fi ca nisipul mării, doar rămăşiţa se va mântui"*(Rm. 9, 24-27).

În II Corinteni 6, 17-18, Sfântul Apostol Pavel citează din Vechiul Testament: „*De aceea ieşiţi din mijlocul lor şi osebiţi-vă, zice Domnul, şi de nimic necurat să nu vă atingeţi şi Eu vă voi primi pe voi. Şi vă voi fi vouă Tată şi voi Îmi veţi fi Mie fii şi fiice, zice Domnul Atotţiitorul"*, iar în Galateni 3, 26-28, subliniază criteriul credinţei pentru dobândirea calităţii de fii ai lui Dumnezeu, precum şi egalitatea celor renăscuţi din apă şi din Duh: „*Fiindcă toţi suntem fii ai lui Dumnezeu prin credinţa în Hristos Iisus. Căci câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi îmbrăcat. Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască; pentru că voi toţi una sunteţi în Hristos Iisus*". Şi în Galateni 4, 4-7 statutul de fiu al lui Dumnezeu se aplică doar creştinilor: „*Dar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-I răscumpere, ca să dobândim înfierea. Şi pentru că sunteţi fii, Dumnezeu L-a trimis în inimile voastre pe Duhul Fiului Său care strigă: Avva, Părinte! În felul acesta nu mai eşti rob, ci fiu; iar dacă eşti fiu, eşti şi moştenitor al lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos*" (cf. Efes. 5, 1; Filip. 2, 15; Evr. 2, 10, 13, 14 şi 12, 5-8).

O analiză mai detaliată ar necesita textul din Faptele Apostolilor 17, 28, 29 unde Sfântul Apostol Pavel afirmă înrudirea omului cu Dumnezeu. Dacă la Platon înrudirea omului cu Divinitatea se fundamentează pe legătura sufletului cu Ideile, în Sfânta Scriptură accentul cade pe omul ca *eikon tou Theou*. În Septuaginta se întâlnesc cuvintele *syngenia* şi *syngenes*[16], dar mai mult în sensul de relaţii, rude,[17] asemenea în Noul Testament[18], cu excepţia Faptelor Apostolilor 17, 29 unde Sfântul Apostol Pavel îl citează pe anticul Aratus din Cilicia (sec. III î.Hr.), *Phenomenes*, 5: „Că neam al lui suntem şi noi - *Tou gar kai genos esmen*"; în contextul poemului, pronumele demonstrativ relativ masculin *tou* se referă la Zeus, care este invocat din primul vers: „*Ek Dios archomestha*". În scrierile pauline, termenul *syngenes* apare doar în Epistola către Romani, înţelesul fiind clar în 9, 3: *„de dragul fraţilor mei cei de un neam cu mine după trup – hyper ton adelphon mou ton syngenon mou kata sarka"*.

---

[16] Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of New Testament*, translator and editor Geoffrey W. Bromiley, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1969, vol. VII, p. 737-738. A se vedea excelenta carte a lui Edouard des Places, S.J., *Syngeneia. La parente de l'homme avec Dieu d'Homere a la patristique*, Paris, 1964

[17] „Ideea unei relaţii de rudenie între om şi Dumnezeu este străină Vechiului Testamnet şi iudaismului târziu", Gerhard Kittel, *op.cit.*,p.740.

[18] *Ibidem*.

Syngeneia creştină are alte fundamente, se distinge clar de înrudirea din platonism şi din stoicism, unde se presupune conaturalitatea. În creştinism vorbim despre înfiere, posibilă datorită întrupării Fiului lui Dumnezeu şi despre îndumnezeire prin care se întâlnesc dragostea lui Dumnezeu şi dragostea omului.

c. Syngeneia în Duhul Sfânt şi în Adevăr

Dacă Sfinţii evanghelişti Matei şi Luca ne prezintă genealogia[19] după trup a Domnului nostru Iisus Hristos, spunându-ne cum S-a născut din om, din Fecioară, Cel ce Se născuse din Tatăl *„mai înainte de toţi vecii*", Sfântul Apostol şi Evanghelist Ioan ne spune cum se poate naşte omul de la Dumnezeu. Este atât de impresionant a se gândi cât de delicat lucrează Dumnezeu cu omul; nu e nimic forţat, uluitor, artificial în această lucrare. Mai întâi omul, Fecioara, primeşte să nască pe Dumnezeu după trup, pentru ca apoi Dumnezeu să-l nască pe om din apă şi din Duh; mai întâi omul, Iosif, Îl adoptă[20] pe Fiul lui Dumnezeu făcut Om, pentru ca apoi omul sfinţit prin Botez să fie înfiat de Dumnezeu; mai întâi El vine la noi în modul cel mai delicat şi mai gingaş imaginabil, ca prunc nevinovat într-o iesle din Betleem, pentru ca noi să putem cât mai firesc să ne apropiem de El şi primindu-l, să fim primiţi noi înşine de Dumnezeu. „(...) *celor câţi L-au primit (pe Hristos), care cred în Numele Lui, le-a dat putere* – exousian *ca să se facă fii ai lui Dumnezeu* – tekna Theou genesthai*, care nu din sânge, nici din dorinţă trupească, nici din dorinţă bărbătească, ci de la Dumnezeu s-au născut* – ek Theou egennethesan" (In. 1, 12-13).

