MISIUNE, SPIRITUALITATE, CULTURĂ

Centrul de Cercetări Interdisciplinare Credinţă-Ştiinţă-Misiune „Sfântul Apostol Pavel"

Facultatea de Teologie Ortodoxă
și Ştiinţele Educaţiei
Universitatea „Valahia" din Târgovişte

Centrul de Cercetări Interdisciplinare
Credinţă-Ştiinţă-Misiune „Sfântul Apostol Pavel"

TEOLOGIA ORTODOXĂ ȘI SLUJIREA APROAPELUI: PARADIGME, EXIGENȚE, TENDINȚE CONTEMPORANE

Lucrările Simpozionului internaţional:
Misiune, Spiritualitate, Cultură

Târgovişte, 2026

Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației
Universitatea „Valahia” din Târgoviște
Centrul de Cercetări Interdisciplinare Credință
– Știință – Misiune „Sfântul Apostol Pavel”

TEOLOGIA ORTODOXĂ ȘI SLUJIREA APROAPELUI: PARADIGME, EXIGENȚE, TENDINȚE CONTEMPORANE

Lucrările Simpozionului internațional:
Misiune, Spiritualitate, Cultură

Tipărită cu binecuvântarea

ÎPS dr. Nifon Mihăiță,
Arhiepiscop și Mitropolit al Târgoviștei

Coordonatori:
ÎPS prof. univ. dr. Nifon Mihăiță
Pr. prof. univ. dr. Florea Ștefan
Pr. conf. univ. dr. Cosmin Santi
Pr. lect. univ. dr. Marin Bugiulescu

Târgoviște, 2026

ISBN 978-973-0-43961-8
ISSN 3120 – 2608 ISSN-L 2457 – 2985

INTERNATIONAL SCIENTIFIC COMMITTEE

His Eminence PhD. Professor Nifon MIHĂIȚĂ, Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences, "Valahia" University, Târgoviște, ROMANIA
Rev. PhD. Professor Florea STEFAN, Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences, "Valahia" University, Târgoviște, ROMANIA
Rev. PhD. Professor Cristinel IOJA, Faculty of Orthodox Theology "Aurel Vlaicu", Arad, ROMANIA
Rev. PhD. Professor Marian VÎLCIU, Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences, "Valahia" University, Târgoviște, ROMANIA
Rev. PhD. Professor Nicolae BRÎNZEA, Politehnica Bucharest – Pitești University Center, ROMANIA
Rev. PhD. Professor Emil JURCAN, Faculty of Orthodox Theology, University, Alba Iulia, ROMANIA
Rev. PhD. Professor Ioan MOLDOVEANU, Bucharest University, ROMANIA
PhD. Professor Daniel Alberto AYUCH, St John of Damascus Institute of Theology, University of Balamand, LIBAN
PhD. Professor Pablo ARGARATE, Institute for Ecumenical Theology, Eastern Orthodoxy, and Patristics, Faculty of Catholic Theology, Graz University, AUSTRIA
PhD. Professor Marina KOLOVOPOULOU, Faculty of Orthodox Theology, National and Kapodistrian University of Athens, GREECE
PhD. Professor Nicholaos Xionis, Faculty of Orthodox Theology, National and Kapodistrian University of Athens, GREECE
PhD. Professor Miltiadis Vantsos, Faculty of Theology, Aristotle University, Thessaloniki, GREECE
PhD. Professor Evangelos Pepes, Faculty of Theology, Aristotle University,, GREECE
PhD. Professor Ioannis Panagiotopoulos, Faculty of Orthodox Theology, National and Kapodistrian University of Athens, University of Athens,
PhD. Professor Ion CROITORU, Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences, "Valahia" University, Târgoviște, ROMANIA
Rev. PhD. Associate Professor Daniel George PETROV, Faculty of Orthodox Theology "Ovidius" University, Constanța, ROMANIA

Rev. Associate Professor PhD. Sorin BUTE, Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences, "Valahia" University, Târgoviște, ROMANIA
Rev. PhD. Associate Professor Alexandru-Corneliu ARION, Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences, "Valahia" University, Târgoviște, ROMANIA
Rev. PhD. Associate Professor Mihail TEODORESCU, Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences, "Valahia" University, Târgoviște, ROMANIA
Rev. Associate Professor PhD. Cosmin SANTI, Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences, "Valahia" University, Târgoviște, ROMANIA

Publisher: Faculty of Orthodox Theology and Education Sciences, "Valahia" University
Address: Str. Lt. Stancu Ion, nr. 35, cod poştal 130105, Târgoviște, Dâmbovița, Romania
https://ftose.valahia.ro/
IFIASA Publishing House
https://www.ifiasa.com/

Întreaga responsabilitate pentru conținutul materialelor aparține în exclusivitate autorilor.

Prezentul volum conține lucrările Simpozionului internaţional:
Misiune, Spiritualitate, Cultură
organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă şi Ştiinţele Educaţiei,
Centrul de Cercetări Interdisciplinare Credință – Știință – Misiune
„Sfântul Apostol Pavel", din Universitatea „Valahia",
Târgovişte 2024.

CUPRINS

Precuvântare / 8

Pr. prof. univ. dr. Mihai Himcinschi
Medicina duhovnicească sinaitică, secolul al VII-lea. Sfântul Anastasie Sinaitul / 10
Arhim. prof. univ. dr. habil. Teofil Tia
Fizionomia ideală de mâine a învățământului universitar teologic ortodox românesc, din perspectiva Inteligenței Artificiale / 21
Pr. prof. univ. dr. Emil Jurcan
Antropologia comparativă. Pentru o reevaluare a omului și societății la început de mileniu al treilea / 34
Pr. prof. univ. dr. Vasile Răducă
Noi motivații ale justificării îngrijirii bolnavului / 48
Pr. prof. univ. dr. Ioan Moldoveanu
Sfântul Nicodim Aghioritul (1749-1809) şi traducerile operelor sale în principate - la 215 ani de la trecerea sa la Domnul / 71
Pr. prof. univ. dr. Filippo Marcello Capone
Slujirea sacerdotală în contextul lumii de azi / 84
Pr. prof. univ. dr. Ștefan Florea
O perspectivă ortodoxă asupra sfârșitului lumii și a vieții / 102
Prof. univ. dr. Miltiade Vanțos
Libertatea cea în Hristos, după Sfântul Apostol Pavel / 112
Prof. univ. dr. Daniel Ayuch
Îngrijirea celor suferinzi în Evanghelia după Luca - Faptele Apostolilor. Milostivirea divină și lucrarea socială a lui Iisus Hristos și a ucenicilor Săi / 119
Prof. univ. dr. habil. Marcel Muntean
Sfinții Cosma și Damian, doctori fără de arginți - modele de slujire și tămăduire a celor suferinzi și iconografia lor / 127
Prof. univ. dr. Anastasia Zakariadze
Provocări pentru etica creștină la început de mileniu. Sfântul Ierarh Gabriel Kikodze (1825-1896) / 142

Prof. univ. dr. Demuri Jalaghonia
Maxima „Dumnezeu, Patria, Exigențele” în contextul discursului contemporan / 149
Prof. univ. dr. Daniel Munteanu
Revoluția socială a Creștinismului și câmpurile emergente și de forță ale Duhului Sfânt / 155
Pr. conf. univ. dr. Remus Onișor
Transcendența bolii și valoarea misiunii - un episod biblic / 176
Pr. conf. univ. dr. Mihail Teodorescu
Provocările spirituale ale bolii / 186
Pr. conf. univ. dr. Alexandru-Corneliu Arion
Desăvârșirea sau unirea mistică la sfinții capadocieni Vasile cel Mare și Grigorie Teologul / 208
Pr. conf. univ. dr. jr. Cosmin Santi
Canon Law and its Relationship with State Law / 228
Conf. univ. dr. Hristea Caraiánnis
Durere, boală – alinare, terapie și restaurare în Vechiul Testament / 242
Conf. univ. dr. Ioan Panaiotópulos
Editarea și comentariul vieții Sfinților Doctori fără de arginți, în secolul al IX-lea / 255
Conf. univ. dr. Irina Casapi
Sfântul Alexie Mečev, un model al slujirii bisericești contemporane / 267
Conf. univ. dr. Vasile Țerpos
Vindecările din Noul Testament: slujirea semenului prin minunile Domnului Iisus Hristos și ale Sfinților Apostoli / 275
Pr. lect. univ. dr. Aurel Mihai
Teologia suferinței în îngrijirea paliativă a creștinilor / 284
Pr. lect. univ. dr. Sorin Bute
Life as the Divine Gift: Human Responsibility in the Light of Faith / 301
Pr. lect. univ. dr. Florin Vârlan
Cadrele și rigorile pastorației pe frontul românesc al Primului Război Mondial / 307

Pr. lect. univ. dr. Traian-Alexandru Miu, Masterand Alexandru Mihai Cîrnaru
Who am I? The Psychosomatic nature of man / 320
Pr. lect. univ. dr. Anton Savelovici
Preaching and social ministry. The prophetic vocation of Orthodox homiletics in response to the needs of the contemporary community / 331
Lect. univ. dr. Mihail Vlădăreanu
Slujirea lui Dumnezeu și a aproapelui prin intermediul muzicii bisericești / 341
Cercetător dr. Dacian But Căpușan
Taina Sfântului Maslu în Mărturisirile de credinţă ale celor trei mari confesiuni creștine / 345
Asist. univ. dr. Cosmin Iulian Cîrstea
Cunoașterea teologică, modul cel mai propriu de raportare la adevăr / 364
Prof. drd. Victoria Ferescu, Prof. univ. dr. Habil. Ion-Marian Croitoru
Voluntariatul creștin ortodox ca instrument de formare a valorilor morale și spirituale în rândul tinerilor / 377
Drd. George-Adrian Nae, Prof. univ. dr. Habil. Ion-Marian Croitoru
Strategia duhovnicească și rolul trezviei pentru mântuirea omului, după învățătura Părintelui Arsenie Papacioc / 393
Drd. Gabriel-Victor Bâclea, Prof. univ. dr. Habil. Ion-Marian Croitoru
Aspecte din învățătura Sfântului Porfirie Cafsocalivitul despre boală / 408

PRECUVÂNTARE

FOREWORD

Aprofundarea teologică academică sprijină misiunea pastorală a Bisericii în contemporaneitate prin rodnicia, intensitatea și profunzimea **căutărilor** și a soluțiilor pe care le propune, oferindu-ne posibilitatea de a înțelege mai bine contextul existențial și **aspirațiile, nevoile și așteptările poporului lui Dumnezeu**.

Misiunea teologiei este deosebit de importantă pentru Biserică, fiindcă-i conferă **putere, profunzime și adecvare** avântului pastoral, astfel încât mesajul **Evangheliei lui Hristos** să fie receptat în mod optim și deplin.

În cadrul "*Anului omagial al pastorației și îngrijirii bolnavilor"* și "*Anului comemorativ al tuturor Sfinților tămăduitori fără de arginți"* în Patriarhia Română, la Târgoviște, s-a desfășurat, în perioada 27-28 mai 2024, Simpozionul Științific Internaţional intitulat „***Teologia ortodoxă și slujirea aproapelui: paradigme, exigențe, tendințe contemporane***". El a fost organizat de Facultatea de Teologie și Științele Educației, în colaborare cu: Arhiepiscopia Târgoviștei, Universitatea "*Valahia*" din Târgoviște, Consiliul Județean Dâmbovița, Primăria și Consiliul local Târgoviște, precum și cu Centrul Județean de Cultură Dâmbovița

Tematica evenimentului academic a avut o **deosebita relevanță** pentru misiunea pastorală a Bisericii în lumea de astăzi, deoarece **filantropia conferă credibilitate majoră propovăduirii valorilor creștine**. De altfel, **slujirea aproapelui reprezintă o prioritate fundamentală a teologiei creștine,** în general, și a celei ortodoxe, în special, dar și o **necesară mărturisire a solidarității** și comuniunii dintre oameni.

Grija față de aproapele constituie o preocupare misionară specială, deoarece exprimă în mod concret principiile **Evangheliei lui Hristos**, așa cum au fost ele trăite și propovăduite dintotdeauna în Biserică, iar aceasta **conferă un maxim de credibilitate propovăduirii creștine**.

Acest eveniment academic a reprezentat un alt moment de celebrare a cunoașterii, ca mijloc de a-L preaslăvi pe Dumnezeu, iar pentru Biserica noastră, **cunoașterea a reprezentat** dintotdeauna **o necesitate umană esențială,** înscrisă în însăși firea omului, un dar dumnezeiesc, o cale de a ajunge la Creator, dar și o nevoie religioasă, ce se fundamentează pe îndemnul

Mântuitorului Hristos – „*căutați și veți afla!”,* dar și pe faptul că **Dumnezeu, în care noi credem, este Atotînțelept, Atoateștiutor, Atoatecunoscăto**r, iar **Fiul lui Dumnezeu Întrupat este numit și Logos sau Rațiune Supremă**. De aceea, nevoia de cunoaștere este una profund umană și necesară, atât pentru viața concretă, cotidiană, cât și pentru desăvârșire, fiindcă are o perspectivă soteriologică și eshatologică.

Prin cunoaștere, teologia ne invită **să ne reînnoim viețile**, **să pornim cu mult curaj în aprofundarea cunoașterii**, a științei și a cercetării pentru a sprijini eforturile pastoral-misionare ale Bisericii noastre.

Ca misionari și slujitori ai Ortodoxiei, toți cei implicați în cadrul aprofundării teologice academice avem datoria de a promova valorile noastre europene, românești și creștine, prin cuvânt și faptă, dar mai cu seamă de a fi modele prin tot ceea ce facem pentru contemporanii noștri.

Mai mult decât oricând, astăzi, misiunea teologiei este aceea de a deschide căi de dialog cu celelalte științe, de a aprofunda legăturile de cooperare și colaborare cu profesorii și studenții din celelalte domenii de studiu și cercetare și de a **exprima bucuria și măreția Evangheliei lui Hristos** prin întreaga activitate științifică și educațională!

Numai prin educație, știință, cultură și spiritualitate, vom putea lumina întunericul ce adesea tinde se copleșească lumea noastră și încearcă să-i răpească speranța, mai cu seamă în aceste vremuri în care neopăgânismul, ateismul, materialismul, războiul, problemele climaterice, sărăcia ori masiva migrație se manifestă.

Invoc binecuvântarea Atotmilostivului Dumnezeu asupra tuturor celor ce s-au nevoit la alcătuirea acestui volum, precum și asupra celor ce se vor apleca cu interes asupra lui și Îl rog să vă dăruiască înțelepciune, sănătate și ajutor întru aprofundarea darului dumnezeiesc al cunoașterii!

† NIFON

Arhiepiscop și Mitropolit

MEDICINA DUHOVNICEASCĂ SINAITICĂ, SECOLUL AL VII-lea. SFÂNTUL ANASTASIE SINAITUL

(Sinaitic Spiritual Medicine, 7th Century: Saint Anastasius of Sinai)

Pr. prof. univ. dr. Mihai Himcinschi
Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia
Facultatea de Teologie Ortodoxă

Abstract: For the 6th century AD, the Saint Catherine monastery in Sinai represented the point of resistance of Orthodox spirituality which was already threatened by the conquest of the Muslim Arabs. The violent clash between these two monotheistic religions led to the subtle Sinaitic observation that man, as body and soul, has need, on the one hand, for a healthy spirituality lived dogmatically and liturgically, but, on the other hand, also for concrete medical assistance aimed at countering the physical illnesses of the monks and the laity in the surroundings. This is how the concern of Saint Anastasius Sinaita (630-700) is explained. As a Sinaitic priest, abbot and physician, he decided to face these challenges in equal measure by building a true spiritual system of soul and body therapy through his works, as well as through his highly dedicated philanthropic mission.

Keywords: theology, medicine, monasticism, heresy, dogma, dialogue, therapy, repentance, healing, salvation.

Preliminarii

Sfântul Anastasie Sinaitul (630-700) a fost stareț sinait[1], spirit sintetic[2] și mistagog, denumit „Noul Moise", un adevărat călăuzitor duhovnicesc al monahilor și laicilor, un bun apologet și cunoscător al limbii latine. Toate acestea „ne îndreptățesc să credem că Anastasie aparținea unei categorii de intelectuali renumiți din acea vreme (*scholastikos*, gr.). Anastasie era un dialectician remarcabil, capabil să susțină public un dialog pe orice temă doctrinară, demonstrând abilități care presupun experiența pledării în fața unei instanțe de judecată civile".[3]

---

[1] Berthold ALTANER, *Patrologia*, Edizione Marietti, Genova 1983, p. 561.

[2] Remus RUS, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Editura Lidia, București 2003, p. 45.

[3] Gabriel MANDRILA, *Studiu introductiv* la *Sfântul Anastasie Sinaitul, Călăuza. Îndrumar hristologic*, trad. Gabriel și Laura Mândrilă, Editura Sophia/Metafraze, București 2014, p. XXXVII.

Epoca anastasiană nu era deloc favorabilă misiunii de evanghelizare a marelui imperiu creștin visat de împăratul Iustinian. „Sfârșitul secolului al VII-lea a fost un moment groaznic pentru creștinii răsăriteni. Cucerirea arabă a spulberat convingerea, unanimă încă de la Constantin, că imperiul va implanta treptat Evanghelia în întreaga lume”[4], deși „foametea turmei este de a auzi Cuvântul Domnului”.[5]

Toate cuceririle arabe nu fac decât să sporească suferința fizică și psihică a creștinilor din teritoriile ocupate. Acesta este contextul în care scrie Sfântul Anastasie Sinaitul, pe care patrologul grec Stergios Sakkos[6], în anul 1964, îl identifică cu Sfântul Anastasie al II-lea patriarhul Antiohiei (599-5609).

Viața și opera – câteva repere actuale

Sfântul Anastasie Sinaitul s-a născut la Amathonta, în insula Cipru, la începutul secolului VII. Cipriot prin origine, unde a asistat la sosirea arabilor, și-a părăsit insula pentru Țara Sfântă și a ajuns în cele din urmă la mănăstirea Sinai.

Misionar prin însăși structura sa, și dornic de cunoaștere a unei spiritualități ortodoxe autentice, întreprinde numeroase pelerinaje prin Siria și Egipt, iar la mânăstirea *Sfânta Ecaterina* din Sinai va fi însoțit de Ștefan Cipriotul[7], un prieten devotat. Aici îl va avea pe părintele Epifanie ca primul său duhovnic. Pentru început, face ascultare la bolnița mănăstirii[8], după cum el însuși mărturisește într-una din *Povestirile* sale: „iar preacuviosul papă (Grigorie cel Mare, vezi nota 7)..., l-a întrebat zicând: Ce nevoie are mănăstirea? Și aflând că are nevoie să fie construită o bolniță, trimițând bani și scrisori, a construit bolnița, însemnând luna și ziua...., în această bolniță și eu am fost îngrijitor de bolnavi”[9], chiar dacă s-a

[4] Marie Héléne CONGROURDEAU, *Médecine et théologie chez Anastase le Sinaïte, médecin, moine et didascale*, in V. Boudon-Millot et B. Pouderon ed., *Les Pères de l'Eglise face à la science médicale de leur temps*, Paris 2005, p. 287.

[5] *Povestiri, II*, p. 85.

[6] Stergios SAKKOS, Περί 'Αναστασίων Σιναϊτών (*Despre persoanele cu numele „Anastasie Sinaitul”*), Thessalonic, 1964, teză doctorat, pp. 19-23.

[7] „Care a intrat în Sfântul Munte împreună cu mine, bărbat foarte pașnic... a fost zguduit de spasme.... și după ce a zăcut astfel pentru multe zile, a murit”, *Povestire, I, 38*, pp. 80-81.

[8] Se pare că în urma unei minuni, *Povestire I, 3*, Sfântul Papă Grigorie cel Mare, pe vremea când egumen la Sinai era Sfântul Ioan Scărarul, ar fi trimis ajutoare materiale pentru construcția unei bolnițe. Acest lucru rezultă dintr-o scrisoare a pontifului. Vezi pe larg, *nota 13*, *apud* Sfântul Anastasie Sinaitul, *Povestiri duhovnicești despre cuvioșii părinți din pustia Muntelui Sinai*, trad. Laura Enache, Studiu introductiv, bibliografie, indici și note pr. Dragoș Bahrim, Editura Doxologia, Iași 2016, p. 56.

[9] Sfântul Anastasie SINAITUL, *Povestiri duhovnicești despre cuvioșii părinți din pustia Muntelui Sinai*, *Povestire I, 3*, trad. Laura Enache, Studiu introductiv, bibliografie, indici și note pr. Dragoș Bahrim, Editura Doxologia, Iași 2016, p. 56.

perindat și „o molimă în pustia noastră....”[10]. În această bolniță, nou construită, fusese vindecat și un paralitic de un egumen pe nume Isaurul, în urma unei minuni a Maicii Domnului, minune confirmată de către Sfântul Anastasie[11].

Un mare mistic, conform *Povestirilor* sale (referitor la această operă, cercetătorul François Nau[12], în 1902 și 1903, identifică cele 2 colecții ale *Povestirilor (I și II)* fără să insiste asupra paternității). Nu se știe dacă a fost, sau nu, egumen la Mânăstirea *Sfânta Ecaterina* din Sinai, însă se face aluzie la acest lucru în *Povestirile duhovnicești*.[13] Tot „acolo i s-a încredințat spitalul mănăstiresc: acest fapt, adăugat la importanța datelor medicale din scrierile sale, i-a determinat pe cercetători să-l vadă ca medic”.[14]

Era misionar itinerant, puțin probabil să fi fost stareț. Călătorește la Damasc, unde vorbește contra monoteliților, apoi în Egipt, Palestina și Cipru.

În ceea ce privește paternitatea operei anastasiene, „în 1970, iezuitul John Baggarly, cel care va și edita critic lucrarea, în cele din urmă, încearca să demonstreze că lucrarea nu e mai veche de 1042 și nici mai târzie de 1164, iar puțin timp mai târziu se va opri la anul 1156. El își va revizui puțin câte puțin poziția, ajungând în 2007, la momentul publicării ediției critice împreună cu Clement A. Kuehn, să susțină autenticitatea sa și că *Hexaemeronul* (*CPG* 7770), *Călăuza* (*Hodegos*, *CPG* 7745), cele trei *Omilii la facerea omului* (*CPG* 7747-7749), cele 103 de *Întrebări și răspunsuri* (*CPG* 7746)[15] și *Povestirile duhovnicești* autentice (*CPG* 7758), sunt opera aceluiași autor, monah și preot la Sinai, care a trăit în secolul al VII-lea și era încă activ după 701”.[16]

Binggeli André[17] - bizantinolog de origine elvețiană – alcătuiește recent o lucrare critică în ceea ce priveliște *Hexaemeronul* (comentariul la primele 3 capitole ale Facerii, Paris IV, Sorbonne, 2001 teză doctorat sub coordonarea

[10] *Povestire, 1, 8*, p. 59.

[11] *Povestire, I, 13,* p. 64.

[12] François NAU, *Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinaï*, Oriens Christianus, 2, 1902, pp. 58-89, *Le texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase* (le Sinaïte), Oriens Christianus, 1903, pp. 56-75, 78-79.

[13] *Povestire I, 12*, p. 63.

[14] Marie Héléne CONGROURDEAU, *op. cit.*, pp. 287-288.

[15] Traduse parțial de Laura Enache, Revista *Teologie și viață*, vol. 30, nr. 5-8, 2020), pp. 143-164.

[16] Laura ENACHE, *Părinții Bisericii (traducere), Cuvântul I la Tâlcuirea anagogică duhovnicească a celor șase zile ale creației, Sfântul Anastasie Sinaitul*, Revista *Teologie și viață,* vol. 30, nr. 5-8, 2020), p. 152.

[17] André BINGGELI, *Anastase le Sinaïte: Récits sur le Sinaï et Récits utiles à l'âme. Éditions, traduction, commentaire*, 2 vol. Paris IV, Sorbonne, 2001, teză de doctorat rămasă manuscris, deocamdată, poate și datorită lui K. H. Utheman care are un alt punct de vedere în ceea ce privește o parte din opera anastasiană (Pe larg, *Anastasios Sinaites. Byzantinisches Christentum in den erste Jahrzhenten unter arabischer herrschaft*, Berlin, Boston, 2015, 946 p.).

lui Bernard Flusin[18]) în care identifică și susține partenitatea acesteia, alături de lucrările anastasiene importante: a) *Povestiri* (2 colecții, scrise între anii 670 și 690*)*, b) *Întrebări și răspunsuri* și c) *Hodegos*, sau *Călăuza*.

Într-un sens mai larg, fără pretenții exhaustive, *opera anastasiana* ar reuni un număr mai larg de lucrări, conform opiniei patrologului Daniel (Raoul Richard) Stiernon[19], dintre care multe opere sunt atribuite (sau nu) Sfântului Anastasie Sinaitul, anume:

1. *In Hexaemeron libri XII*, este un comentariu la cele șase zile ale creației (Fac. 1) dintre care o parte a fost editată în versiune latină (PG 89, 851-1071). J. D. Baggarly, cel care a lucrat la ediția critică a textului grec, crede că această operă a fost redactată după secolul X (CPG 7770[20]);

2. *Contra Monophysitas* (PG 89, 1180-1190) *Viae Dux*, *Hodegos*. Această lucrare, scrisă într-o stare de boală fizică[21], se prezintă ca o serie de citări din principalii eretici (Arie, Aetius, Eunomie), din Părinții secolului IV și de la începutul secolului V (Eustație al Antiohiei, Apolinarie, Vasile cel Mare, Ambrozie al Milanului, Atanasie cel Mare, Antipater din Bostra, Efrem al Antiohiei, Proclu, Anfilohie și Olimpiodor cel Tânăr) din care nu s-a păstrat nici un manuscris. Reținem că această compilație este ca o *mistificare* a unei epoci nedeterminate (CPG 7771);

3. *Disputatio adversus Iudaeos*. Un dialog dintre un creștin și un iudeu (PG 89, 1204-1281) care nu ar fi putut scrie înainte de secolul IX (CPG 7772);

4. *Sermo de tribus quadragesimis* (PG 89, 1389-1397), lucrare databilă în secolul XII (CPG 7773);

5. *De haeresibus et concisa et perspicua fidei nostrae notitia*, opuscule care au fost atribuite unui Anastasie, monah sinait, teolog dintr-o epocă necunoscută (CPG 7774-7775);

6. *De liturgiis in quadragesimo die pro defunctis, Doctrina de temporibus, Capita poenitentialia et Precatio*, opuscule atribuite lui Anastasie Sinaitul de către un canonist din secolele IX-XI (CPG 7776-7779);

---

[18] Bernard FLUSIN, *Démons et Sarrasins. L'auteur et le propos des Diègèmata stèriktika d'Anastase le Sinaïte*, *Travaux et Mémoires*, 11, 1991, pp. 381- 409.

[19] Daniel (Raoul Richard) STIERNON, *Anastasiana*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Diretto da Angelo Di Berardino, Volume I (AF), Intitutum Patristicum Augustinianum Roma, Editrice Marietti, Roma 1983, col. 181-182.

[20] Maurice GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, Belgium, Brepols Turnhout, 1974.

[21] „Îi rugăm pe cei care se vor apleca asupra acestei cărți să arate îndurare față de nenumăratele greșeli și repetiții strecurate aici; pentru că *starea neîntreruptă de boală* nu ne-a îngăduit să ne desăvârșim gândul după dorința noastră". *Sfântul Anastasie Sinaitul, Călăuza. Îndrumar hristologic*, trad. Gabriel și Laura Mândrilă, Editura Sophia/Metafraze, București 2014, p. 337.

7. *Homilia in ramos palmarum*. Omilie inedită atribuit unui ieromonah Anastasie Alegoristul (sec. IX-X)(CPG 7780);

8. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*. Florilegiu teologic grec foarte important cu un titlu literal: „Discursuri (*Logoi*) ale Sfinților Părinți, o culegere de citări din care învățăm cu înțelepciune întreaga doctrină a Bisericii apostolice, alături de *kerigma* teologiei și a discursului iconomiei dumnezeiești, cât și exactitatea unor învățături (dogme) ortodoxe ale Bisericii". În prima parte (1-32) capitolele sunt ordonate sistematic (teologia trinitară este înainte de hristologie) și constituie un temei patristic împotriva monofizitismului și monotelitismului. Sunt intercalate citate din eterodocși, Părinți greci (de la Ignatie al Antiohiei până la Maxim Mărturisitorul) sunt pomeniți destul de des Părinții capadocieni și Chiril al Alexandriei. Între Părinții latini sunt menționați Ambrozie al Milanului și Leon cel Mare. Unii autori, ca Eubolo din Listra și câteva texte sunt notate doar în această scriere. A doua parte (32-45) formează un fel de adaus fără ordine sistematică ce se dorește a fi un răspuns cu citate (părinți și eretici) în diferite moduri la provocările ce vin din partea credinței creștine și din partea ereziilor. Lucrarea este datată la sfârșitul secolului VII sau la începutul secolului VIII. Lucrare doar pusă pe seama Sfântului Anastasie Sinaitul.

În loc de concluzie, pentru patrologul Daniel (Raoul Richard) Stiernon, lucrările originale sunt bine menționate, iar cele cu paternitate îndoielnică se datorează compilării și alterării intenționate ale copiștilor care au deturnat, voit sau nu, conținutul original.

Medicina anastasiană sinaitică

În cele două colecții de *Povestiri*, scopul Sfântului Anastasie Sinaitul, a fost de a întări credința mirenilor și a laicilor, conștient că, pe de o parte, ereziile îmbolnăvesc mintea și sufletul, dar, pe de altă parte, vindecarea sufletului și a trupului se poate realiza și pe cale sacramentală extraordinară.

Contactul cu religia islamică era un risc prea mare pentru credincioșii creștini din zona arabă, spre exemplu *Povestirea II, 21*, în care Eufimia, o creștină servitoare la curtea unor musulmani, era biciuită de fiecare dată când mergea duminica la Sfânta Liturghie pentru a se împărtăși, dar era și vindecată în chip minunat. Sfântul Anastasie insistă aici pe rolul taumaturgic al Sfintei Euharistii, putere dumnezeiască care o vindeca pe Eufimia de fiecare dată, fără ca urmele biciuirii crunte de pe trup să fie evidente de la o săptămână la alta.

Într-o altă relatare, Sfântul Anastasie vedea demonizarea drept maladie spirituală cu efecte dezastruoase și asupra trupului: „mai înainte cu câți ani, s-a îmbolnăvit cineva, pe nume Grigorie, de aici din pustia noastră, de un duh necurat...., privind eu mai bine, am văzut pe ucenicul meu purtând la gât

crucea mea de argint în care aveam o bucată de preț și adevărată din sfântul și de viață făcătorul lemn al crucii...., atunci (cel demonizat) s-a slobozit desăvârșit din patimă și s-a făcut sănătos".[22]

Precizări în ceea ce privește vindecarea sufletului și a trupului sunt prezente și în *Tâlcuirea Psalmului VI*[23], toate fiind urmarea săvârșirii păcatelor grele, dar implică prezența unui Vindecător, *Hristos Doctorul sufletelor și al trupurilor noastre* prin care se redă sănătatea strict necesară efortului soteriologic: „dușmanul m-a slăbit de putere, bolnav m-a făcut și m-a surpat. Și cel bolnav și surpat nu se poate ajuta pe sine însuși. Deci,... cel bolnav nu poate să muncească. S-au tulburat și s-au strivit oasele sufletului meu. Și cel ce își are oasele distruse, nu poate să se ridice și să caute doctor, nu poate să alerge și să se salveze de dușmani.,.. căci șarpele cel viclean m-a făcut în întregime bolnav și putred! Și cel bolnav și putred se află căzut la pământ ca un cadavru, cu totul stă nemișcat. A pus stăpânire peste mine, Stăpâne, durerea cea puternică, cea trupească și cea sufletească"[24].

Tributar spiritualității și tradiției constantinopolitane, sfântul face pomenirea unei relatări din viața împăratului Mauriciu (582-602) care biruiește tirania unui tâlhar trac cu ajutorul terapiei penitențiale, antidemonice și expiatoare de toată răutatea și stricăciunea firii, vindecându-l și mântuindu-l cu puțin înainte de obștescul sfârșit prin lacrimile căinței sincere și având îngerii lui Dumnezeu ca doctori spirituali, iar ca doctor trupesc pe medicul spitalului militar ce în vis a văzut talerul judecății biruit de greutatea lacrimilor și de mila lui Dumnezeu ca răsplată a cererii celui în chinuri: „când mă găsesc căzut bolnav la pat... primește și puținele mele lacrimi, curățindu-mă și botezându-mă cu acestea..... și luând (îngerii) sufletul tâlharului, l-au purtat împreună cu ei. Și după ce a văzut acestea medicul (în vis), s-a trezit, a îmbrăcat hainele sale și, alergând, s-a îndreptat către spital, și ajungând pe patul tâlharului, a găsit trupul acestuia cald, sufletul său însă plecase către Domnul, iar acoperământul capului i se găsea deasupra ochilor, plin de lacrimi".[25]

Sfântul Anastasie Sinaitul avea cunoștințe medicale și folosea explicații comparative în precizarea dogmelor prin paradigme din domeniul medical. Vorbind despre cele două voințe și cele două lucrări ale Mântuitorului Hristos, împotriva monofiziților, insista asupra faptului că nu numai firile raționale au

---

[22] *Povestiri II, 5*, pp. 94-95.