Taina acestei naşteri din Dumnezeu o dezvăluie Mântuitorul Însuşi lui Nicodim[21]: *„Adevărat, adevărat zic ţie: De nu se va naşte cineva de Sus, nu va putea să vadă Împărăţia lui Dumnezeu*"(In. 3, 3). Întrucît Nicodim a fost contrariat de o astfel de afirmaţie, Mântuitorul îi explică: „*De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh nu va putea să intre în Împărăţia lui Dumnezeu*"(In. 3, 5). Naşterea „*de la (*sau*: din) Dumnezeu*" din prologul Evangheliei a IV-a (1, 13) este numită în capitolul al III-lea, naştere „*de Sus*" (v. 3 şi 7), naştere „*din apă şi din Duh*"(v. 5) sau naştere „*din Duh*(ul)" (v. 6 şi 8). În această lucrare minunată, Dumnezeu este Cel care naşte şi noi suntem cei care ne naştem[22]. Sfântul Apostol Iacob ne spune că: „*Părintele luminilor... după voia Sa ne-a născut prin cuvântul adevărului, ca să fim începătură făpturilor Lui*" (1, 17-18). Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel se referă, de asemenea, la această naştere dumnezeiască[23]: „*Binecuvântat fie Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos Care, după mare mila Sa, prin Învierea lui Iisus din morţi, ne-a născut* – anagennesan *din nou, spre nădejde vie (...)"*(I Pt. 1, 3); „*Fiind născuţi a doua oară* – anagegennemenoi *nu din sământă stricăcioasă, ci din nestricăcioasă, prin cuvântul lui Dumnezeu cel viu şi care rămâne în veac*"(I Pt. 1, 23) şi „(…) *ne-a mântuit, nu din faptele cele întru îndreptare, săvârşite de noi, ci după a lui îndurare, prin baia naşterii celei de a doua* – dia loutrou palingenesias *şi prin înnoirea Duhului Sfânt*" (Tit 3, 5).

Naşterea din nou, naşterea de la Dumnezeu are loc prin baia Botezului. Mântuitorul nu S-a botezat pentru a Se curăţa El, ci pentru a sfinţi apele, pentru a uni puterea vivificatoare a Duhul Sfânt, Domnul de viaţă făcătorul, cu apa. Prin Sfânta Taină a Botezului, din apa consacrată prin venirea – *parousia* Duhului Sfânt, omul se naşte din nou, ca o minunată făptură purtând pecetea darurilor duhovniceşti. De aceea, slăvindu-L pe Dumnezeu Creatorul şi anticipând ceea ce se va petrece cu cel ce vine spre luminare, preotul se minunează şi zice: „*Mare eşti Doamne şi minunate sunt lucrurile Tale, nici un cuvânt nu este de ajuns spre lauda minunilor Tale!*".

Înrudirea – *syngeneia* omului cu Dumnezeu nu este o metaforă, ci o realitate profundă ce se datorează Întrupării Fiului lui Dumnezeu, Arhetipul omului. El S-a făcut frate cu noi, iar noi devenim fraţi cu El prin Botez, prin urmare, Tatăl Său devine şi Tatăl nostru – singura rugăciune pe care ne-a învăţat-o Însuşi Domnul este adresată Tatălui, iar Maica Sa devine şi Maica noastră.

---

[19] Mt. 1 şi Lc. 3.

[20] A se vedea: Yigal Levin, "Jesus, 'Son of God' and 'Son of David': The 'Adoption' of Jesus into the Davidic Line", în *JSNT* 28.4 (2006) 415-442 http://JSNT.sagepub.com.

[21] Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Predici exegetice la Duminicile de peste an*, Teofania, Sibiu, 2001, p. 8.

[22] *Ibidem.*

[23] *Ibidem.*

Botezul Domnului are profunde semnificaţii pentru Botezul nostru. După cum s-a subliniat deja, prin intrarea Sa în Iordan, Fiul lui Dumnezeu înomenit uneşte în mod deplin puterile vivificatoare ale Duhului Sfânt cu apa, făcând posibil Botezul „*din apă şi din Duh*". Prin consacrare, apa baptismală face posibilă naşterea din nou, naşterea de sus, de fapt omul se naşte din nou, este re-creat, devină făptură nouă. Săvârşitorul se roagă: „*Tu Stăpâne a toate arată apa aceasta, apă de izbăvire, apă de sfinţire, curăţire trupului şi sufletului, dezlegare legăturilor, iertare păcatelor, luminare sufletului, baie de-a doua naştere, înnoirea duhului,* ***har de înfiere*** (s.n)*, îmbrăcăminte de nestricăciune, izvor de viaţă*"[24]. Îmbrăcămintea de nestricăciune, haina de lumină a lui Hristos, pe care ne-o conferă Duhul Sfânt, are ca urmare firească înfierea, dobândirii intimităţii cu Tatăl, Cel care spune la Botezul fiecărui om: „*Acesta este fiul Meu cel iubit*" (cf.Mt. 3, 17). Prin prezenţa Duhului Sfânt asupra lui Iisus la Iordan este reliefată şi consubstanţialitatea treimică. Este important de subliniat că Sfântul Marcu, dar şi Sfântul Matei şi Sfântul Luca notează că prezenţa Duhului este evidentă la ieşirea lui Iisus din apă, deci nu în timpul botezului de la Sfântul Ioan, deoarece Iisus nu a primit atunci Duhul Sfânt.

După întreita afundare omul cere: „*Dă-mi mie haină luminoasă, Cel ce Te îmbraci cu lumina ca şi cu o haină*!", apoi are loc Mirungerea, numită şi Cincizecimea personală, şi numai după aceea se cântă: „*Câţi în Hristos v-aţi botezat în Hristos v-aţi şi îmbrăcat*", deoarece Duhul Sfânt este Cel care ne hristomorfizează. Părintele Stăniloae subliniază faptul că „toate expresiile Sfântului Apostol Pavel despre moartea, învierea, prefacerea omului, sădirea şi îmbrăcarea lui în Hristos, ca evenimente etic-ontologice sunt amintite în rânduiala Botezului (…). Prin această participare la Hristos cel răstignit şi înviat, cei botezaţi iau chipul [*forma*] lui Hristos, sau devin împreună purtători ai chipului [*formei*] lui Hristos - *symmorphoi.* Chipul [*forma*] lor cel [cea] nou[ă] e chipul [*forma*] lui Hristos imprimat[ă] în ei şi prin aceasta în Biserică" [25].

Într-adevăr, textul slujbei Tainei Sfântului Botez face distincţie clară între chip-*eikon* şi formă-*morphe* (şi verbul derivat). În rugăciunea pe care preotul o rosteşte în taină, înainte de sfinţirea apei, el se roagă Preasfintei Treimi (ecfonisul este „(…) *preasfânt numele Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh*" - omul fiind „*imago Trinitatis*") rostind cuvintele: „Şi fă să ia chip [*formă*] Hristosul Tău în acesta ce se va naşte din nou…"[26] (textul original este : "*Kai morphoson sou ton Christon, en to mellonti anagennasthai*…)"[27]. Omul nu ia chipul lui Hristos la Botez, deoarece este prin creaţie după chipul Chipului Tatălui, ci atunci i se restaurază chipul şi primeşte forma, frumuseţea, splendoarea lui Hristos, asemănarea reală cu El, haina Sa de lumină, pe care însă nu o păstrează imaculată, ci trebuie să o cureţe prin Pocăinţă şi Euharistie.

Omul se cufundă în apa Botezului ca o „materie fără înfăţişare şi fără formă" - *hyle aneidos kai amorphos* şi iese „purtând forma" frumoasă a lui Hristos[28]. „Suntem modelaţi şi imprimaţi şi viaţa noastră amorfă şi nedefinită primeşte o formă şi o definire"[29].

„Prin Botez, Mirungere, Euharistie şi restul vieţii spirituale ne încorporăm în Hristos, primim existenţa creştină, adică hristocentrică şi hristo*morfă*, precum şi *forma* şi viaţa corespunzătoare", în acest mod, „Tatăl găseşte pe feţele noastre însăşi *forma - morphen - formam* Fiului" Său şi „recunoaşte în noi mădularele Celui Unul Născut al Său"[30]. „Natura omului ia forma, cu alte cuvinte constituţia şi funcţiile naturii umane îndumnezeite a lui Hristos"[31].

---

[24] *Aghiasmatar*, 1992, p. 34.

[25] Pr. Prof. D. Stăniloae, „Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală", în *Ortodoxia*, nr. 4, 1970, p. 508.

[26] *Molitfelnic*, 1985, p. 32.

[27] *Mikron Euchologion e Agiasmatarion*, Ekdosis, Apostolikes Diakonias tes Ekklesias tes Ellados, en Athenais, 1962, p. 71.

[28] P. Nellas, *Omul, animal îndumnezeit, op. cit.*, p. 86-87.

[29] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, *PG* 150, Lib. II, 525A, 537D, la P. Nellas, *op. cit.*, p. 87.

[30] *Ibidem*, Lib. IV, 600B, la P. Nellas, *op. cit.*, p. 85.

[31] P. Nellas, *op. cit.*, p. 87; pentru detalii despre conceptul de hristomorfizare a se vedea secţiunea „Forma Bisericii" din lucrarea n., *Taina prezenţei lui Dumnezeu în viaţa umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Ed.Paralela 45, 2002, p.177-240

Înfierea, esența Botezului, este un fapt real deoarece la Botez, Hristos Domnul se sălăşluieşte tainic întru noi şi, prin urmare, ne conferă chiar frumusețea Sa, însăşi haina Sa de lumină, de aceea putem spune că actul înfierii este firesc, din moment ce devenim ca Fiul cel Unul Născut. Ieşit din baia Botezului, neofitul poate să-I ceară lui Dumnezeu: *„Dă-mi mie haină luminoasă, Cel Ce Te îmbraci cu lumina ca şi cu o haină”,* întrucât, aşa cum spune Sfântul Apostol Pavel: *„(…) v-ați dezbrăcat de omul cel vechi laolaltă cu faptele lui, şi v-ați îmbrăcat cu cel nou, care spre cunoaştere se reînnoieşte după chipul* - kat'eikona, secundum imaginem - *Celui Ce l-a zidit.”* (Col. 3, 10) (aici „chipul” este echivalentul lui *„eikon*” deoarece se referă la crearea omului). Ştim că Adam nu era gol înainte de păcat, ci avea un veşmânt de slavă, cu atât mai mult cel ce trăieşte „*viața în Hristos”*: „Trupul omenesc al lui Hristos străluceşte de frumusețea spirituală a purității, bunătății şi înțelepciunii nesfârşite a lui Dumnezeu, care restabileşte şi înalță minunata spiritualitate umană. Iar această strălucire se răspândeşte din Hristos şi peste sufletele şi *trupurile* celor uniți cu El, *formând* Biserica (s.n.)”[32]. În acest sens Sfântul Grigorie de Nyssa scrie atât de frumos şi de clar: „Acela [Mirele- Hristos] Şi-a făcut Biserica trup şi, prin adăugirea celor ce se mântuiesc, o zideşte pe ea în iubire, până ce vom ajunge toți la bărbatul desăvârşit, la măsura vârstei plinirii lui Hristos (cf. Ef. 4, 13). Dacă, aşadar, Biserica e trupul - *soma* lui Hristos, iar Cap - *kephale* al trupului e Hristos, Care formează - *morphon* fața Bisericii - *tes Ekklesias to prosopon* cu propria Sa înfățişare - *to idio charakteri*, prietenilor Mirelui, privind la aceasta, le-a fost răpită inima - *ekardiothesan*, pentru că văd în ea mai limpede pe Cel nevăzut”[33].

Dacă *forma* dumnezeiască se referă la „veşmântul” lui Hristos, cel botezat îl primeşte şi el, nu în sensul unei autonomii umane sau într-unul panteist. Hristos Se sălăşluieşte în cel botezat, şi implicit îi dă *forma* Sa, la strălucire ajunge pe măsură ce împlineşte poruncile, oricum procesul con*formării* noastre Trupului Lui Hristos celui îndumnezeit, plin de energiile dumnezeieşti necreate, nu are sfârşit, nici aici, nici în Împărăția Sa.