[23] S. Anastasii SINAITAE, *In Psalmum VI* [PG 89, 1077-1116], trad. Alexandru Iorga, rev. Ortodoxia 1/2014, pp. 202-222.

[24] Sfântul Anastasie SINAITUL, *Cuvântare la Psalmul al şaselea*, trad. Alexandru Iorga, rev. Ortodoxia 1/2014, pp. 210-211.

[25] *Ibidem*, pp. 221-222.

lucrări specifice lor, acestea se pot întâlni „și la cele neînsuflețite și imobile; precum atestă *scammonia* și purgativele, cu efecte laxative, argintul viu, cu efect nimicitor, sau cianul, care este de asemenea nimicitor. Diferite firi, generează alte lucrări... cedrul, când arde, își pierde lucrarea firească de creștere și odrăslire, dar produce o rășină specifică, ce are efectul de a nimici viermii intestinali".[26]

Dincolo de bolile trupului, care duc inevitabil la moarte, o preocupare deosebită o are Sfântul Anastasie Sinaitul față de stările depresive ale ființei umane cauzate de diferitele anxietăți sufletești, cum ar fi: *tristețea, dorința pătimașă, neliniștea, indignarea și teama*. Spre exemplu, în cazul stării depresive cauzate de tristețe, el o definește astfel: „*tristețea* este lipsa de dorință; *dorința* este punerea în mișcare a părții poftitoare a sufletului; a fi poftitor înseamnă a avea capacitatea de a voi; astfel că *Hristos a primit de bună voie înăuntrul părții volitive a sufletului Său tristețea cea lăudată*; pentru că prin tristețe se înțelege ceea ce lipsește. Așadar, Hristos Se întrista într-adevăr de pierderea lui Iuda, a iudeilor și a Ierusalimului, pentru care a și lăcrimat cu simțirea durerii adevărate, mărturisind astfel iubirea de oameni proprie firii Lui. *Neliniștea* semnifică dispoziția mohorâtă a sufletului pricinuită din cauza unei nereușite în obținerea celor dorite. *Indignarea* reprezintă activitatea părții irascibile a sufletului rațional. *Teama* este retragerea în sine a sufletului din cauza așteptării celor care nu sunt de dorit".[27]

Antropologia anastasiană are un profund caracter monist, adică vede în constituția firii umane - alcătuită din două părți: una spirituală și una materială - o unitate deplin constituită de Creator. Aceasta ar fi sănătatea, care se poate pierde ușor chiar de seara până dimineața: „Unii culcându-se sănătoși de cu seară nu au mai ajuns dimineața".[28] Această învățătură este pregnantă mai ales în comentariul său la zilele creației[29]. Monismul său s-a dorit și ca răspuns la teoria origenistă, privind antropologia, și se situează pe linia Sfântului Grigorie de Nyssa (335 - 395).

În *Hexaemeron libri XII*[30], se poate observa că vindecarea naturii căzute, ce implică restaurarea/remodelarea acesteia, intra în sfatul dumnezeiesc al

[26] Sfântul Anastasie SINAITUL, *Călăuza. Îndrumar hristologic*, trad. Gabriel și Laura Mândrilă, Editura Sophia/Metafraze, București 2014, p. 38.

[27] *Ibidem*, pp. 53-54.

[28] „Hi quidem dormientes, a vespere adhunc plane valentes, ad matutinum non pervenerunt", Anastasii SINAITAE, *Sermo in defunctos perutilis*, P. G. vol. 89, Atena 1987, col. 1202.

[29] *In Hexaemeron libri XII*, comentariu la cele șase zile ale creației (Fac. 1) dintre care o parte a fost editată în versiune latină (PG 89, 851-1071). J. D. Baggarly, cel care a lucrat la ediția critică a textului grec, crede că această operă a fost redactată după secolul X (CPG 7770), *apud* Maurice GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, Belgium, Brepols Turnhout, 1974.

[30] *Pe larg*, Dimitrios ZAGANAS, *L'Hexaemeron d' Anastase le Sinaïte. Son authenticité, ses sources et son exégèse allégorisante*, Leiden-Boston, Brill, 2022.

creației ca un singur act cosmic în două etape, adică o creație sub îndoit aspect. „Pentru Anastasie, *creația dublă* face parte din iconomia divină, întrucât Dumnezeu creatorul acordă mai întâi ființa (εἶναι) și apoi de bunăstarea (εὖ εἶναι) omului și a întregii creații. De asemenea, distincția dintre *simpla ființă* și *perfecțiunea acesteia* fusese deja legată de Întrupare de către Părinții Bisericii, Clement Alexandria și Grigorie lui Nazianz, care au recunoscut, de exemplu, în Cuvântul întrupat cauza ființei, spre binele omului, dar numai sinaitul pare să-i atribuie o valoare tipologică și care cuprinde întreaga creație”.[31]

În acest îndoit aspect al creației constă caracterul profetico-creștin al actului creator, adică Dumnezeu creează lumea și omul, pentru a Se coborî întru ea ca om, și pentru a Se putea întrupa în acesta din urmă. „Particularitatea, dacă nu originalitatea abordării anastasiene, este să recunoască în toată povestea creației dimensiunea profetică pur creștină. De fapt, după ce a afirmat existența celor două creații divine, Anastasie se îndreaptă imediat către figura lui Moise, autorul cărții *Facerea* și profetul prin excelență după tradiție, ca să atribuie întregii sale istorii a creării lumii un personaj profetic: în aceeași scriere, dumnezeiescul Moise a consemnat ***și*** creația (δημιουργία) de către Dumnezeu și remodelarea (ἀνάπλασις) prin venirea lui Hristos pentru om și pentru întregul univers”.[32]

Sfântul Anastasie vede manifestarea plenară a sufletului exclusiv prin organele corpului. Mintea este cea care conduce și poate stăpâni întreaga materialitate a trupului. Aceasta își are sediul în creier și de la ea pornește toată raționalitatea ontologiei umane împărtășită mădularelor trupești, idee pe care o găsim la medicul Galenus și la Sfântul Grigorie de Nyssa. Galenus vedea arterele umane drept canale pentru pneuma vitală, nervii canale pentru pneuma psihică (senzorială și motorie) cu centrul în creier. Ficatul este principiul sufletului vegetativ și natural însărcinat cu activități naturale: apetitul, digestia, distribuția nutrienţilor, producerea sângelui, pulsul și eliminarea reziduurilor.[33] Când trupul este mort, sufletul nu mai poate acționa deoarece toate facultățile lui sunt lipsite de instrumentul lor.

---

[31] Dimitrios ZAGANAS, *L’Hexaemeron d’ Anastase le Sinaïte. Son authenticité, ses sources et son exégèse allégorisante*, Leiden-Boston, Brill, 2022, p. 171.

[32] *Ibidem*.

[33] Heinrich von STADEN, *Body, Soul, and Nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics, and Galen*, in John P. Wright & Paul Potter (eds.), *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem From Antiquity to Enlightenment*. Clarendon Press (2002), p. 112.

Teologia - adevărata terapie a ființei umane

Mănăstirea Sfânta Ecaterina din Sinai a fost locul în care sfinții sinaiți au perseverat, asimilat, dezvoltat și expus dogmele prin însăși viața lor duhovnicească cu efect taumaturgic, prin vedere și contemplare, asupra ereziilor și minților care derapau de la dreapta credință.

Din punct de vedere dogmatic este importantă definiția (ὁ ὅρος) și etimologia, mai ales la cea din urmă constă întreaga semnificație a dogmelor. „Biserica a rânduit un sistem special de legi și principii semantice care guvernează discursul despre Dumnezeu, ea rămâne la baza limbajului dogmatic".[34]

Creația omului, ca prefigurare a Întrupării. Sfântul Anastasie preferă ieșirea în lume pentru a arbitra principalele dogme ortodoxe în fața atacurilor eretice, mai ales prin omiliile sale „păstrate (*De sacra Synaxi* [PG 89, 825-850], *In Psalmum VI* [PG 89, 1077-1116], *Sermo I-III, In constitutionem hominis* [CCSG, pp. 1-84,] reiese că în centrul preocupărilor stă grija pastorală pentru sănătatea spirituală a celor ce-i păstorea; Sfântul Anastasie înfierează decăderea morală, cultul formalist, așezând în centrul discursului pocăința, mustrând trândăvia și nevrednicia clericilor și luptând împotriva ereziilor".[35]

Caracterul terapeutic al dogmei, prezentate în *Călăuza*, de către Sfântul Anastasie Sinaitul, este construit pe binomul relațional dintre *conceptul filosofic antic* și *definiția dogmatică*, dintre expunerea de credință exactă și demersul filosofic creștin. Termenii dogmatici apar din nevoia de a salva comuniunea omului cu Dumnezeu, comuniune ce risca să se piardă prin ereziile ce-l îndepărtau tot mai mult, chiar definitiv în cazul islamului de sorginte arabă, nu dintr-un demers pur teoretic, explicativ sau rațional, deși rațiunea umană are un rol determinat în actul vederii și al contemplării lui Dumnezeu Preasfânta Treime. Toate acestea pot să își atingă scopul prin două căi: textul Sfintei Scripturi, care este normativ, și prin argumentațiile fundamentate (πραγματική παράστασις). „La Sfântul Anastasie Sinaitul, în lucrarea *Hodegos (Călăuza)* întâlnim doar referințe indirecte la câteva aspecte pe care le îmbrăca polemica creștino-islamică din primele decenii de la apariția islamului, însă nu este nici măcar o dată amintită noua religie în mod direct. Cu toate acestea, dovezile pe care ni le oferă acest Sfânt Părinte... sunt deosebit de importante, deoarece ne aflăm în fața primelor mărturii ale dialogului interreligios creștino-islamic. Se poate constata la Sfântul Anastasie o bună cunoaștere a conținutului Coranului, cu scopul de a

[34] Gabriel MANDRILA, *Studiu introductiv* la *Sfântul Anastasie Sinaitul, Călăuza. Îndrumar hristologic*, trad. Gabriel și Laura Mândrilă, Editura Sophia/Metafraze, București 2014, p. XXIV.
[35] *Ibidem*, *nota 1*, p. XXIX.

răspunde la afirmațiile greșite ale musulmanilor, care vizau cele două aspecte fundamentale ale dogmei creștine: hristologia și triadologia".[36]

Sfântul Anastasie Sinaitul, ca evaluare clinică a rațiunii de față cu erezia[37], propune câteva etape: cunoașterea contextului istoric al apariției doctrinei false; conștiința ereticului să nu cunoască prejudicii prin ceea ce va susține; anatematizarea încă de la început a opiniilor mincinoase, a acestor *maladii ale ereziilor apărute*[38], cât și argumentarea pe baza celor scrise de Sfinții Părinți înainte de hotărârile vreunui sinod ecumenic.[39] Același argument îl folosea și Sfântul Vasile cel Mare afirmând că: „pentru descoperirea adevărului mântuitor, calea de căpetenie este cercetarea Sfintelor Scripturi, pentru că în ele ni s-au transmis atât poruncile privitoare la faptele noastre, cât și viețile fericiților bărbați, care stau în fața noastră, vrednice de a fi imitate ca niște icoane vii ale viețuirii în Dumnezeu. Și astfel, în orice parte simte fiecare creștin că-i lipsește ceva, aici își află, ca într-o farmacie de obște, leacul potrivit pentru boala lui".[40]

Așa cum terminologia medicală, prin termenii consacrați, susține înțelegerea corectă a diagnosticului ce conduce la înțelegerea și asumarea bolii în cauză, la fel terminologia dogmatică se folosește de termeni consacrați, a căror definiție exactă lipsește din textul biblic, pentru clarificarea învățăturii de credință. Dumnezeu este numit *Dumnezeu* după lucrare, *Părinte* după fire și după har; *Fiu* după identitate de fire și număr de persoane în cadrul aceluiași gen, iar *filiație* prin fire și har; *Duh*, ca Duh Sfânt, înger, suflet sau vânt. Pentru *fire* avem sinonimele: ființă, gen, formă, trăsătură idiomatică[41]; pentru *ipostas*[42], persoană

---

[36] Caius CUȚARU, *Sfântul Anastasie Sinaitul - referințe indirecte la religia islamică*, în vol. *Creștinism și islam în Evul Mediu. Primele încercări de dialog interreligios în Răsăritul creștin*, Editura Astra Museum, Sibiu 2015, p. 78.

[37] „Lupta contra ereziilor a fost scopul principal al vieții sale, cum se vede din lucrarea sa intitulată *Călăuza*. Totul e admis în lupta contra ereziilor, chiar șiretenia", Ioan G. COMAN, *Patrologie*, Dervent 2000, p. 185, col. 1.

[38] Sfântul Anastasie SINAITUL, *Călăuza. Îndrumar hristologic*, trad. Gabriel și Laura Mândrilă, Editura Sophia/Metafraze, București 2014, p 112.

[39] *Ibidem*, pp. 3-5.

[40] Sfântul VASILE cel Mare, *Epistola 1, Către Eustanțiu Filosoful*, trad. Preot prof. dr. Constantin Cornițescu și Preot prof. dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1988, pp. 111-112.

[41] *Trăsătura idiomatică* este unul și același lucru cu *diferența proprie*, *calitatea* și *caracteristica*, adică ceea ce este specific unei ființei, de exemplu *râsul* este specific doar ființei umane, adică particularitatea unei firi.

[42] Fără ființă și ipostas este, spre exemplu, *visul*, adică este închipuire. La fel, întunericul, iadul, moartea, boala. Boala poate fi considerat accident, dar nu are ființă prin ea însăși, ci subzistă într-o natură.

sau pecete, chip, caracter și individ. Ca proprietăți personale avem: nenașterea, nașterea și purcederea. Acestea sunt, la fel, *trăsături idiomatice* specifice unei persoane, în cazul nostru Dumnezeirii Întreit-ipostatice. *Voință* are doar firea rațională. „Voința proprie firii omului este dragostea de viață",[43] deși poate avea mai multe voințe gnomice (spre exemplu, îndeletnicirile). „Voința proprie firii raționale este lucrarea voii dumnezeiești. Voia trupului este încălcarea legii dumnezeiești".[44] *Lucrarea*, mișcarea este specifică oricărei naturi. Neființa nu are mișcare sau lucrare. Toate numele, denumirile, sunt ale lucrărilor, așa cum din punct de vedere gramatical substantivul derivă din verb, adică dintr-o acțiune. Tot ce este adus la ființă este *corp*, sau *trup*.

„Potrivit cu bolile, adică ereziile ivite, trebuie pregătite și medicamentele dogmelor; căci dacă un oarecare medic, se zice, ar interzice consumul dintr-o apă infectată, nimeni nu i-ar putea replica că: medicii de dinainte n-au interzis defel consumul de apă. Căci se va auzi neîntârziat din partea medicului: vezi cum se răspândește boala și tu vrei să iei ca măsură pentru tratarea ei viața sănătoasă?"[45]

Concluzii

Sfântul Anastasie Sinaitul se înscrie pe linia tradițională a spiritualității ortodoxe din Orientul Mijlociu, de aceea nu poate fi considerat doar un simplu exemplu de teolog și medic în același timp. Această simbioză, dintre teologie și medicină, o găsim mult mai devreme la teologii capadocieni, ceea ce a condus și inspirat la demersul următor regăsit în personalitățile enciclopedice din primele secole ale mileniului II.

Viețuind într-un timp al marilor cuceriri arabe, Sfântul Anastasie a vindecat epidemiile diferitelor boli din peninsula Sinai, cât și sufletele celor rătăciți pe urma monofizitismului hristologic. A reușit aceasta printr-o evidentă legătură și armonie dintre teologie și medicină, dintre credință și rațiune.

[43] Sfântul Anastasie SINAITUL, *Călăuza. Îndrumar hristologic*, trad. Gabriel și Laura Mândrilă, Editura Sophia/Metafraze, București 2014, p. 36.
[44] *Ibidem*.
[45] *Ibidem*, p. 302.

FIZIONOMIA IDEALĂ DE MÂINE A ÎNVĂȚĂMÂNTULUI UNIVERSITAR TEOLOGIC ORTODOX ROMÂNESC, DIN PERSPECTIVA INTELIGENȚEI ARTIFICIALE[1]

(The Ideal Future Configuration of Romanian Orthodox Theological Higher Education from the Perspective of Artificial Intelligence)

Arhim. prof. univ. dr. habil. Teofil Tia
Universitatea „Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca
Facultatea de Teologie Ortodoxă

Abstract: Our study starts from the premise that „it is always the outsider who observes what is going on in the system better than the insider". So we try, over several pages, to identify and nuance the opinion of someone „outside the system", namely the „opinion" of Artificial Intelligence about the future prospects of Orthodox theological university education (Romanian language), both in terms of its content, as well as its working methodology and the need for integration into the pedagogical-cultural vision dominant in the contemporary Euro-Atlantic context. In realizing this approach we were guided by some suggestive questions and we interpreted the answers generated by Artificial Intelligence (software three). As a result, after an introduction in which we asked ourselves: „What metamorphoses are mandatory for the Romanian Orthodox theological education of tomorrow?", we traveled in our reflection driven by the interest in the relevance of the study of Theology in a hyper-technologized world.

Keywords: metamorphoses, Romanian theological education, artificial intelligence.

I. Ce metamorfoze sunt obligatorii pentru învățământul teologic românesc de mâine?

Transformările necesare pentru învățământul teologic românesc de mâine pot include următoarele aspecte:

1. *Modernizarea curriculumului*: Adaptarea materiei de învățământ la cerințele și schimbările societale și teologice contemporane. Introducerea unor cursuri sau module care să abordeze teme precum teologia interreligioasă, etica aplicată în contextul contemporan, dialogul știință-religie etc. Promovarea disciplinei „Teologia Creștin-Ortodoxă a Religiilor": care este rostul celorlalte religii, necreștine, în planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii?

[1] https://chat.openai.com/, softul III, accesat, în cazul nostru, în intervalul 10-20 februarie 2024;

2. *Utilizarea tehnologiei și dezvoltarea competențelor digitale*: Integrarea tehnologiei moderne în procesul de predare-învățare pentru a facilita accesul la resurse educaționale variate și pentru a spori interactivitatea și eficiența învățării. Formarea cadrelor didactice și a studenților în utilizarea instrumentelor digitale și a resurselor online în scopuri educative, cercetare și comunicare. (Am lăsat-o pe seama disciplinei laice IC și a interesului personal al fiecărui student);

3. *Promovarea gândirii critice și a spiritului de cercetare*: Încurajarea studenților să își dezvolte abilități de gândire critică, analiză și evaluare a informațiilor teologice, precum și a capacității de a contribui la cercetarea teologică contemporană.

4. *Diversificarea metodologiilor de predare*: Utilizarea unor metode de predare variate, inclusiv studii de caz, proiecte de grup, discuții/dezbateri și experiențe practice, pentru a spori implicarea și înțelegerea studenților. Marea provocare o reprezintă dezinteresul și lipsa de motivație moștenite din liceu de către actualii studenți.

5. *Integrarea practicii învățării experiențiale*: Asigurarea unei conexiuni strânse între teoria teologică și practica religioasă prin intermediul stagiilor de practică, a vizitelor la instituții religioase și a altor experiențe de învățare în afara sălilor de clasă.

6. *Favorizarea dialogului interreligios și intercultural*: Promovarea unui mediu educațional care să faciliteze dialogul constructiv și respectuos între diferite tradiții religioase și culturale, în scopul înțelegerii și colaborării reciproce. (prin invitarea la curs a unor persoane exponenți ai altor religii și confesiuni).

7. *Evaluare formativă și continuă*: Implementarea unui sistem de evaluare care să urmărească progresul și dezvoltarea continuă a studenților, oferind feedback constructiv și oportunități pentru îmbunătățire.

8. *Încurajarea inovării și a spiritului antreprenorial*: Sprijinirea inițiativelor inovatoare în educație și a proiectelor de cercetare, precum și dezvoltarea abilităților de gestionare a resurselor și a capacității de a aborda provocările și oportunitățile într-un mod creativ și eficient. (Disciplina „Antreprenoriat” este obligatorie la UBB).

9. *Consolidarea colaborării internaționale pentru vizibilitate la nivel mondial*: Promovarea schimburilor academice și a colaborării între instituțiile de învățământ teologic din România și din alte țări, pentru a împărtăși bune practici, resurse și experiențe în domeniu.

Aceste transformări ar putea contribui la modernizarea și îmbunătățirea învățământului teologic românesc, facilitând adaptarea la provocările și

oportunitățile prezentului și viitorului. Fizionomia viitoare a învățământului teologic ortodox românesc ar trebui să reflecte o serie de caracteristici și priorități care să răspundă nevoilor și provocărilor societății contemporane. Iată câteva elemente importante ale acestei fizionomii:

1. *Relevanță culturală și socială*: Învățământul teologic ar trebui să fie conectat la realitățile culturale, sociale și spirituale ale societății românești contemporane. Acesta ar trebui să ofere resurse și îndrumare pentru a aborda problemele și dilemele actuale cu înțelepciune și sensibilitate.
2. *Calitate academică și rigurozitate*: Programul de studii ar trebui să fie caracterizat de calitate academică și rigurozitate în ceea ce privește învățătura teologică și spirituală. Cadrele didactice ar trebui să fie bine pregătite și să ofere un mediu propice pentru cercetare și dezvoltare academică.
3. *Interdisciplinaritate și integrare*: Învățământul teologic ar trebui să promoveze interdisciplinaritatea și integrarea cunoștințelor din domenii precum teologia, filosofia, istoria, psihologia și științele sociale. Această abordare integrativă ar putea oferi o perspectivă mai amplă și mai bogată asupra învățăturii creștine și a impactului său în lume.
4. *Formare pastorală și practică*: În plus față de aspectele academice, învățământul teologic ar trebui să ofere o formare practică și pastorală adecvată pentru cei care aspiră la slujire bisericească și misiune în comunitate. Aceasta ar putea include stagii de practică în parohii, ospicii, spitale și alte instituții sociale.
5. *Dialog interreligios și intercultural*: Învățământul teologic ar trebui să promoveze dialogul și colaborarea interreligioasă și interculturală, recunoscând diversitatea și pluralitatea religioasă și culturală a societății românești și promovând înțelegerea și respectul reciproc.
6. *Responsabilitate socială și implicare comunitară*: Programul de învățământ ar trebui să încurajeze responsabilitatea socială și implicarea comunitară a studenților și a cadrelor didactice. Acest lucru ar putea implica proiecte de voluntariat, activități de caritate și inițiative pentru promovarea drepturilor omului și a justiției sociale.

În final, fizionomia de mâine a învățământului teologic ortodox românesc ar trebui să reflecte angajamentul pentru excelența academică, relevanță culturală și socială, formare pastorală și spirituală, dialog interreligios și intercultural și responsabilitate socială și implicare comunitară. Aceste caracteristici ar putea contribui la formarea liderilor care să servească cu înțelepciune și devotament biserica și societatea românească în secolul XXI.

II. Elemente inovatoare necesare învățământului teologic ortodox românesc

Integrarea unor elemente noi și inovatoare în învățământul teologic ortodox românesc ar putea contribui la sporirea atracției acestuia pentru studenți și pentru comunitatea academică în general. Iată câteva idei care ar putea adăuga valoare și interes:

1. *Program de mentorat*: Implementarea unui program de mentorat în care studenții să fie asociați cu profesori sau lideri bisericești experimentați ar putea oferi oportunități de îndrumare personalizată, consiliere și dezvoltare spirituală și profesională.

2. *Cursuri interdisciplinare*: Oferta unor cursuri interdisciplinare care să abordeze teme și probleme contemporane din perspectiva teologiei ortodoxe, inclusiv dialogul știință-religie, etica medicală, teologia mediului sau teologia artei, ar putea stimula interesul și relevanța programului de studii.

3. *Experiențe internaționale*: Oferirea de oportunități pentru studenți de a participa la programe de schimb internațional, de voluntariat sau de studiu în străinătate ar putea contribui la dezvoltarea lor personală și spirituală, la îmbogățirea experiențelor lor academice și la creșterea sensibilității interculturale.

4. *Utilizarea tehnologiei moderne*: Integrarea tehnologiei moderne în procesul de predare și învățare, inclusiv utilizarea platformelor online, a resurselor digitale și a instrumentelor interactive, ar putea îmbunătăți accesibilitatea și eficiența învățământului teologic.

5. *Proiecte de cercetare aplicată*: Stimularea cercetării aplicate în colaborare cu comunitățile locale sau în parteneriat cu organizații sociale și instituții publice ar putea oferi oportunități pentru studenți și cadre didactice de a contribui la soluționarea problemelor sociale și la promovarea dezvoltării comunitare.

6. *Programe de pregătire pentru slujirea laică*: Înființarea unor programe de formare pentru slujirea laică, care să ofere cursuri și resurse pentru membrii laici ai bisericii care doresc să-și aprofundeze cunoștințele teologice și să se implice mai activ în viața bisericii și a comunității.

Aceste elemente noi ar putea aduce o savoare și o atractivitate suplimentară învățământului teologic ortodox românesc, contribuind la formarea unor lideri și intelectuali teologici pregătiți să facă față provocărilor și oportunităților societății contemporane. În acest context, ne putem întreba: în ce condiții studiul Teologiei Ortodoxe poate schimba radical un student?

Studiul Teologiei Ortodoxe poate schimba în bine un om într-o varietate de moduri, în funcție de modul în care este abordat și integrat în viața și experiența personală a individului. Iată câteva condiții în care studiul Teologiei Ortodoxe poate avea un impact pozitiv asupra unei persoane:

1. *Căutarea sensului și a scopului*: Studiul Teologiei Ortodoxe poate oferi răspunsuri și perspective asupra întrebărilor profunde despre sensul vieții și scopul existenței umane. Aceasta poate contribui la o mai mare înțelegere a propriei identități și a locului în univers.

2. *Vindecarea și împăcarea interioară*: Înțelegerea doctrinelor și practicilor teologice ortodoxe, precum și participarea la viața bisericească, pot oferi un cadru pentru vindecarea și împăcarea interioară prin intermediul rugăciunii, pocăinței și comuniunii spirituale.

3. *Dezvoltarea virtuților și a calităților morale*: Învățăturile teologice ortodoxe promovează valorile etice creștine, cum ar fi iubirea, mila, dreptatea și smerenia. Studiul acestor valori și efortul de a le integra în viața de zi cu zi poate contribui la dezvoltarea virtuților și a caracterului moral al individului.

4. *Consolidarea relației cu Dumnezeu*: Prin studiul Scripturii, al vieții sfinților și al tradiției bisericești, o persoană poate întări legătura sa cu Dumnezeu și poate experimenta o mai mare apropiere și înțelegere a prezenței divine în viața sa.

5. *Construirea comunității și a relațiilor interumane*: Participarea la viața bisericească și la activitățile comunitare poate facilita construirea unor relații interumane sănătoase și susținătoare. Studiul Teologiei Ortodoxe încurajează, de asemenea, valorizarea tuturor ființelor umane ca fiind create în imaginea lui Dumnezeu, promovând astfel respectul și dragostea față de aproapele.

6. *Creșterea spirituală și maturizarea duhovnicească*: Prin studiul continuu și aplicarea învățăturilor teologice în viața de zi cu zi, o persoană poate experimenta o creștere spirituală și o maturizare în credință și înțelepciune.

În concluzie, studiul Teologiei Ortodoxe poate schimba în bine un om atunci când este abordat cu sinceritate, devotament și dorința de a trăi în conformitate cu învățăturile sale, contribuind astfel la creșterea și dezvoltarea sa spirituală, morală și interumană.

III. Care este adevărata „performanță" în Teologia Ortodoxă? Ce impact se cuvine să aibă activitatea absolvenților Teologiei asupra societății?

O facultate de teologie ortodoxă poate fi considerată performantă în funcție de o serie de criterii și indicatori care reflectă calitatea educației și contribuția sa la formarea studenților și la dezvoltarea comunității academice

și bisericești. Iată câteva condiții importante pentru a evalua performanța unei facultăți de teologie ortodoxă:

1. *Calitatea programului de studiu*: O facultate de teologie ortodoxă performantă oferă un program de studiu cuprinzător și bine structurat, care acoperă diverse domenii ale teologiei ortodoxe, precum dogmatică, liturgică, biblică, istorică și morală. Programul trebuie să fie actualizat și să reflecte nevoile și provocările contemporane ale Bisericii și societății.

2. *Corpul didactic*: Facultatea ar trebui să aibă un corp didactic calificat și dedicat, format din profesori cu expertiză în diverse domenii teologice și cu experiență practică în slujirea bisericească și în cercetare teologică. Profesorii ar trebui să fie angajați în activități de cercetare și să participe la viața bisericească și academică.

3. *Resurse și infrastructură*: O facultate de teologie ortodoxă performantă are acces la resurse adecvate, inclusiv biblioteci bogate în cărți teologice și materiale de cercetare, facilități tehnologice moderne și alte resurse academice necesare pentru a sprijini procesul de învățământ și cercetare.

4. *Promovarea dialogului și a gândirii critice*: Facultatea ar trebui să încurajeze gândirea critică și dialogul deschis în cadrul comunității academice, promovând diversitatea de perspective și abordări teologice într-un spirit de respect și colaborare.

5. *Implicarea în viața bisericească*: O facultate de teologie ortodoxă performantă are o legătură strânsă cu viața bisericească locală și cu comunitatea creștină, oferind resurse și sprijin pentru formarea și slujirea preoților și a altor lucrători bisericești.

6. *Relevanța și impactul social*: Facultatea ar trebui să aibă un impact pozitiv asupra societății și să promoveze valorile creștine într-un mod care să răspundă nevoilor și provocărilor contemporane ale lumii.

7. *Evaluare și îmbunătățire continuă*: Facultatea ar trebui să fie angajată în procesul continuu de evaluare și îmbunătățire a programelor sale, pentru a asigura calitatea și relevanța educației sale teologice.

În general, o facultate de teologie ortodoxă este considerată performantă atunci când își atinge obiectivele educaționale și contribuie la formarea studenților ca lideri spirituali și gânditori critici, pregătiți să slujească Biserica și să aducă contribuții semnificative în societate. Drept urmare, anumite contribuții valoroase specifice în societate este obligatoriu să aducă absolvenții facultăților de teologie ortodoxă. Absolvenții facultăților de teologie ortodoxă ar trebui să aducă contribuții valoroase specifice în societate în următoarele domenii:

1. *Promovarea valorilor etice și morale*: Absolvenții de teologie ortodoxă ar trebui să fie promotori activi ai valorilor etice și morale creștine în societate, inclusiv respectul pentru demnitatea umană, dreptatea socială, mila și iubirea față de aproapele.

2. *Consolidarea comunității și a coeziunii sociale*: Absolvenții ar trebui să fie lideri în consolidarea comunității și în promovarea dialogului intercultural și interreligios, contribuind la crearea unui mediu social mai armonios și solidar.

3. *Oferirea sprijinului spiritual și emoțional*: Absolvenții ar trebui să ofere sprijin și îndrumare spirituală și emoțională celor care se confruntă cu dificultăți și suferințe în viața lor, contribuind la vindecarea și împăcarea sufletului.

4. *Educația și formarea morală a tinerilor*: Absolvenții pot juca un rol important în educația și formarea morală a tinerilor, atât în cadrul instituțiilor educaționale, cât și în cadrul comunităților bisericești și sociale.

5. *Implicarea în activități filantropice și caritabile*: Absolvenții ar trebui să fie implicați în activități filantropice și caritabile, oferind sprijin material și spiritual celor aflați în nevoie și contribuind la combaterea sărăciei și excluziunii sociale.

6. *Promovarea păcii și reconcilierii*: Absolvenții pot juca un rol important în promovarea păcii și reconcilierii în societate, facilitând dialogul și reconcilierea între grupurile sau comunitățile divizate.

7. *Contribuția la dezvoltarea culturală și artistică*: Absolvenții pot contribui la dezvoltarea culturală și artistică a societății, promovând valori și expresii artistice inspirate din tradiția teologică și spirituală ortodoxă.

8. *Participarea la procesul decizional și la dezvoltarea comunității*: Absolvenții ar trebui să fie implicați în procesul decizional și în dezvoltarea comunității, aducând o perspectivă etică și morală în discuțiile și deciziile publice.