Syngeneia primită prin Botez se desăvârşeşte prin Sfânta Taină a Euharistiei. Sfântul Atanasie cel Mare, apelând la un raționament simplu, ne spune că putem să-L primim pe Duhul Sfânt, care nu S-a întrupat, deoarece El este de o ființă cu Fiul care S-a întrupat, a devenit şi Om adevărat: „prin sângele Său, care este de felul nostru – *homogenous,* noi putem primi Duhul Sfânt care nu este de acelaşi fel cu noi – *to me homogenes hemin Pneuma*”[34]. Ideea este exprimată şi în alte contexte: „Căci prin înrudirea Lui cu noi după trup – *dia ten pros to soma autou syngeneian*, am devenit şi noi temple ale lui Dumnezeu şi ne-am făcut fii ai lui Dumnezeu, aşa încât se aduce închinare Domnului şi în noi, şi cei ce ne privesc, vestesc – cum zice Apostolul (cf. I Cor. 14, 25) – că «Dumnezeu este cu adevărat în aceştia ». E ceea ce spune şi Ioan în Evanghelie: «Iar celor câți L-au primit pe El, le-a dat lor putere să se facă fii ai lui Dumnezeu» (In. 1, 12). Iar în epistolă scrie: «Întru aceasta cunoaştem că rămâne întru noi, din Duhul Lui, din Care ne-a dat nouă»[35]; „(…) toți am fost eliberați pentru înrudirea trupului (etimologic, *cărnii,* n.n.) – *kata ten syngeneian tes sarkos*”[36].

Duhul Sfânt, Sfințitorul, Cel care consacră apa Botezului, mirul şi cinstitele daruri, ni-L face prezent pe Hristos în intimitatea ființei noastre, prin Sfintele Taine ale Botezului, Mirungerii şi Euharistiei. Potrivit Sfântului Apostol Pavel, Hristos trăieşte în creştini: *„Hristos este Cel Ce trăieşte în mine”* (Gal. 2, 20); *„…Hristos este în voi*” (Rm. 8, 10; II Cor. 13, 5); *„Hristos Cel dintru voi…”*(Col. 1, 27); *„Hristos, totul întru toți”*(Col. 3, 11). El se sălăşluieşte în inimile lor: *„Hristos să Se sălăşluiască prin credință în inimile voastre”*(Efes. 3, 17).

---

[32] Pr. Prof. D. Stăniloae, „Transparența Bisericii…”, *op. cit.*, p. 514.

[33] *Tâlcuire la Cântatrea Cântărilor*, *PSB* 29, p. 229.

[34] *Lexicon Athanasianum*, Berlin, 1952, la E. Des Places, *op. cit.*, p. 193.

[35] *Trei cuvinte contra arienilor*, I, 43, PG, 26, 100c 15, trad. ro. Pr. Prof. D. Stăniloae în *PSB* 15, p. 207, 208.

[36] *Ibidem*, II, 69, *trad. cit.*, p. 308. În nota explicativă, părintele Stăniloae scrie: „Desprinse fiind patimile din trupul asumat de Cuvântul, ne-am putut elibera şi noi de ele, datorită înrudirii comunicante (συγγένεια) după trup, sau a unității de natură între trupul Lui şi al nostru”.

În concluzie, *syngeneia* cu Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt, prin care înțelegem înfierea şi comuniunea tot mai accentuată cu Sfânta Treime, se realizează prin Sfintele Taine, în ambianța ecclesială şi are un caracter epectasic, „*din slavă în slavă*" (cf. II Cor. 3, 18).

II. Actualizarea harului înfierii baptismal

Sfântul Simeon Noul Teolog a accentuat cel mai bine importanța actualizării harului baptismal. În contexte diferite le spune celor cărora le-a adresat scrierile sale, dar şi nouă tuturor, să nu se mulțumească cu faptul că au fost botezați în pruncie şi îi îndeamnă să stăruie pentru a primi „darul lacrimilor", care devine "botezul lacrimilor". Acest "al doilea botez" reînnoieşte harul primit prin Sfânta Taină a Botezului, face vie din nou în fiecare om care doreşte o viață în Hristos, starea inițială *sine macula*, pierdută prin păcatele de tot felul, care fac inoperant harul baptismal. Dumnezeu este sfânt prin ființa Sa, de aceea nu poate avea tangență cu păcătosul cât timp nu intervine *metanoia*. "Al doilea botez", cel al lacrimilor, înseamnă reactualizarea darurilor primite prin Sfânta Taină a Botezului, naştere din nou- *anagennesis,* înfiere- *hyiothesia*, frați ai lui Hristos, consacrare prin prezența Duhului Sfânt, primirea veşmântului dumnezeiesc, adică a lui Hristos Însuşi. Datorită importanței sale, tema aceasta i-a preocupat, începând cu Părinții pustiei, aproape pe toți Sfinții Părinți[37].

Când vorbeşte despre "Botezul în Duhul Sfânt"- *To Baptisma en to Pneumati Haghio,* Sfânul Simeon se referă în primul rând la harul înnoitor al Botezului sacramental. Nu este vorba, prin urmare, de două botezuri, ci de unul singur, care ar fi însă nedeplin dacă s-ar săvârşi fără prezența simțită a Duhului Sfânt. Aceeaşi lucrare a Duhului Sfânt face din botezul cu apă o sfântă taină, care la rândul său face posibilă reânnoirea treptată a "chipului". Referindu-se la cuvintele: *"...cei ce nu din sânge, nici din voie trupească, nici din vrere bărbătească, ci de la Dumnezeu s-au născut"*(In.1,13), Sfântul Simeon ne spune: "Naştere numeşte aici schimbarea duhovnicească-*pneumatiken alloiosin* care se lucrează şi se vede în botezul Duhului Sfânt, precum Însuşi Domnul Cel nemincinos spune: «*Ioan a botezat cu apă, dar voi veți fi botezați în Duhul Sfânt*» (F.Ap.1,5; 11,16). Aşadar cei botezați în Acesta ca într-o lumină se fac lumină şi cunosc pe Cel Care i-a născut; căci Îl şi văd" [38].