Prin aceste contribuții valoroase, absolvenții facultăților de teologie ortodoxă pot influența pozitiv societatea și pot contribui la construirea unei lumi mai echitabile, mai binevoitoare și mai înțelepte. Vocația de suflet a teologului este îngrijirea într-o maniera profesionistă a celor aflați în suferință. Îngrijirea celor care se confruntă cu suferința implică o abordare complexa si holistică, care sa acopere aspectele fizice, emoționale, sociale si spirituale ale individului. Iată câteva aspecte esențiale ale îngrijirii profesionale a celor în suferință:

1. *Evaluare și diagnosticare*: Primul pas în îngrijirea profesională este evaluarea atentă a nevoilor și condițiilor individului care suferă. Aceasta

poate include evaluarea stării de sănătate fizică, a stării de sănătate mentală, a contextului social și familial și a resurselor spirituale.

2. *Dezvoltarea unui plan de îngrijire personalizat*: Bazat pe evaluarea inițială, un plan de îngrijire personalizat ar trebui să fie elaborat pentru a aborda nevoile individului într-o manieră comprehensivă. Acest plan ar trebui să includă strategii pentru gestionarea simptomelor fizice, pentru abordarea problemelor psihologice și emoționale, pentru sprijinirea relațiilor sociale și pentru explorarea resurselor spirituale.

3. *Tratament medical și terapie*: În funcție de natura suferinței individului, acesta ar putea beneficia de tratament medical pentru gestionarea simptomelor fizice sau de terapie psihologică pentru abordarea problemelor emoționale și psihologice. Este important ca tratamentul să fie personalizat și adaptat la nevoile și preferințele individului.

4. *Suport social și comunitar*: Este important ca cei care se confruntă cu suferința să primească sprijin și încurajare din partea familiei, prietenilor și comunității lor. Un profesionist în îngrijirea sănătății poate ajuta la identificarea și mobilizarea resurselor sociale și comunitare disponibile pentru a sprijini individul în timpul dificultăților sale.

5. *Consiliere spirituală și sprijin religios*: Pentru cei care doresc, consilierea spirituală și sprijinul religios pot juca un rol important în gestionarea suferinței și în căutarea sensului și alinării. Un profesionist în îngrijirea sănătății ar trebui să fie sensibil la nevoile spirituale ale individului și să ofere sprijin în conformitate cu credințele și valorile acestuia.

6. *Monitorizarea și ajustarea planului de îngrijire*: În timpul procesului de îngrijire, planul inițial ar trebui să fie monitorizat și ajustat în funcție de răspunsul individului și de schimbările în condiția sa. Este important să se asigure că îngrijirea este continuă și adaptată la nevoile în schimbare ale individului.

Prin aceste strategii și abordări, îngrijirea profesională a celor în suferință poate să ofere suport și alinare, să faciliteze vindecarea și să contribuie la îmbunătățirea calității vieții acestora. Teologia Ortodoxă poate aduce perspective valoroase în ceea ce privește îngrijirea celor în suferință. Iată câteva aspecte ale teologiei ortodoxe care ar putea fi relevante în acest context:

1. *Suferința ca parte a vieții umane*: Teologia Ortodoxă recunoaște că suferința face parte din experiența umană din cauza prezenței păcatului în lume, dar și din cauza fragilității umane. Cu toate acestea, suferința nu este văzută doar ca un fenomen negativ, ci și ca o oportunitate pentru creștere spirituală și apropiere de Dumnezeu.

2. *Sprijinul comunității bisericești*: În tradiția ortodoxă, comunitatea bisericească are un rol important în sprijinirea și îngrijirea celor în suferință. Rugăciunile, slujbele bisericești și sprijinul comunității pot aduce alinare și încurajare celor care trec prin momente dificile.

3. *Consilierea spirituală*: Preoții și alți lucrători bisericești din tradiția ortodoxă pot oferi consiliere spirituală și sprijin pastoral celor care se confruntă cu suferința, ajutându-i să găsească sens și scop în mijlocul dificultăților lor și oferindu-le îndrumare morală și spirituală în timpul lor de nevoie.

4. *Puterea rugăciunii și a vindecării spirituale*: Rugăciunea este considerată un mijloc important de vindecare și alinare în tradiția ortodoxă. Credința în puterea rugăciunii și a intervenției divine poate oferi speranță și consolare celor în suferință și poate contribui la vindecarea lor spirituală și emoțională.

5. *Acceptarea misterului suferinței*: Teologia Ortodoxă recunoaște că există unele aspecte ale suferinței care rămân un mister pentru om și care nu pot fi înțelese pe deplin în această viață. În fața acestui mister, credincioșii sunt chemați să-și pună încrederea în Dumnezeu și să se roage pentru înțelepciune și îndrumare în mijlocul suferinței lor.

În concluzie, Teologia Ortodoxă poate oferi resurse spirituale și morale valoroase pentru îngrijirea celor în suferință, promovând înțelegerea suferinței ca parte a condiției umane, sprijinul comunității bisericești și credința în puterea rugăciunii și a vindecării spirituale.

IV. Reflecții finale. Oare, la ce număr de creștini ortodocși ar corespunde o facultate de teologie ortodoxă, pentru a acoperi necesarul? E recomandată recunoașterea învățământului ortodox universitar drept „vocațional”?

Determinarea numărului optim de absolvenți ai unei facultăți de teologie ortodoxă pentru a acoperi necesarul depinde de mai mulți factori, inclusiv de cererea și nevoile specifice ale comunității ortodoxe locale și de resursele disponibile pentru formarea și angajarea acestor absolvenți. Iată câțiva factori de luat în considerare: Mărimea comunității ortodoxe locale (Numărul de credincioși ortodocși dintr-o anumită zonă geografică poate influența cererea pentru preoți, teologi și lideri bisericești calificați); Numărul de biserici și parohii ortodoxe (Mărimea și numărul bisericii și parohiilor ortodoxe dintr-o anumită regiune pot oferi o indicație a cerințelor de personal bisericesc); Nevoile bisericești specifice (Anumite comunități pot avea nevoi specifice pentru preoți specializați, profesori de teologie, consilieri spirituali sau alți

lucrători bisericești, iar numărul absolvenților ar trebui să răspundă acestor nevoi); Resursele disponibile pentru angajare (Este important să se ia în considerare capacitatea bisericii de a angaja absolvenți ai facultăților de teologie ortodoxă. Dacă nu există oportunități suficiente de angajare pentru toți absolvenții, ar putea fi necesare ajustări în numărul de studenți admiși); Tendințele și schimbările demografice (cum ar fi creșterea sau scăderea numărului de credincioși ortodocși într-o anumită regiune, ar trebui să fie luate în considerare în planificarea numărului de studenți admiși); Obiectivele educaționale și de formare (Numărul de studenți admiși ar trebui să fie suficient pentru a asigura un echilibru între calitatea educației oferite și nevoile bisericești, evitând supraaglomerarea și subutilizarea resurselor disponibile). În final, este important ca o facultate de teologie ortodoxă să-și adapteze numărul de studenți admiși în funcție de cerințele și nevoile specifice ale comunității ortodoxe locale și de resursele disponibile pentru formarea și angajarea absolvenților săi.

Recunoașterea învățământului teologic ortodox universitar românesc drept vocațional de către stat ar putea avea unele efecte pozitive concrete, dar și posibile consecințe neintenționate. Iată câteva dintre efectele pozitive pe care le-ar putea avea recunoașterea: Legitimare și recunoaștere oficială (Recunoașterea ca învățământ vocațional ar aduce o legitimare oficială a programelor și instituțiilor de învățământ teologic ortodox. Acest lucru ar putea îmbunătăți încrederea în calitatea educației teologice oferite); Acces la finanțare și resurse (Statul ar putea oferi finanțare suplimentară sau alte resurse pentru instituțiile de învățământ teologic ortodox, ceea ce ar putea îmbunătăți infrastructura și calitatea programelor); Recunoaștere profesională (Absolvenții ar putea beneficia de o mai mare recunoaștere și acceptare în domeniul religios și comunitar, atât în cadrul Bisericii Ortodoxe Române, cât și în alte instituții religioase sau organizații non-profit); Atracție pentru potențiali studenți (Recunoașterea ca învățământ vocațional ar putea face programele teologice mai atrăgătoare pentru studenți, care ar putea fi mai motivați să urmeze aceste programe știind că acestea sunt recunoscute și susținute oficial);

Cu toate acestea, există și anumite posibile consecințe neintenționate: Controlul statului asupra conținutului educațional (Odată ce un program este recunoscut de stat ca fiind vocațional, statul poate impune anumite cerințe sau restricții asupra conținutului curriculumului sau a altor aspecte ale programului, ceea ce ar putea limita libertatea academică sau religioasă a instituțiilor teologice); Ingerința politică (Recunoașterea oficială ar putea duce la o mai mare implicare a politicului în afacerile bisericești sau

educaționale, ceea ce ar putea afecta independența și autonomia instituțiilor religioase); Riscul de secularizare (Supunerea învățământului teologic ortodox unor standarde și cerințe secularizate ar putea duce la o pierdere a identității și valorilor religioase, transformând instituțiile teologice în entități mai laice).

În concluzie, recunoașterea învățământului teologic ortodox universitar românesc drept vocațional ar putea aduce atât beneficii, cât și riscuri. Este important ca decizia să fie luată luând în considerare cu atenție toate aceste aspecte și să fie găsite soluții care să îmbunătățească calitatea educației teologice fără a compromite libertatea academică sau religioasă.

Concluzii

Obiectivul principal în societate al Teologiei Ortodoxe ar trebui să fie contribuția la promovarea iubirii, armoniei și solidarității în rândul oamenilor, prin învățătura și exemplul creștin. Iată câteva aspecte importante ale acestui obiectiv:

1. Promovarea valorilor etice și morale: Teologia Ortodoxă ar trebui să promoveze valorile etice și morale creștine în societate, inclusiv respectul pentru demnitatea umană, dreptatea socială, mila și iubirea față de aproapele. Aceste valori sunt fundamentale pentru construirea unei societăți echitabile și binevoitoare.

2. Consolidarea comunității și a coeziunii sociale: Teologia Ortodoxă poate juca un rol important în consolidarea comunității și a coeziunii sociale, promovând solidaritatea și sprijinul reciproc între membrii societății. Învățăturile creștine despre iubirea și unitatea în Hristos pot contribui la depășirea diviziunilor și conflictelor în societate.

3. Sprijinirea celor aflați în suferință și necaz: Teologia Ortodoxă ar trebui să ofere sprijin și încurajare celor care se confruntă cu suferința, necazurile și greutățile vieții. Aceasta poate include oferirea de consiliere spirituală și îndrumare pastorală, precum și implicarea în activități filantropice și caritabile pentru a ajuta pe cei aflați în nevoie.

4. Promovarea dialogului și a reconcilierii: Teologia Ortodoxă ar trebui să promoveze dialogul intercultural și interreligios și să faciliteze reconcilierea și împăcarea între diferitele grupuri și comunități din societate. Aceasta poate fi realizată prin cultivarea respectului reciproc, al dialogului deschis și al colaborării în beneficiul comun.

5. Educația și formarea morală a tinerilor: Teologia Ortodoxă ar trebui să contribuie la educația și formarea morală a tinerilor, oferindu-le resurse și îndrumare spirituală pentru a-și dezvolta caracterul și a face alegeri

responsabile în viață. Aceasta poate fi realizată prin programe educaționale și activități destinate tinerilor în cadrul comunităților bisericești și școlare.

În general, obiectivul principal al Teologiei Ortodoxe în societate ar trebui să fie promovarea valorilor și învățăturilor creștine într-un mod care să aducă pace, armonie și binecuvântare în lumea noastră complexă și diversă.

Bibliografie

1. Teodor Baconschi, „*Făclia de smalț. Recomandări iubitoare într-un secol dezordonat",* Edit. Polirom, Iași, 2023, p. 204.

2. Radu Baltasiu, *„Pentru o Românie unită în secolul XXI. Elementele unei posibile doctrine naționale. Economie, securitate, tineri și Biserică,* Edit. Predania, București, 2022, p. 220.

3. Pr. Ștefan Buchiu, „*Părintele Dumitru Stăniloae, teologul iubirii dumnezeiești*", Edit. Basilica, București, 2022, p. 390.

4. Petru Creția, *Luminile și umbrele sufletului",* Edit. Humanitas, București, 2020, p. 160.

5. Nicușor Deciu, *În fața provocărilor secularismului. O radiografie a schimbării mentalităților în societatea contemporană,* Edit. Trinitas (Colecția „Media Christiana", seria „Lumina"), București, 2021, p. 367.

6. Antonio Fallico, *„Le cinque piaghe della parrochia italiana. Tra diagnosi e terapia",* Edizioni Chiesa-Mondo, Catania, 1996, p. 300.

7. Richard Firth-Godbehere, în „O istorie a emoțiilor umane. Cum au construit sentimentele noastre lumea în care trăim", Edit. Trei, București, 2022, p. 415.

8. Richard Foster, *Disciplinele spirituale. Calea maturizării creștine spirituale,* Edit. Discipolul, Cluj-Napoca, 2015, p. 256.

9. Florin-Constantin Dobocan, *Studiu privind satisfacția consumatorilor de servicii religioase oferite de Biserica Ortodoxă Română,* Edit. Renașterea, Cluj-Napoca, 2019, p. 10.

10. Mihai Himcinschi și Răzvan Brudiu (editori), *Biserica Ortodoxă și provocările viitorului*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Reîntregirea și Aeternitas, Cluj-Napoca – Alba Iulia, 2020, p. 512.

11. Massimo Introvigne, *Tu sei Pietro. Benedetto XVI contro la dittatura del relativismo,* Sugarco Edizioni, Milano, 2011, 320 p.

12. Jordan B. Peterson, „Hărțile sensului. Arhitectura credinței", Edit. Trei, București, 2022, p. 740.

13. Pr. Ion Vicovan, Pr. Radu Preda, Pr. Cristian Barnea (editori), *Ortodoxie și modernitate. O dezbatere necesară.* (Acta Simpozionului

Internațional „Dumitru Stăniloae”, Ed. A VIII-a, Iași, 11-14 mai 2021), Edit. Doxologia, Iași, 2022, p. 328.

14. Pr. Ion Vicovan, Pr. Radu Preda, Pr. Cristian Barnea (editori), Local *și universal în Ortodoxia Românească. Creștinismul în postcomunism* („Acta” Simpozionului Internațional „Dumitru Stăniloae”, Ediția a VI-a: 9-11 mai 2018 și a VII-a: 15-17 mai 2019), Iași, Edit. Doxologia, Iași, 2022, p. 354.

15. † Varlaam Ploieșteanul, Pr. Prof. univ. dr. Nicușor Beldiman (editori), *Importanța rugăciunii în viața eclesială și personală a credincioșilor* (Lucrările simpozionului internațional de teologie omonim, 9-13 octombrie 2022), Edit. Basilica, București, 2023, p. 280.

16. https://chat.openai.com/, accesat în intervalul 20-25 august 2023.

ANTROPOLOGIE COMPARATIVĂ. PENTRU O REEVALUARE A OMULUI ȘI SOCIETĂȚII LA ÎNCEPUT DE MILENIU AL TREILEA

(Comparative Anthropology: Toward a Renewed Understanding of the Human Person and Society at the Beginning of the Third Millennium)

Pr. prof. univ. dr. Emil Jurcan
Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia
Facultatea de Teologie Ortodoxă

Abstract: The work I present comparatively exposes anthropology from an interreligious perspective and its crises. People are divided into many categories, namely: atheists, indifferents, people of religious spectacle, practitioners and people of mystery. The most profound is the last category but it is also the smallest in percentage. I have tried to present briefly the way in which man is analyzed and perceived in the great religions (Hinduism, Buddhism, Islam and Judaism). From a Christian perspective, there are several terms that define Christian anthropology, namely: man is a paradigmatic being who can change the world through his charic model. Then man is a connection between heaven and earth, a permanent syndesmos. He has the liturgical and eucharistic vocation through which he serves creation and gives it a meaning, a telos. There is in man a priestly vocation to serve and perfect creation and humanity. Finally, a sacred awareness is needed to recover a thinking that is too horizontal and too hedonistic. We must recover the transcendence in every human being.
Keywords: anthropology, hedonism, religions, eucharistic, transcendence.

Poate acest titlu pare prea complicat și prea lung, însă pe scurt voi încerca să fac o radiografie a omului mileniului al treilea, pentru ca apoi să ofer, în măsura posibilităților, un răspuns la starea de criză antropologică pe care o resimțim acum în societatea noastră. Una dintre temele cele mai abordate în teologia creștină este tema antropologică și raportul omului cu societatea actuală. Cine este aproapele și ce semnificație are pentru mine? Mai există oare vreun sens filantropic astăzi, în adevărata sa semnificație, sau totul este oficializat și profesionalizat prin instituții de resort. Ce înseamnă oare, astăzi, filantropie?

Sunt teme pe care astăzi le tratăm cu superficialitate administrativă și, de multe ori, strict economică. Ca să fiu mai concret, instituțiile care ar trebui să fie pe deplin filantropice sunt de cele mai multe ori marcate de latura strict economică. Omul bolnav sau bătrân devine de multe ori doar un „caz" și nu

un suflet în așteptarea vindecării sau a veșniciei, de care trebuie să îngrijești cu sufletul și nu neapărat cu buzunarul. Iubirea față de aproapele trece, de multe ori, prin buzunar și nu prin inimă. Facem bine nu din iubire, ci ca să ne scăpăm de cel care ne cere insistent ajutorul. De cele mai multe ori a ajuta pe cineva înseamnă a scoate niște bani tocmai pentru a ne scăpa de el. Or, ceea ce lipsește aici, între cel care primește și cel care dă, este *conștientizarea*. Este un fel de conștientizare cu aspect euharistic, care ar trebui să existe între cei doi. Mai concret: cel care dă o face în numele și cu prezența lui Hristos iar cel care primește este ca o „ecclesia", care primește darul în numele lui Dumnezeu și al jertfei Sale. Apoi relația de dăruire-primire ar trebui să aibă acel dialog hristic, în care se dă în numele lui Hristos Mântuitorul și se primește cu mulțumire tot în numele Lui. Iar relația dialogală dintre cei doi este întărită și de privirea agapică, care întărește dialogul. „Omul, spune părintele profesor Dumitru Stăniloae, este în mod natural o ființă deschisă pentru semenii săi, simțind trebuința să își comunice gândurile sale semenilor și să le primească pe ale acelora. Este ființă dialogică intercuvântătoare, nu simplu cuvântătoare sau simplu logică. Între om și om este un continuu schimb prin care se realizează o îmbogățire în comun"[1].

S-a vorbit, preluând gândirea părintelui Dumitru Stăniloae, despre „dor", ca termen românesc aproape intraductibil în orice altă limbă. Dorul este acel sentiment care depășește latura strict umană, psihologică, devenind o prezență aproape sacrală în relația dintre oameni. Dorul nu este de jos ci de sus, vine din sufletul omului spre sufletul celui dorit și iubit. Mi-am permis să adaug pe lângă acest cuvânt încă altele două care definesc și împlinesc dorul uman. Am pus și termenii de „dar" și „dăruire" pentru că prin ei dorul se concretizează în relația cu ceilalți. Ne este dor de dragii noștri, dăruiți nouă de Dumnezeu și le dăruim iubirea. Acești termeni fac parte din liturghia de după liturghie a fiecăruia dintre noi, ca unii care vrem să concretizăm taina Euharistică în comuniunea inter-umană de după liturghie. Suntem chemați să fim așadar dor-dar-dăruire pentru a ne împlini vocația noastră creațională. Cu acest scop am fost creați, pentru această treime de cuvinte, prin care urcăm spre Treimea de Persoane. Prin dor-dar-dăruire devenim ceea ce Dumnezeu a așteptat de la noi încă de la începutul creației noastre. Este starea dialogală, prin care ne desăvârșim unii cu alții, pentru că mântuirea înseamnă sinergie și nu egoism soteriologic. Prin egoism nimeni nu se mântuiește. Prin asumarea celuilalt sau a celorlalți începe mântuirea noastră.

[1] Pr prof. Dumitru STĂNILOAE, *Comunitate prin iubire,* în rev. Ortodoxia, nr. 1/1963, p. 68.

Apare aici latura sincerității, de care avem nevoie ca să ne apropiem unii față de alții. Ipocrizia socială ne-a făcut să nu mai avem acea încredere care ne apropie și ne face să ne simțim unii pe ceilalți în durere sau fericire. Termenul de „compasiune" nu mai înseamnă o „împreună-pătimire", o asumare a celuilalt de genul „purtați-vă sarcinile unii celorlalți", ci a devenit doar o expresie lipsită de sens și de profunzime. Este ca și cel de „condoleanțe", care mi se pare atât de sec și de formalist. Adică se spune ca să fie spus. A mai apărut un termen de curând preluat în limbajul comun, care tot așa, nu reprezintă profunzimea trăirii tainei fratelui. Este vorba de „empatie". Cică trebuie să fim empatici... nimic mai sec. Expresii fără profunzime și fără taina aproapelui. Noi suntem mai mult decât empatici, ne asumăm unii pe alții, ne purtăm sarcinile unii altora în drumul spre veșnicie.

O lume fără asumarea celuilalt înseamnă o lume în care jertfa lui Hristos a rămas un act strict istoric, poate chiar mitologic și nu o realitate concretă în viața lumii. Relația interumană este de fapt o relație trinitară în care între cei doi stă Hristos. Relația fără Hristos va deveni la scurt timp ori o disjuncție și se va încheia, ori un egoism și va crea mai mult rău decât bine, căci egoismul este permanent înconjurat de dușmani. Hristos este așadar epicentrul relației inter-umane, atât ca echilibru, cât și ca o revărsare de har, de energie, de dinamism, așa încât umanitatea să își atingă telosul creațional.

Marea problemă a umanității post-crestine este că Dumnezeu nu mai face parte din vectorul axiologic al ființei ei și totul devine un „aici și acum", într-o orientare strict hedonistă, pe care în mod fals o numesc „progresistă". Nu este nici un progres, ci doar o camuflare sub eufemisme a identității lor fără Dumnezeu, așa cum astăzi oamenii nu mai utilizează termenul de „ateism",„ ci doar pe cel de „umanism"[2], pentru că sună mai bine. Trăim, deci, într-o societate în care, în spatele cuvintelor false, se află nimicul existențial. O lume fără sensuri adevărate, dar cu foarte multă mediatizare a nimicului „progresist".

Și mai este ceva: avem în față o umanitate care parcă nu mai are puterea de a fi o căutătoare de sensuri, nu mai este originală, ci este blazată, mulțumindu-se în a copia șabloane. Mai concret, pentru că cineva vine și spune (fie el și universitar) că religia este desuetă și că trebuie să fim antropocentriști, progresiști, hedoniști sau neomarxiști, cei mai mult se rezumă în a imita aceste forme și a accepta aceste afirmații fără a le mai

[2] De ce să mai utilizezi denumirea de „a-teism" sau „a-theos" când nu mai există „theos" pentru cei mai mulți dintre oamenii mileniului al treilea. Este mai bun eufemismul „umanism" căci umanitatea există și trebuie răsfățata în hedonismul actual, orizontal.

verifica. Dacă se impun legi prin care ești obligat de dragul corectitudinii politice și sociale să faci o echivalență în a încadra persoane LGBT doar pentru că așa se cere, oamenii se conformează ca și oile, indiferent dacă acele persoane impuse sunt sau nu competente. Importantă este cifra echivalentă sau obediența. La fel și cu filmele hollywoodiene, care trebuie să aibă neaparat în film persoane de culoare, chiar dacă filmul este despre vikingii care la vremea respectivă nu cunoscuseră persoane de culoare, darămite să mai aibă conducători negri în fruntea cetăților lor. Sau filme istorice în care neaparat trebuie să fie scene lesbiene, bine știindu-se că în acele vremuri, acești mari luptători și femeile lor aveau o altă gândire vis a vis de moralitatea vremii. Adică în acele timpuri femeile aveau cu adevărat sentimentul maternității.

Tema aproapelui este foarte complexă deoarece omul de lângă noi este privit destul de diferit de societatea diversificată. În această nouă optică a omului fără Dumnezeu, umanitatea este de fapt o altă specie în cadrul animalității sau a zoologiei universale. Rațiunea, sentimentul sau voința nu mai sunt elemente ce țin de spirit și transcendent, ci doar evoluții pe scara zoologică, din care omul face parte.[3] Societatea are propria sa modalitate de cuantificare a umanului, oferindu-i (fie ca o iluzie) o fericire, care departe de a fi eternă, este prezentată ca fiind perenă pe pământ. Nimic mai fals și mai iluzoriu. Omului i se livrează iluzia că va fi veșnic pe pământ. Este similar cu iluzia din paradis: ”nu veți muri, ci veți fi ca Dumnezeu”. Astfel avem mai multe categorisiri antropologice, pe care voi încerca să le prezint sumar pe rând.

Pe de o parte avem *omul-individ*, care are doar o valoare numerică, dar niciodată axiologică. Un astfel de om capătă putere strict demografică iar rolul lui este de a înmulți populația, deși astăzi parcă această latură nu mai contează, dimpotrivă. Nimeni nu caută sufletul, și nici măcar inteligența. Apare doar din când în când, ca o cifră electorală, într-un mod care, de cele mai multe ori, este falsă, ca și promisiunile candidaților. Omul-individ este văzut sau se comportă ca o entitate izolată de ceilalți. Acestui om i se potrivește dictonul *homo homini lupus,* deoarece în individualitatea sa peste tot el vede doar dușmani și atentatori la propria sa fericire. Omul-individ are nevoie de tehnica de distanțare de celălalt, pentru că doar prin aceasta se poate

[3] Nu se poate da un răspuns clar la această evoluție, câtă vreme între orice tip de maimuță (cum susțineau darwiniștii) și om nu există nici o compatibilitate genetică, ba mai mult, grefele sau organele sunt luate de la porc și sunt mai compatibile cu corpul uman. Cu alte cuvinte, evoluția maimuță-hominid-om cade dar foarte puțini cercetători au sinceritatea deontologică în a recunoaște acest fapt.

feri de relația cu celălalt. Alteritatea îl deranjează și chiar îi creează starea de disconfort[4]. Această teamă de alteritate duce apoi la însingurare și la depresie. De aceea, lumea suferă astăzi ca niciodată de această ciudată boală: depresia. Suntem prea singuri într-o lume atât de aglomerată, singularități care se izbesc unele de altele fără alt sentiment decât cel de teamă.

Al doilea tip de om-depersonalizat este *omul economic*, de care marile concerne are nevoie pentru a lucra la banda industrială sau la masa de prelucrare a datelor computerizate. Astăzi poate la bandă nu se mai lucrează ca odinioară căci sunt roboți industriali, dar există o altă bandă: masa cu laptopul care are un target sau pe românește un volum imens de lucru. Este un fel de sclavagism al tastelor, prin care angajații intră într-un perimetru de viață și de selecție. Totul este urmărit și supravegheat. Nu mai este viață liberă, ci o viață supusă normei de informație IT, care paralizează și blochează omul în libertatea lui dependentă. Omul concernului sau al multinaționalelor nu mai este liber. Nu are voie să își pună pe piept crucea, să abordeze discuții cu tematică religioasă[5], pentru a nu leza pe cei care sunt de altă credință. Omul economic vede totul prin cuantificarea banilor, a hedonismului (excursii, mașini, case, etc) pe care și-l dorește. Un altfel de om nu are perspectiva transcendentului, ci se iluzionează cu o perenitate imanentă hedonistă, dar scurtă ca timp și ca trăire. Apoi vine însingurarea, depresia și moartea. Arta este o normalitate în viața omului dar când omul o divinizează și se oprește doar la ea în căutarea lui *excelsior*, atunci ea nu mai devine o cale ci un zid. Adevărata artă este teofanică, de duce spre Dumnezeu și Îl coboară pe El spre tine prin mâna artistului. De aceea, artistul ar trebui să fie prin excelență omul teofanic, omul credinței care lucrează și cu talent dar și cu har. De fapt talentul lui este opera harului divin.

Am mai putea vorbi despre *omul cultural*, care consideră cultura ca pe o religie spre transcendent. Este dorul după transcendență a omului, care totuși nu a întâlnit Transcendentul, ci și-a făcut propriul lui ideal sau căutare prin artă, spre veșnicie. Se simte în acest om dorul paradisiac, pe care îl manifestă prin frumosul sau tematica artei lui. De fapt, orice manifestare a perenizării poate fi considerată o artă, chiar dacă respectivul om nu are talentul artistic.

[4] „L'enfer c'est les autres" spunea J. P. Sartre și încă lumea nu se dezminte de această afirmație. Dimpotrivă, cu cât mijloacele de socializare sunt mai diversificate, cu atât oamenii sunt mai distanțați între ei și teama de celălalt este mai mare.

[5] Și nu este vorba de a face prozelitism religios la locul de muncă. Exclus. Dar nu ai voie să mai îngâni o colindă acolo la masa ta sau să pui în surdină o pricească pentru că încalci deontologia coorporației și ești pus imediat pe fărașul concedierii, ca unul care lezezi libertatea de conștiință a colegilor.

A ridica o casă, a planta un copac, a naște un copil, chiar dacă nu intră în sfera artisticului, este totuși o prezență a veșniciei în sufletul omului. La acestea se adaogă artistul, care lasă în urma lui opere care nu mor. Aceste opere arată că omul nu vrea să moară, ci își dăltuiește veșnicia în ceea ce lasă în urma lui. Și totuși nu este acea întâlnire cu Transcendentul real.

Apoi mai este *omul pseudo-religios*, care rămâne și el blocat în rituri, ritualuri și rețineri canonice, care de cele mai multe ori blochează decât ajută omul. Este un fel de rit religios și nu trăirea întâlnirii harice cu Dumnezeu. Este omul care poate fi chiar și dogmatist, nu doar ritualist dar dogma lui, dacă nu a devenit viață, rămâne o ideologie. Creștinismul, devenit ideologie, poate duce la conflicte, uneori chiar armate, căci ideologia se luptă cu ideologia. Avem din păcate, o istorie de conflicte interconfesionale sau interreligioase, care ne arată cât ne-am îndepărtat de porunca iubirii, de religia sau revelația adevărată. Bineînțeles că aceste conflicte pot avea alte motive în substratul lor, dar dogmatismul devenit ideologie le-a argumentat și cauzat. Oamenii lacomi de pământ și avere au pornit războaie apoi au argumentat cu „asta este voia Domnului" sau „așa a poruncit Domnului". O gândire atât de departe de trăirea agapică, a obrazului întors, pe care ne-a cerut-o Domnul Hristos. O mentalitate războinică cu argument religios. Nimic mai fals. Niciodată Dumnezeu nu a dorit ca oamenii să se războiască. Un Dumnezeu al războiului nu este Dumnezeul revelat și un idol, făcut după chipul și mentalitatea noastră. De aceea, am acele rezerve privind violența lui Dumnezeu din Vechiul Testament pentru că știu că totdeauna Dumnezeu a fost și a rămas iubire.

Din păcate, există astăzi un *creștinism epidermic*, de exterior sau de suprafață, care nu cunoaște și nu trăiește, ci doar vorbește despre Dumnezeu, despre Ortodoxie și despre iubire. Din păcate, această categorie este majoritară in țara noastră și nu numai, pentru că vedem Europa doar ca o amintire creștină prin operele arhitecturale pe care le-a lăsat dar parcă fără viață autentică. În rest totul este doar o imagine turistică, cu poze făcute marilor domuri, astăzi aproape goale. Vibrația trăirii creștine rămâne o amintire sau o scriere în cărțile asceților.

Există astăzi un atac permanent asupra valorilor creștine autentice. Din totdeauna a fost această stare, adică o permanentă prigoană împotriva creștinilor, mai mult sau mai puțin violentă și vizibilă. În antichitate vorbim despre zece mari persecuții anticreștine deși ele au fost mult mai multe. Apoi au fost prigonirile din partea islamului sau cele de la Reformă, urmate de persecuțiile care au urmat sistemului iluminist (Revoluția franceză) și apoi sistemele ateist-comuniste. Și acum este o persecuție, mai soft dar mult mai

perfidă, căci lucrează la nivelul educațional, al intelectului uman și al formării caracterului. Fiecare epocă a avut metodele sale anticreștine. Evident că au fost și replici din partea lumii creștine, care nu trebuiau să fie, adică să nu se răspundă cu aceeași măsură pentru că credința creștină este una non-violentă, agapică și nerăzbunătoare. În momentul în care creștinii atacă, nu se apără, am socotit că lupta lor nu este hristică. Doar lupta de apărare a pământului, a familiei și a neamului poate fi justificată. Celelalte lupte, „în numele lui Hristos" sunt false. Creștinismul autentic cucerește agapic și paradigmatic, adică prin iubire și exemplu (de iubire și iertare), nu prin sabie. El convinge nu constrânge. Aici este marea diferență între creștinism și islam, primul convertind lumea prin cucerire, al doilea prin propovăduire.

Parcă lucrurile încep să se miște spre o recuperare a valorilor care au consolidat Europa. Oamenii încep să se trezească din acea teamă indusă de progresiștii care și-au dat legi și au forțat guverne să le accepte inepțiile și să le impună. Parcă ar fi un fel de reviriment, care sperăm să nu fie un foc de paie pe o perioadă scurtă, ci să retrezească conștiințele unui creștinism atât de lax și de anemic, ușor de pus la zid sub acuzații din perioade medievale neasumate până astăzi.