"Botezul în Duhul Sfânt", adică experierea deplină a harului baptismal, pune în lumina indisolubila legătură între *orthopraxia* (sau chiar *theopraxia*) şi *theognosia*. Dumnezeu Se face cunoscut în măsura şi pe măsură ce Hristos aflat tainic în om de la Botez, devine tot mai simțit datorită lucrării sinergice a hristificării sau hristo*morfizării,* lucrare ce aparține Sfântului Duh şi omului.

a. Moartea martirică , ca deplină asumare şi actualizare, prin iubire şi ascultare, a calității de fiu adoptiv al lui Dumnezeu

Împreună cu toate discuțiile referitoare la Botez în general şi la recunoaşterea reciprocă a acestuia în special, trebuie să se accentueze re-trăirea experienței baptismale, atunci când moartea martirică este iminentă. Într-un excelent studiu[39], la care vom face referire în continuare, profesorul Gordon Lathrop afirmă de la început că unul dintre înțelesurile Botezului creştin şi a formei comune a practicării sale în întreaga lume, poate fi descoperit în locuri surprinzătoare. De exemplu într-o referință indirectă dintr-un text istoric clasic al Bisericii, care nu este despre Botez, dar care reflectă indirect practica baptismală sau foloseşte descrieri baptismale. Uneori surpriza unei asemenea

---

[37] Sfântul Atanasie cel Mare a folosit pentru prima dată sintagma "darul (harisma) lacrimilor-*harisma tou dakryon-, De virg.*17, *PG* 28,272C ; a se vedea apoi Sfântul Grigorie Teologul, *Or*.39,17, *PG* 36, 356 A; Sfântul Grigorie de Nisa, *De Baptismo*,*PG* 46,417B, ş.a.

[38] *Dicursuri etice*, X,441-448, *SC*,129, trad. ro. diac. Ioan I.Ică jr.: Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice, Scrieri I,* Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p.336

[39]Gordon Lathrop, "The Water that Speaks. The Ordo of Baptism and its Ecumenical Implications**",** în: *Becoming a Christian. The Ecumenical Implications of Our Common Baptism,* Faith and Order Paper no.184, WCC Publications, Geneva, 1999, pp. 13-29

descoperiri şi caracterul contextului său pot dezvălui cu claritate importanţa majoră a modelului de baza al Botezului[40].

Astfel, în prima jumătate a secolului al II-lea, Sfântul Ignatie, episcop al Antiohiei, pe drumul spre proces şi martiriu, a scris o impresionantă epistolă creştinilor din Roma, oraşul unde urma să moară. A scris nu despre Botez, ci despre moartea sa iminenta:

„«Stăpânitorul veacului acestuia»[41] vrea să mă răpească şi să strice gândurile mele despre Dumnezeu. Nimeni, dar, dintre cei de faţă să nu-l ajute! Mai bine fiţi cu mine, adică cu Dumnezeu! Să nu căutaţi să vorbiţi despre Iisus Hristos, dar să doriţi lumea. (...) Dorinţa -*eros* mea a fost răstignită şi nu mai este în mine nici un foc, care să iubească materia - *pyr philoulon*, ci «apă vie»[42], care grăieşte în mine şi-mi spune dinlăuntrul meu: «Vino la Tatal!». Nu mă desfătez de hrana cea stricăcioasă, nici de plăcerile vieţii acesteia. Vreau pâinea lui Dumnezeu, care este trupul lui Iisus Hristos, Cel din sămânţa lui David[43], iar băutură vreau sângele Lui, care este dragoste - *agape* nestricăcioasă"[44].

Prin acest text impresionant îşi anunţă Sfântul Ignatie martiriul ce îl aşteaptă şi pe care îl doreşte. „Apa vie" care grăieşte semnifică consacrarea prin prezenţa Duhului Sfânt, Cel care ni-L face prezent pe Hristos, Logos-ul, Cuvântul lui Dumnezeu. „Apa vie este Duhul lui Dumnezeu revărsat înlăuntrul său (In. 4,14; 7,37-39; 19,34). Duhul Sfânt ne hristomorfizează, ne aşează în intimitatea lui Hristos, Cel care îi spune sfântului: „Vino la Tatăl!". Este deosebit de impresionant cum harul baptismal este experiat din nou în mod plenar. Botezul nu a fost un act formal, ci este un proces continuu de sesizare a prezenţei nemijlocite a Sfintei Treimi. Sfântul Ignatie se referă la elementele centrale ale comunităţii creştine: cuvântul Domnului, apa naşterii din nou în trupul lui Hristos, agapa euharistică. Bineînţeles că aceste cuvinte – apa, vorbire, pâine, carne, băutură, sânge, dragoste – au înţelesuri multiple, ce includ înţelesuri religioase multiple. Dar aici, în scrierea sa adresată altei biserici, o adunare ce se remarca prin exact aceste elemente folosite împreună, principalele lor înţelesuri liturgice nu puteau fi departe de înţelesul urmărit de Sfântul Ignatie. El dorea să convingă Biserica din Roma că el, într-adevăr, alesese să bea paharul pe care şi Hristos îl băuse, să fie botezat cu Botezul cu care Domnul său a fost botezat (cf. Mc. 10,38-39). Prin aceasta doreşte să prevină eforturile acestei biserici de a-l salva. Într-adevăr, a zis despre el că, dacă este capabil să moară, mărturisind credinţa creştină, el va fi "cuvânt al Domnului" rostit pentru ca alţii să audă, nu doar un alt "strigăt" pierdut în istoria plină de nevoi a lumii[45]:

„La nimic nu-mi vor folosi desfătările lumii, nici împărăţiile veacului acestuia. «Mai bine-mi este să mor»[46] în Hristos Iisus decât să împărăţesc marginile pământului. Pe Acela Îl caut, Care a murit pentru noi; pe Acela Îl vreau, Care a înviat pentru noi. Naşterea mea îmi este aproape. Iertaţi-mă fraţilor! Să nu mă impiedicaţi să trăiesc, nevoind ca eu să mor! Nu-l daţi lumii pe cel care voieşte să fie al lui Dumnezeu, nici nu-l amăgiţi cu materia! Lăsaţi-mă să primesc lumina cea curată! Ajungând acolo, voi fi om deplin! Îngăduiţi-mi să fiu următor al patimilor Dumnezeului meu!"[47].

Se folosesc aici analogii baptismale pregnante: moartea sa va fi o naştere, o iluminare, o participare la pătimirile lui Hristos. Nu ar trebui să fie o surpriză faptul că Botezul şi Euharistia puteau fi utilizate în Biserica veche ca *metafore* pentru mărturisirea prin suferinţă în faţa lumii, şi ca *surse* pentru astfel de fapte, pentru că aveau deja acest înţeles în Evanghelia după Sfântul

[40] Ibid.,p.13
[41] In.14,30
[42] In.4,10;7,38
[43] In., 7,42; Rm.1,3
[44] *Epistola către Romani*, 7, Textul grecesc în : Kirsopp Lake, *The Apostolic Fathers,* Vol. 1, Cambridge, Harvard UP, 1959, p.234.t.r. în: *Scrierile Părinţilor apostolici,* trad. Pr.D.Fecioru, *PSB* 1, EIBMBOR, 1979, p.174,175
[45] Ibid., 2:1b: "Căci dacă veţi tăcea în privinţa mea, eu sunt cuvânt al Domnului. Dar daca veţi dori trupul meu, voi fi din nou doar un strigăt." , textul grecesc în Lake, *op. cit.*, p. 226-28
[46] I Cor.9,15
[47] Ibid., 6:16, 2b-3a , textul grecesc în : Lake, *op. cit.*, p.232-34. v.t.r. în *PSB* 1, op.cit., p.176

Evanghelist Marcu şi s-a continuat astfel şi în Biserica martirilor[48]. Într-un timp al cruzimii şi opresiunii, distanța dintre mâncarea pâinii Domnului în comunitate şi a fi "măcinat ca grâul" în arenă, nu era mare[49].

Sfântul Ignatie este pe cale să devină martir, un proces pe care el îl vede ca reflectând faptul de a deveni creştin şi totodată om deplin[50]. Propovăduirea şi convertirea, apa grăitoare, agapa: aceasta a fost probabil rânduiala - *ordo* prin care cineva devenea creştin în Antiohia[51]. Acestă rânduială - *ordo* era disponibilă reamintirii, „*iar şi iar*", fiind co-extensivă întregii vieți mărturisitoare creştine autentice, nu repetând Botezul, ci ascultând "glasul" său şi acționând conform chemării sale.

b. Adopția şi paternitatea / maternitatea duhovnicească, ca replică smerită la darul dumnezeiesc al propriei înfieri baptismale

***1. Exemple de adopție în Sfânta Scriptură*[52]**

Practica adoptării de copii este prezentă în Vechiul Testament. S-au identificat mai multe cazuri:

a) Din Geneză 15, 2-3 aflăm că Avraam, neavând copii, intenționează să îl desemneze pe Eliezer, slujitorul său, drept moştenitor. Întrucât în vechiul Orient Mijlociu, doar rudele, în mod obişnuit fiii, puteau moşteni, foarte probabil că Avraam l-a înfiat pe Eliezer. Acest pasaj este edificator pentru practica cuplurilor sterile din epocă, de a adopta un copil, câteodată un sclav, pentru a-i sluji în timpul vieții şi ulterior, pentru a se ocupa de înmormântare şi a le ține doliul. În schimb, cel adoptat devenea moştenitor. Dacă în familia respectivă survenea o naştere, copilul natural era moştenitorul principal, iar celălalt secundar.

b) În Geneză 16, 2 se arată că, fiind stearpă, Sara s-a hotărât să permită legătura dintre Agar, slujitoarea sa, şi Avraam, soțul său. La fel va proceda şi Rahela cu soțul său Iacob (30, 3). Ambele sperau ca astfel să aibă copii. Cuvintele „*vei dobândi copii*" trimit la intenția lor de a adopta copiii rezultați din respectiva legătură, iar cuvintele „*va naşte pe genunchii mei* " (30, 3; cf. 50, 23) pot trimite la un fel de ceremonie de adopție. Mai puțin probabilă este varianta conform căreia Rahela a asistat la naşterea Bilhăi pentru a se tămădui de sterilitatea sa, practică întâlnită astăzi la unii arabi.

c) Se susține de către unii exegeți faptul că Iacob ar fi fost adoptat de Laban, care nu avea fii (Geneză 29, 31). Acesta l-a făcut moştenitor şi i-a dat pe fiica sa de soție. Dar Biblia nu vorbeşte despre adopție, ci îl prezintă pe Iacob în calitate de angajat al lui Laban.

d) Cu puțin înainte de a muri, Iacob, amintind de promisiunea lui Dumnezeu de a-i da Canaanul, îi spune fiului său Iosif că cei doi fii ai săi, care i se născuseră în Egipt, vor fi ai lui, precum Ruben şi Simeon. S-a făcut observația că este vorba de nepoți de la fiu şi s-a făcut analogia cu *adoptio mortis causa*, adopția implicând de fapt moştenirea.

e) Geneza 50, 23: *„Şi a văzut Iosif pe urmaşii lui Efraim până la al treilea neam. De asemenea şi copiii lui Machir, fiul lui Manase, s-au născut pe genunchii lui Iosif* ", expresia sugerează un ceremonial de adopție.

f) În Ieşire 2, 10 se atestă înfierea lui Moise de către fiica lui Faraon.

g) Sora născută „*afară din casă*" din Levitic 18, 9 poate însemna o soră adoptată, o soră provenită dintr-o legătură extra-conjugală, sau dintr-o altă căsătorie a mamei.

---

[48] Ca exemplu avem şi martiriul Sfântului Policarp

[49] Sfântul Ignatie, *op. cit.*, 4:1b:"Sunt grâu al lui Dumnezeu, şi sunt măcinat de dinții fiarelor ca să pot fi aflat pâine pură a lui Hristos"; text grecesc în: Lake, *op. cit.*, p. 230.

[50] Sfântul Ignatie însusi îşi caracterizează martiriul ca " a deveni creştin" într-adevar, a fi gasit creştin adevărat, nu a fi creştin doar cu numele; *Catre Romani* 3:2.