Lumea creștină apare astăzi ca blocată de acuzele neomarxiștilor, al globaliștilor sau a altor categorii de „progresiști" și parcă nu mai are puterea de a da un răspuns la toate aceste provocări. Parcă nu mai există o justificare dar și o asumare a ceea ce s-a greșit în istorie. Cu siguranță că în Apus și poate și în Răsărit au fost greșeli în numele credinței, dar nu sunt scăderi revelaționale, nu sunt căderi din dogmă și moralitate care se află permanent la cea mai înaltă cotă. Poate că trebuiau asumate acele erori pe care oamenii Bisericii și nu Biserica lui Hristos le-au făcut.

În toate religiile s-a încercat o prezentare antropologică, dar niciodată una atât de reușită ca și în creștinism. Și asta mi se pare normal de vreme ce considerăm religia creștină a fi unica revelată. Celelalte par a fi căutări ale adevărului ultim, dar sunt doar fracțiuni sau variante umane cu caracter religios. Evident că nimeni nu le contestă căutarea și sunt sigur că Dumnezeu are planul lui cu fiecare om, indiferent de credință și își dorește ca „tot omul să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină". Adevăratul creștin nu anulează nimănui șansa raiului, doar îi arată calea cea mai dreaptă și mai veridică spre el.

Să încercăm să le luăm pe rând în această lucrare de redescoperire a umanului în verticalitatea sa creațională.

Pentru lumea îndepărtată a Indiei, omul este destul de variat înțeles. Există atâtea forme de exprimare religioasă câte gândiri guruiste sunt, căci

fiecare maestru este liber să își găsească formele lui de exprimare. Ca atare, sunt multiple forme de prezentare antropologică, fiecare considerând că oferă răspunsul corect al importanței omului în existență. Marile sisteme religioase indiene au expresii antropologice bazate pe crezurile lor religioase, care în final se rezumă la ideea că nimic din ceea ce este omul nu subzistă, ci sinele, atmanul, care în final se dizolvă într-un ocean de divinitate, Marele Atman sau Brahmanul cosmic. Omul se află permanent pe această roată a nașterii-renașterii în căutarea ieșirii din karma suferinței care îl înlănțuie în materie și în trup. Lupta cu trupul și cu materia sunt elementele principale ale soteriologiei hinduse. Deși nu este identificat bine sinele, totuși el trebuie să scape din carcera trupului. Hindușii nu definesc atmanul din om ca pe un suflet, care are personalitatea și verticalitatea lui, ci cel mult ca pe o esență în așteptarea dizolvării un Esența universală. Termenul de fericire veșnică nu se poate accepta în această situație, deoarece nu există receptacolul fericirii. Dizolvarea în Marele Atman nu înseamnă fericire asumată ci pierderea existenței personale.

Pentru gândirea hindusă omul este cel mult o combinație de materie, la care se mai adaugă un sine, un fel de materie spirituală informă, care rămâne singură în infinitul existențial. Conștiința umană, materia grosieră, percepțiile și senzațiile și toate celelalte forme psihonoetice sunt forme tranzitorii, care se reîncarnează datorită atașamentului karmic. În spatele lor stă sinele uman, numit *atman*[6], care după împlinirea acestui șir de încarnări se dizolvă în *marele Atman universal*. Este ultima picătură ce se dizolvă în oceanul panteistic. A vorbi despre ființa umană ca despre un întreg în această viziune este un eșec. Omul nu mai este om căci el dispare prin disoluție sau dizolvare.

Pentru lumea buddhistă[7] omul aproape că nu există. Este cel mult o combinație de elemente pornind de la materia grosieră și ajungându-se la conștiință. Cele cinci skandas sau elemente constitutive ale umanului nu oferă

---

[6] Pare o mare afirmație tema *atmanului*, ca o definire a sufletului deși deosebirile sunt imense. Cu toată strădуința lui Gavin Flood, (*Hinduism,* Blackwell Publishing, Oxford, 2003, p. 23-26) atmanul nu este decât o altă substituire a ideii de suflet fără a-l identifica. Propriu-zis se face doar o trimitere spre o nuanță care nu poate define eternitatea umană, ci doar un ceva (nu un cineva) care se va pierde într-un Ceva universal, dar nici el un Cineva. Un fel de *pierdere in pierdere, dizolvare in dizolvare.*

[7] A se vedea W. MONIER, *Buddhism. Its Connexion with Brahmanism and Hinduism and în its Contrast with Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, 2009, care incearcă o comparație edificatoare și o punere in valoare a acestei religii mai ales in dialog cu creștinismul. Deși se încearcă o prezentare favorabilă, totuși autorul nu poate exprima ca pe un optimism idea de stingere și dispariție a omului prin nirvana.

nici una calitatea de suflet. Omul nu are suflet și nici măcar un sine ca în hinduism. Atracția karmică face ca să i se unească acele elemente componente care apoi se dezagregheză și apoi se recompun într-o altă formă de reîncarnare, potrivit karmei. La finalul vieții, după expierea ciclurilor karmice, omul ca om dispare și se stinge. Nirvana înseamnă „stingere" după care nu mai există nimic. Acuza de „nastika" sau ateism, i-a făcut pe unii buddhiști să își caute un dumnezeu ca principiu de orientare. L-au numit principiul Buddha deși la început Buddha este un adjectiv (iluminat) care se atribuia celui ce a atins iluminarea, adică cunoașterea căii spre eliberarea finală și stingere.

Există așadar un mare grad de inconștiență pentru cei care își doresc să devină adepți ai acestor sisteme religioase, care la finalul vieții nu le oferă nimic. „Stingere", „dizolvare" nu înseamnă o veșnicie asumată sau o trăire în beatitudinea fericirii veșnice. Omul în ambele situații dispare. Probabil că acești adepți nu își pun problema veșniciei și nu sunt interesați de ea. Dizolvarea, stingerea, aneantizarea, pieirea sunt la fel pentru gândirea lor, ceea ce este important fiind doar atașarea de un guru care poate să îți controleze viața și să te facă dependent de gândirea lui, chiar dacă aceasta este eronată și nu duce la nimic transcendent. Am găsit multe explicații de tipul „aceste sisteme (mă refer la sistemele care practică yoga) te ajută să te redescoperi". Ce să redescoperi? Răspunsurile sunt aiurea: viețile tale anterioare. Răspunsul este simplu: de unde știi că sunt viețile mele sau doar niște vise sau închipuiri. Apoi la ce îmi folosesc aceste eventuale cunoașteri (pseudo-cunoașteri) dacă nu am nici un viitor? Nici o transcendență. Doar să știu că am fost cândva vreun prinț sau cerșetor sau broască sau porc? Care este scopul lor? Răspunsul este simplu: niciunul. Este o simplă amăgire, îmbrăcată în cuvinte parafilosofico-religioase, în termeni sofisticați, deoarece cu cât este mai ciudată exprimarea cu atât apare mai exotică și mai verosimilă în taina ei. Cam așa apare acest „prozelitism oriental", care nu te duce spre transcendență, îți vorbește despre sănătate, echilibru, energie, complex de conștiințe în cercul energetic etc, etc. O înlănțuire de cuvinte care poate că te ajută să te liniștești și să nu te mai agiți în lumea asta obositoare dar... atât. Nu mai are nimic de oferit dincolo de moarte. Energie, lipsă de boli, vindecări ale trupului și ale psihicului, indiferență, putere în sine etc sunt elemente ce țin doar de lumea aceasta trecătoare. Nimic pentru o veșnicie în comuniune cu Dumnezeu. Niciuna din aceste religii nu o să vorbească despre comuniunea veșnică, dialogul eternității, trăirea veșniciei împreună cu Dumnezeu și umanitatea etc. Nu, totul este doar aici. Dincolo doar dizolvare, stingere, pierdere ființială, aneantizare.

În lumea islamică omul este un supus al voii lui Allah. Starea de „muslim” indică această supunere, prin care se atinge pacea islamică. Aici apare modalitatea islamică de a aduce pacea în lume: supunerea lumii în fața islamului și a lui Allah. Ca atare, istoria acestei mișcări a însemna un lung șir de lupte (aproape 600 de bătălii) pe tot mapamondul prin care oamenii au devenit supuși ai islamului. Cu siguranță cu sunt multe referi cu privire la valoarea omului, a femeii sau a vieții în general în scrierile adepților islamului. Însă realitatea istorică a fost aceasta: lupta de răspândire a islamului și nu convingerea conștiinței umane. Până astăzi a rămas, conform Shariei, teama de a nu trăda islamul, de a nu-l părăsi, de a nu deveni kafir sau apostat. Libertatea de a alege există poate doar în societățile democratice occidentale, unde un musulman ar putea alege altceva decât islamul fără să aibă consecințe. Dar și acolo, o astfel de alegere înseamnă ruptura definitivă cu cei apropiați din cadrul acestei religii.

Omul este văzut ca valoare umană prin această exigență a supunerii total față de Allah și ca atare față de islam (Mahommed, Coran, Sharia etc). Cu siguranță că în exigențele islamice sunt lucruri morale și demne pentru o viață umană autentică. Valoarea familiei nu o găsim atât de bine protejată în Occidentul euro-american așa cum o vedem în islam. Tot așa și virtutea tinerilor. Sunt mult mai exigenți decât noi în materie de păstrarea unei verticalități moral. Nu se fac glume pe seama credinței, a lui Allah și a lui Mahommed. Se respectă întru totul ideea de om, de familie sau de societate islamică. Bineînțeles că acolo unde islamul este majoritar și conducerea este islamică se impun și pedepse pentru nerespectarea acestor legi și cutume. Diferența dintre creștinism și islam este libertatea. În creștinism, în baza iubirii omul este liber să spun da sau nu credinței, da sau nu istoriei Bisericii. Adică eu pot condamna toate acele stări de conflict din istoria creștinismului, toate luptele în care au murit oameni pentru orgoliile liderilor religioși. O fac cu toată veridicitatea și sunt împotriva oricărui război de cucerire, dus „în numele lui Hristos”. Convertirea adevărată creștină nu se face prin sabie și nu se împrumută practici păgâne violente în numele creștinismului. Or, această libertate nu este în islam. Adică nu am văzut adepți care să condamne acele sute de atacuri de cucerire și chiar de masacrare a altora în numele islamului. Cine face aceasta riscă pedeapsă. Ori în acest caz îmi pun întrebarea: în ce grad se mai respectă libertatea omului în fața lui Dumnezeu și a societății. Diferențele sunt mari între cele două religii. Evident că fiecare trebuie să își argumenteze valoarea propriei sale credințe. Nimeni nu are dreptul să impună o credință cu sila. Dar de vreme ce încă există țări în care creștinii sunt persecutați de musulmanii fanatici, care scapă de cele mai multe ori

nepedepsiți pentru abuzurile și crimele lor, arătând complicitate, înseamnă că dialogul ecumenic și relația de apropiere este o teorie care încă își mai așteaptă concretizarea în practică nu doar în lumea Europei ci și în cea a Asiei și Africii. Câtă vreme mai sunt organizații teroriste și lupta cu ele este lăsată pe seama Occidentului și nu a țării unde ei se manifestă, arată că există totuși o dualitate în a te exprima pentru drepturile omului și a le și apăra concret.

În fine, mult apropiat de lumea creștină este iudaismul pentru că provine din același filon revelațional: Biblia Vechiului Testament. Dar și aici apare ideea de obediență, față de Iahveh și de cele 614 porunci din Biblie pe care evreul pios trebuie să le respecte. Comunitatea iudaică a fost și este foarte rigoristă în istoria ei. De aceea, evreii erau și stăteau grupați în cartierele lor evreiești tocmai pentru a nu se amesteca cu goimii, pentru a nu-și pierde puritatea lor de sânge și credință. S-a interpretat greșit faptul că ei erau ghetoizați. Poate că erau unii care vedeau și credeau așa dar era și fenomenul de autoizolare pentru a se strânge foarte ușor zeciuiala, pentru a se comunica repede în comunitate și pentru a se proteja de restul societății. Cu siguranță că au fost creștini-necreștini care au prigonit și oprimat comunitățile evreiești. Ei sunt o rușine pentru lumea creștină și pentru istoria agapică pe care ne-o cerea Hristos. Un creștin autentic îi condamnă și nu este mândru de așa creștini ai urii și prigoanei. Evident că au existat și din partea iudaică oameni care s-au dedat la lucruri reprobabile pentru un adept al Biblie, fie ea și vetero-testamentară. Să ne gândim doar la lumea bolșevică, comunistă, care era promovată de foarte mulți evrei și care a adus acest ateism militant, ce a trimis în temniță mulți creștini, preoți care nu aveau de a face cu ura împotriva oamenilor de altă credință sau etnie, ci erau doar niște acuzați fără probe și aruncați în lagărele de tortură. Evident că nu toți erau evrei, dar foarte mulți erau cu o astfel de concepție. Trebuie să ne asumăm și binele și răul, faptele bune dar și greșelile, pentru a putea merge mai departe în istorie.

Astăzi lumea iudaică este împărțită în mai multe fracțiuni. Pe de o parte sunt ateii, care se simt evrei doar în baza etniei nu și a credinței. Din păcate nu sunt puțini. Apoi apar cei care au credință dar una mai mult exterioară și nu una de profunzime. Ei practică momentele religioase ca unii care se consideră evrei și trebuie să țină acele sărbători ale evreilor (Pesah, Sukhot Rosh HaShana, Purim, Hanuca etc) dar fără acea trăire autentică. În fine, există și ultra-ortodocșii care sunt foarte rigoriști și practicanți în detaliu a tuturor prescripțiilor din Tanakh sau din tradiția iudaică. Respectă cu foarte mare strictețe sabatul și toate cerințele vieții iudaice religioase. Însă apare o altă problemă în cazul lor: exclusivismul și disprețuirea celor care nu au credința lor. O evidență care arată că sunt departe de iubirea interumană, de

asumare a umanității înainte de orice diferență de neam, de religie sau rasă. Omul este om doar dacă aparține neamului și credinței lor. De aceea putem înțelege acele poziționări ale lui Hristos în care elogiază credința neexclusivistă a păgânilor (sutașul roman sau femeia cananeancă), încercând să le ofere o lecție de deschidere spre ceilalți, căci toți sunt creația lui Dumnezeu. Permanentul conflict al Mântuitorului cu lumea fariseică arată că iubirea, pe care Dumnezeu o așteaptă de la oameni, încă nu era înțeleasă de ei, care se considerau „popor ales" și ca atare superior în relația cu ceilalți. Pentru acești ultra-ortodocși această mentalitate a rămas. Se uită că lumea creștină, de când au plecat în Palestina a fost cea care i-a protejat și i-a ajutat în luptele contra arabilor pentru supraviețuire în acel ținut. Adevărata revelație divină ne cere să ne vedem pe toți egali într-o creație divină în drumul nostru spre veșnicie.

Ce răspuns aș putea oferi din perspectiva mea creștină? Cu siguranță că înainte de a da un răspuns, trebuie să îmi cer iertare pentru momentele în care ne-am pierdut sensul de creștini agapici și am devenit violenți sau am încercat, pe modele imperiale, să ne impunem sau să convertim popoare. Creștinismul are ca model de convertire modelul sau *paradigma*[8]. „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât văzând faptele voastre cele bune să Îl preaslăvească pe Dumnezeu din cer" (Matei 5, 14). Chemarea se face prin har, prin logos și prin exemplu, nu prin sabie sau coerciție de orice fel. Toate acele momente de coerciție și violență în numele lui Hristos au arătat falsitatea creștină a celor care le-au propovăduit și aplicat. De aceea, condamn hotărât arderile pe rug, decapitările prin judecata ecclezială etc. Mi s-a părut totdeauna un simulacru și o ipocrizie să trimiți preotul să facă rugăciune celui pe care l-ai condamnat la moarte, deși viața este darul lui Dumnezeu și nimeni nu are dreptul să îl ia. Ca preot îi condamni pe cei care omoară nu pe cel care moare, îi dezlegi pe cei care fac această crimă (dacă se pocăiești), nu pe cel ucis, care prin moartea lui își ispășește orice păcat. Pentru o gândire creștină autentică, oricât de mare este păcătosul și păcatele lui, nu îl omor, cel mult îl poți izola ca să nu mai facă rău dar nu să îl omori. Nici statul în temniță pe viață nu mi se pare o variantă căci fiecare om are dreptul la aer, la soare și iarbă verde căci este creatura Lui. O izolare de societate în cazurile cele mai

[8] John Anthony McGUCKIN, tratând realitatea Bisericii Ortodoxe ca mod de viață, insistă pe termenul de paradigmă, ca fiind modul de viață normal și autentic (*The orthodox Church. An Introduction to its History, Doctrine and Spiritual Culture,* Blackwell Publishing, Oxford, 2008. p. 403).

grave este mai indicată decât ținerea și animalizarea unui om într-o temniță. Dar asta este părerea mea și mi-o respect nu o impun.