[51] G.Lanthrop, *op.cit.*,p.14

[52] *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, vol. 1, p. 209-211:
http://gale.cengage.com/pdf/samples/sp659282.pdf

h) Judecători 11,1 sq.. Din moment ce Ieftae era fiul nelegitim al lui Galaad, se poate vorbi de recunoaşterea lui, nu de adopție.
i) Rut 4, 16-17. Aparent aici ar fi vorba de înfierea lui Obed de către Noemina. Dar scopul căsătoriei lui Booz cu Rut a fost păstrarea numelui soțului ei decedat (v. 10). Adoptarea lui Obed de către Noemina ar fi afectat acest scop. Textul spune că Noemina i-a devenit doică, nu mamă. Cuvintele femeilor (v. 14) se referă la faptul că Noemina a devenit bunică.
j) Estera 2, 7. Mardoheu a adoptat pe Hadasa (Estera), verişoara sa orfană.
k) Neemia 7, 63. Din acest text se poate deduce adoptarea în cadrul familiei lui Barzilai.
l) I Paralipomena 2, 35-41. Întrucât robul Iarha s-a căsătorit cu fiica stăpânului său, cu siguranță a fost eliberat şi cumva adoptat de stăpânul său, deoarece, altfel, descendenții săi nu ar fi putut să apară în genealogia iudaică.
m) S-ar putea considera a fi un fel de adopție postumă desemnarea primului fiu născut dintr-o căsătorie de levirat drept A fiul lui B (adică a celui decedat), păstrând astfel numele celui decedat (cf. Geneză 38, 8-9 ; Deut. 25, 6, Rut 4), şi, probabil, moştenindu-i averea.

În concluzie, din pasajele biblice la care tocmai s-a făcut referire, se poate deduce că, din cele mai probabile cazuri de adopție, două (a şi d) datează din perioada patriarhală, una (f) reflectă o practică egipteană iar cealaltă (j) practica evreilor persani în perioada exilică sau post-exilică. Sunt sărace sursele pentru atestarea practicii adopției în perioada pre-exilică. Conştiința tribală a evreilor se pare că nu favoriza crearea unor familii artificiale, iar poligamia aproape că excludea necesitatea adopției. Pentru perioada post-exilică nu avem informații despre practicarea adopției.

1.1. Adopția ca metaforă

a) Dumnezeu şi Israel

Relația dintre Dumnezeu şi Israel este adesea asimilată cu cea dintre tată şi fiu (cf. Ieşire 4, 22; Deut. 8, 5; 14, 1). Poate avea sensul filiației adoptive, de exemplu în Ieremia 3, 19: *„Eu Mi-am zis: Cum să te pun pe tine în numărul fiilor şi să-ți dau țara cea plăcută, care este moştenirea cea mai frumoasă a mulțimii poporului? Dar iarăşi Mi-am zis: Tu Mă vei numi Tată al tău şi nu te vei mai depărta de Mine";* Osea 11, 1, 3, 4: *„Când Israel era tânăr, Eu îl iubeam, şi din Egipt am chemat pe fiul Meu .(...) Şi Eu învățam pe cei din Efraim să meargă în picioare şi-i luam în brațe, dar ei n-au înțeles, cu toate că Eu îi îngrijeam ca pe copii, îi iubeam cu dragoste părintească, cu iubire fără margini*".

b) Dumnezeu şi regele

Ideea că regele este fiul lui Dumnezeu apare în surse de origine canaanită şi din Orientul Apropiat. Pentru Israel, care a împrumutat instituția monarhiei de la vecini (I Regi 8), această ideea nu putea fi acceptată în sensul literal, prin urmare referințele biblice la rege ca la fiul lui Dumnezeu, au sensul de filiație adoptivă. Ps. 2, 7-8: *„Domnul a zis către Mine: Fiul meu eşti Tu, Eu astăzi te-am născut! Cere de la Mine şi-Ți voi da neamurile moştenirea Ta şi stăpânirea Ta, marginile pământului*". Chiar dacă este un psalm mesianic, are şi o referință la David, expresia „*Eu astăzi te-am născut! Cere de la Mine şi-Ți voi da neamurile moştenirea Ta şi stăpânirea Ta, marginile pământului*" exprimând ideea adopției ca o nouă naştere, precum şi primirea moştenirii. I Paralipomena 28, 6: *„Şi Mi-a zis:Solomon, fiul tău, va zidi locaşul Meu şi curțile Mele, pentru că Mi l-am ales pe el de fiu şi Eu îi voi fi lui Tată. Şi voi întări domnia lui pe veci, dacă va fi tare în împlinirea poruncilor Mele şi a aşezămintelor Mele, ca până astăzi".* Idei similare găsim şi în: II Regi 17, 7; Ps. 89, 27 sq.; I Paralipomena 22, 10; 28, 6.

1.2. Rânduiala la înfierea de copii

Molitfelnicul conține şi o slujbă specială ce se săvârşeşte în biserică pentru părinții adoptivi şi copil. Aceştia țin lumânări aprinse, ca la Botez. După binecuvântare, rugăciuni începătoare, psalm, troparul şi condacul hramului bisericii, preotul rosteşte două rugăciuni de mare frumusețe. Se subliniază mai întâi înfierea primită prin înomenirea Fiului lui Dumnezeu, ca temei al adopției în curs, apoi se cere să fie întăriți în dragostea lor, să-şi împlinească promisiunile pentru ca astfel să se învrednicească de Împărăția lui Dumnezeu:

„Doamne, Dumnezeu nostru, Cel ce prin iubitul Tău Prunc, Domnul nostru Iisus Hristos, ne-ai numit pe noi fii ai lui Dumnezeu, cu primirea de fiu şi cu darul atotputernicului şi Sfântului Tău Duh, zicând: Eu voi fi Lui Tată, şi Acela va fi Mie Fiu, Însuţi, Iubitorule de oameni Împărate, caută din sfântul Tău locaş spre robii Tăi aceştia (N), şi pe cei pe care firea i-a născut despărţiţi unul de altul după trup, pe aceştia Însuţi îi uneşte în tată şi fiu prin Sfântul Tău Duh; întăreşte-i în dragostea Ta; leagă-i pe ei cu binecuvântarea Ta; înalţă-i pe ei întru slava Ta; întăreşte-i pe ei în credinţa Ta, păzindu-i pururea ca să nu se lepede de cele ce au ieşit din gura lor, şi fii mijlocitor făgăduinţei lor ca dragostea pe care întru Tine au mărturisit-o să o păzească nestricată şi nemincinoasă, până la sfârşitul vieţii lor, vieţuind ei întru Tine, Cel ce eşti singurul Dumnezeu viu şi adevărat, şi învrednicindu-se de moştenirea împărăţiei Tale (...)".

În cea de a doua rugăciune se face distincţie între rudenia după trup, în Adam, şi înrudirea după har datorată Domnului Iisus Hristos, şi se cere ca cei implicaţi să-şi păzească împreună supunerea cea fiască datorată lui Dumnezeu:

„Stăpâne, Doamne, Cel ce eşti făcătorul a toată făptura, Care întru Adam cel dintâi ai rânduit rudenia firească după trup, iar întru Iisus Hristos, Fiul Tău cel iubit şi Dumnezeul nostru, ne-ai arătat şi pe noi a fi rudenia Ta după har, Ţie, Celui ce ştii toate, îşi pleacă aceştia capetele ca nişte robi ai Tăi, cerând binecuvântarea care de la Tine vine, şi prin legătura cea întru Tine se mărturisesc unul pe altul tată şi fiu. Pentru aceasta, cu smerenie Te rugăm, pe Tine, Doamne, ajută lor să dobândească cele ce nădăjduiesc şi să păzească starea cea cuviincioasă între ei şi supunerea cea fiască faţă de Tine, vieţuind după vrednicie (...)"[53].

Existenţa acestei rânduieli presupune faptul că Biserica a încurajat şi a binecuvântat mereu adopţiile. Este superfluu să subliniem relevanţa practică, socială a doctrinei despre înfierea baptismală şi a corelativei practici a adopţiei. În România sunt astăzi peste 75.000 de copii în grija statului[54].

2. Paternitatea / maternitatea duhovnicească

Ca temei pentru paternitatea / maternitatea duhovnicească redem cuvintele Sfântului Apostol Pavel adresate galatenilor: *„O, copiii mei, pentru care sufăr iarăşi durerile naşterii până ce Hristos va lua chip- [formă] în voi"- tekna mou, ous palin odino mehris ou morphothe Hristos en hymin* (Gal. 4, 19). Pentru ca să devină posibilă *viaţa în Hristos*, El trebuie să ia *formă* în om. Trebuie, într-un anumit sens, să Se întrupeze din nou în fiecare, idee curentă în mistica creştină[55]. Această metaforă, care se bazează pe dezvoltarea copilului în pântecele mamei, sugerează faptul că Hristos trebuie să ajungă la o deplină dezvoltare, maturitate în cel credincios, datorită apartenenţei la comunitatea eclesială. Acesta este un proces care nu se sfârşeşte niciodată, fiind atât dar cât şi datorie, Dumnezeu revendicând darul oferit, realizându-se astfel relaţia Dăruitor – dar – cel ce primeşte darul, acesta din urmă, adică credinciosul, devenind la rândul lui dăruitor: „…*toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăruim* - parasometha".

Părintele Profesor Vasile Mihoc identifică în versetul 19 din Galateni 4, al treilea aspect al metaforei maternităţii, după dragostea şi grija pentru ei, şi accentuarea faptului că naşterea se face în dureri [56]: *„formarea* chipului lui Hristos în credincioşi este un proces lent şi continuu în care Apostolul are un rol de neînlocuit. Sfântul Pavel spune că el suferă „*iarăşi*" durerile naşterii „*până ce Hristos va lua formă în voi*". Verbul *morphousthai* (forma pasivă de la *morphoo*) înseamnă „a fi modelat", „a primi o *formă* determinată". Expresia *mechris ou* din Galateni 4, 19b indică nu numai momentul împlinirii acestui proces de creştere duhovnicească, ci şi durata sau continuitatea lui şi de aceea putem traduce această expresie prin „*atâta timp cât*"[57].

---

[53] *Molitfelnic*, EIBMBOR, Bucureşti, 1998, p. 460-462.
[54] *http://www.copii.ro/content.aspx?id=55*
[55] G. Kittel, *op. cit.*, p. 753
[56] Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni*, teză de doctorat, EIBMBOR, Bucureşti, 1983, p. 169, 170.
[57] *Ibidem.*

Se poate face o distincție între privilegiul şi marea răspundere a paternității duhovniceşti pe care o are ierarhia bisericească şi chemarea şi responsabilitatea paternității / maternității duhovniceşti pe care o au monahii (nehirotoniți) şi monahiile precum şi naşii de Botez şi Cununie.

De fapt, episcopul este chemat să aibă, pentru a se asemăna cu Dumnezeu, dragoste desăvârşită față de credincioşii din eparhia sa, paternă (autoritate, rigoare) şi maternă (iubire jertfelnică) în acelaşi timp. A nu se uita că episcopul poartă engolpionul cu Maica Domnului, semn evident al responsabilității de a naşte din nou „*din apă şi din Duh*" pe credincioşi prin săvârşirea Sfintei Taine a Botezului. Prin delegație din partea episcopului şi preotul săvîrşeşte Sfânta Taină a Botezului, prin urmare împărtăşeşte responsabilitatea episcopului.

În concluzie am putea afirma că Dumnezeu a creat lumea din iubire, cu iubire şi pentru iubire, iar înfierea baptismală este premisa îndumnezeirii omului. Totodată, moartea martirică şi adopția de copii constituie semne sigure ale depăşirii biologicului, ale accentuării consangvinității noastre mistice prin Euharistie, ale iubirii necondiționate asemenea celei pe care Dumnezeu Unul în Treime o are pentru întreaga Sa făptură.