Omul în creștinism are valoarea de *syndesmos*, de inel de legătură între cer și pământ, între Dumnezeu și creație. Acest inel leagă cerul și pământul prin iubirea cu care el este înzestrat. Omul este o ființă agapică care își asumă în el toată creația. Lumea devine frumoasă, devine cosmos (frumos) prin această iubire. Omul iubirii este frumos și aduce frumosul acolo unde el există. Când Dumnezeu l-a așezat pe om în grădina raiului ca să o lucreze și să o păzească acest proces (a lucra și a păzi) însemna a o face frumoasă, prin iubirea harică pe care omul o putea revărsa iar această iubire harică o primea omul prin dialogul lui cu Dumnezeu.

Prin această stare de agape, omul își continuă apoi existența de ființă liturgică, slujitoare, nu doar către Dumnezeu ci și către creație. Lumea are nevoie de slujirea omului ca să își atingă *telosul* ei, desăvârșirea ei creațională. Omul a fost creat să devină preotul creației slujind o permanentă liturghie de sfințire a lumii. Ca atare, el este și o ființă euharistică, adică cea care să Îl aducă pe Dumnezeu în creație prin slujirea lui și a oferi de jos în sus o permanentă mulțumire pentru jertfa lui Hristos și pentru revărsarea de har. Reverberația de har astăzi se face de pe masa Euharistiei de unde totul se împărtășește și omul și creația. Orice rugăciune este o *epicleză* în felul ei și fiecare om o poate face. Aici se vede chemarea omului spre omenitatea hristică, logosiatică, paradisiacă, la care era chemat Adam.

Prin această vocație sacerdotală omul împlinește o altă chemare: cea de a fi *o ființă anastasică,* nu doar pentru el ci pentru creația întreagă. Prin omul lumea trebuie să fie pregătită pentru starea de „cer nou și pământ nou" adică de anastasis. Anastasis este o stare universală deoarece Dumnezeu a creat lumea nu doar pentru o efemeritate aici și acum ci pentru veșnicie. Noi suntem toți ființe și entități veșnice. Creația întreagă este chemată la veșnicie și noi toți ne împlinim în această stare. Anastasic nu înseamnă doar o înviere illo tempore, ci învierea din noi care se trăiește în fiecare moment. Această stare se transmite și creației de lângă noi și atunci raiul se reface în spațiul nostru. Prin aceasta eshatonul și prezentul se îngemănează iar omul intră în timpul lui Dumnezeu, adică veșnicia sau eternul *astăzi*.

Antropologia creștină se bazează permanent pe termenul *agape*, care unește umanitatea cu creația întreagă. Dialogul agapic, conștiința agapică, maturizarea telosului agapic, trăirea în sfera „deja dar încă nu" în perspectiva harică și anastasică, sunt coordonatele unei antropologii autentice. În momentul în care reușim să atingem aceste standarde care leagă cerul de pământ și umanitatea de veșnicie, atunci putem spune că ne împlinim sensul

de oameni în creația lui Dumnezeu, că am depășit starea biologică de viețuitoare între alte ființe cu rol finit și temporal pe fața pământului. Marea misiune a creștinilor este să se reconștientizeze de chemarea lor sacră, spre veșnicie și dialog cu Dumnezeu și cu creația. Totul va căpăta sens și totul va fi în armonie în acel moment al conștientizării. Toate crizele se vor încheia și totul va redeveni la liniștea cea dintâi în momentul în care conștiința sacră a omului se va trezi și va fi activă. Fără această reconștientizare umanitatea va rămâne fie în indiferența pe care o are acum, fie în religiozitatea exterioară, ritualică sau va fi total indiferentă sau anticreștină.

În concluzie, trebuie să remarcăm o profunzime aparte a ideii de om în trăirea revelațională creștină față de celelalte gândiri religioase. Omul are așadar verticalitatea lui personală în fața lui Dumnezeu care și El este Treime dialogală de persoane. Omul nu dispare, nu se stinge, nu este un supus ci este o iubire creațională pe care Dumnezeu și-a dorit-o ca partener de dialog în paradis, de fapt în toată creația. Omul este etern în eternitatea lui Dumnezeu iar moartea înseamnă de fapt reîntoarcerea la ceea ce a fost omul creat: starea de veșnicie în comuniune cu Dumnezeu și cu creația.

NOI MOTIVAȚII ALE JUSTIFICĂRII ÎNGRIJIRII BOLNAVULUI

(New Foundations for the Justification of Caring for the Sick)

Pr. prof. univ. dr. Vasile Răducă
Universitatea din București
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul"

Abstract: Professor Priest Dr. V. Răducă develops the announced theme, prompted by questions he asked himself after an early experience in his priesthood when he had to administer Holy Communion to a dying person. He confesses that he began to understand that human life is a much more complex phenomenon than we generally believe. Eternal life is not merely an extension of historical life it is the same life but fulfilled. For this reason, Christ calls the time we enter after leaving history „Life", „Abundant Life", and „Eternal Life". The life we all experience within history is marked by the consequences of the primordial Fall, as well as personal mistakes and failures. These culminate in illness, suffering, and physical death none of which were part of what God originally created as „very good". Yet, they are real aspects of human existence. Against these, man has the duty to fight, following Christ's example, whose mission was to bring life and to ensure that humans no longer experience definitive separation from God (John 4:14; 6:50-51). Any person who fights against suffering regardless of who is suffering is virtuous, as they become a co-fighter with Christ against evil. Through our interactions with others, we leave a lasting mark on their lives both in this world and beyond, just as they do on ours. Each of us should consider how we are shaped by our encounters with others and how we, in turn, impact their lives especially those whom we may never meet again. Those working in palliative care face a challenging and heroic task. They need strength and education in many aspects, particularly regarding their interactions with the dying. They must be convinced that each person has a life beyond what is visible in a „mere dying person". Scientifically recognized out-of-body experiences provide additional motivation for palliative workers to approach their task with greater efficacy. The author emphasizes the importance of these experiences in fostering a deeper understanding of the human being.

Keywords: Christ, life, patient, suffering, illness, palliative care, out-of-body experiences (in both healthy individuals and those who have been in critical situations).

Scriu cele de mai jos, în contextul preocupărilor Bisericii Ortodoxe Române pentru scoaterea în evidență a necesității grijii față de persoanele suferinde. In acest sens, sunt provocat de o serie de experiențe pe care le-am

avut în activitatea mea pastoral-misionară care se întinde pe mai bine de treizeci de ani. Nu voi relata despre toate, ci despre două, una de la începutul preoției mele și alta din zilele noastre.

La începutul preoției mele, într-o seară, am fost sunat de cineva să merg să împărtășesc un bolnav. Locuiam într-unul dintre cartierele mărginașe ale Capitalei. Am luat cele necesare, m-am urcat în metrou și am pornit spre adresa parohie, la adresa indicată. Era la scurtă vreme după Revoluție și în centrul Capitalei, cartierul cu blocuri, din imediata apropiere a clădirilor unde funcționaseră instituțiile de conducere ale fostului stat și partid comunist. Din câte se știam, și din câte am constatat ulterior, nu putea locui acolo orice cetățean.

Am ajuns într-un apartament unde am găsit o bătrână înghemuită într-un fotoliu, completamente absentă de locul în care se găsea și de cele ce se petreceau acolo. Limba îi atârna din gură. Un bărbat, ginerele acelei doamne, cu o cârpă udă îi umezea limba ca să nu i se usuce. Era o situație dezolantă. Prima de acest gen, cu care mă întâlneam. Am întrebat de când era în acea situație. Mi s-a răspuns:„De cca. o săptămână”. Le-am reproșat că, dată fiind vârste persoanei și boala, ar fi trebuit să mă cheme mai din timp. Le-am explicat că, în acea situație, era imposibil să o împărtășesc. Nu putem împărtăși persoane care sunt în stare de inconștiență. Ceea ce puteam să fac, le-am spus, era să citesc rugăciunile aferente situației și să-i dau dezlegarea, lucru pe care l-am și făcut. In momentul în care, după rugăciuni, am pus mâna pe capul muribundei și am dat dezlegarea, deodată, brusc, ea și-a ridicat ochii și m-a privit insistent, determinant.

Dincolo de toate aparențele, bătrâna era conștientă. Neputința trupului nu anulează vigoarea și aspirațiile sufletului. I-am rugat pe cei din jur să mă ajute să o împărtășesc. I-am dat Sfânta Cuminecătură și am plecat. Ajuns acasă, mi s-a comunicat că bătrâna, în următoarele cinci minute, trecuse deja la cele veșnice. Ce va fi gândit ea în acele zile de neputință absolută și în acele ore de așteptare a Sfintei Împărtășanii, numai ea și Dumnezeu știe. Credința mea este că, dincolo de neputința fizică, viața ei interioară era intensă, devreme ce a avut acea reacție care ne-a impresionat pe toți. Ulterior, am mai avut cazuri, mai mult sau mai puțin similare, de-a lungul activității mele pastoral-misionare. Apăruse ideea că, dacă eram chemat eu să citesc cele necesare unui muribund și, eventual, să-l spovedesc și să-l împărtășesc, trecerea la cele veșnice a suferindului era iminentă și rapidă. Din punctul meu de vedere, nu era spre laudă. Sunt experiențe pe care, cred eu, le au toți preoții, așa cum semnalează Pr. Octavian Blaga, într-o carte utilă oricărui preot și oricărei persoane implicate în îngrijirea bolnavilor.[1]

[1] Pr. Octavian BLAGA, *Iubirea,* Sibiu, 2024.

Au trecut anii. Între timp, mulți dintre confrații noștri nu mai trec la cele veșnice în casele lor, ci în spitale sau în azile. Am fost și acolo. În ultimii ani am trecut prin mai multe azile de bătrâni, acolo, pe unde, cu ocazia marilor sărbători diversele personalități își fac timp să treacă, însoțite, desigur, de cameramani și echipele adecvate, care să le imortalizeze în media dragostea de aproapele. Nu știu ca asemenea personalități să treacă prin azilele de bătrâni, ca vizitatori obișnuiți. Din nefericire, cu ocazia vizitelor mele din ultimii ani la azile, am constatat că acelea sunt niște spații care, dacă nu sunt de exterminare, sunt stabilimente unde personalul, de sus până jos așteaptă ca locatarii acelora să moară, adică, după ei,,,să intre în neființă" ca să se elibereze un loc pentru cei care așteaptă să intre acolo. Solicitările sunt din ce în ce mai multe, într-o societate îmbătrânită cum este cea în care trăim. Să-și pună cineva din azile problema supraviețuirii acelor suferinzi, care ies din viața istorică, este, cu totul altceva. Pentru ei,,,e problema popii" care trebuie să facă ritualurile creștinești, încât toți,,să fie liniștiți". (Buni creștini!)

Aceasta ne arată, pe de o parte, mutația profundă care s-a produs în mentalitatea omului modern și post-modern, cu privire la demnitatea umană, iar, pe de altă parte, am înțeles că „sănătatea" desemnează un fapt și un concept care nu se referă numai la cei declarați bolnavi și, mai ales, bolnavi incurabili, persoane în vârstă, foarte aproape de a intra în eternitate, ci că trebuie să se refere și sau, mai ales, la cei care și-au asumat îngrijirea bolnavilor și trăiesc din această îndeletnicire. Am constatat marea falie apărută între ceea ce mărturisește Biserica, pe baza revelației naturale și supra-naturale, și ceea ce cred oamenii obișnuiți om, între care și cu care trăim în societate.

1. Mântuitorul Hristos și viața

Mărturisim că Dumnezeu este Creatorul universului, al omului și al vieții, cu tot ceea ce cuprinde conceptul de,,viață". Dumnezeu este Creatorul omului și al vieții umane, fenomen, fapt concret care nu se confundă și nu se identifică cu viața celorlalte ființe. Din ceea ce credem și mărturisim, plantele, animalele și oamenii mor. Moartea omului nu înseamnă, însă și pieirea lui, cum este cazul celorlalte ființe vii. Indiferent când și cum se produce acest fenomen, moartea omului, înseamnă separarea a ceea ce este nemuritor în om, numit *suflet*[2], de structura bio-fizică și bio-chimică, numită *trup*, cu care

[2] Dr. Jeffry LONG numește sufletul,,o esență nonfizică care continuă șă existe, după moarte trupească". Cf. Dr. Raymond A. Moody, Paul Perry, *Dovezi ale vieții de apoi. Șapte motive să crezi în supraviețuire a trupului*, pp.76 și 295, Ed. BOOKZONE, trad. în limba română a cărții celor doi, *Proof Life after Life*, apărută în 2023.

constituia, până la acel moment, omul concret. In acest suflet se află întreaga noastră personalitate, identitatea persoanei noastre, cu efectele alegerilor noastre bune sau rele, cu tot ceea ce aceasta a fost,,pecetluită", în sensul bun sau în sensul rău, de bine sau de rău, (afectată) în trecerea noastră prin istorie, cu eșecurile și reușitele noastre, cu tot ce am dat lumii în care am trăit sau nu am dat, având puterea s-o facem.

Dumnezeu este Stăpânul și Artizanul constituirii elementelor chimice și în elemente bio-fizice și bio-chimice, constituente ale tuturor ființelor și formelor de viață din univers. Tot El este și Cel care, suflând în fața omului, l-a făcut pe aceste *suflet viu*, adică persoană conștientă de ceea ce este, chip al lui Dumnezeu, într-un proces de asemănare cu El, ființă responsabilă și comunională. Dumnezeu este și Stăpânul absolut al vieții umane: El a oferit viață Protopărinților Adam și Eva, după cum oferă și va oferi viață tuturor oamenilor, care au responsabilitatea să o apere.

Viața omului, apărarea și trăirea ei în modul cel mai eficient și fericit au constituit motivația faptului că Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om. Mântuitorul a vorbit și a învățat în diverse locuri despre felul în care oamenii trebuie să trăiască spre a dovedi că-și prețuiesc viața. A vorbit despre Împărăția lui Dumnezeu, despre Judecata din urmă, despre rai și iad și despre calea care duce spre unul și spre celălalt loc.

Totdeauna, însă a vorbit despre *aceeași viață*. Ba, mai mult, Mântuitorul a vorbit preponderent despre timpul de după separarea sufletului de trup, ca despre un timp în care omul intră în *viață*; nu a vorbit despre moarte ca fiind momentul în care omul ar ieși din viață. Moartea fizică este, cu alte cuvinte, momentul în care *nu ieşim*, ci *intrăm în viață* și, mai precis *în viața veșnică* (Mat. 25, 46; Ioan, 1, 3). În învățătura Sa, Mântuitorul a accentuat importanța acelui timp și necesitatea ca, în cadrul lui, viața să fie fericită. Una dintre condițiile acelei fericiri este ca, aici, în existența în trup, omul să aleagă să meargă pe *calea* care duce la *viață* (Mat.7, 14). Aceasta va fi posibil într-un proces care are două aspecte: unul *moral* - în măsura în care, aici, omul, ascultând pe Cel care are cuvintele vieții veșnice (Ioan 6, 63), le va împlini, participând la viața veșnică (Ioan 6, 40, 47) și, evaluând corect modul de existență pământească, comparativ cu cel *din viață*, încât, să nu fie sminteală pentru nimeni (Mat.18, 8); nici să nu se înșele pe el însuși de așa manieră, încât:„ce-i va folosi omului dacă va câștiga lumea întreagă, dar își va pierde viața/sufletul? Sau, ce va da omul în schimb pentru viața sa?" (Mat. 16, 26) și altul *comunional*.

Acest aspect presupune, mai întâi, cunoașterea autentică a lui Dumnezeu, „aceasta este viața de veci: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeul adevărat și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis" (Ioan, 17,3), cunoaștere din

care țâșnesc razele de lumină datorită cărora ne vom cunoaște în mod autentic unii pe alții și ne vom comporta, în consecință; apoi sau totodată, în hrănirea cu Pâinea vieți (Ioan 6, 48), Care s-a pogorât din cer (Ioan 6, 41) pe Care o dă Dumnezeu (Ioan 6, 33; 6, 35), încât cel ce vede pe Fiul să aibă viață veșnică (Ioan 6, 30-33). Mântuitorul spunea contemporanilor Săi, prin ei, și nouă că omul își întreține viața, prin hrănirea cu Cel care este deodată Cale, Adevăr și Viață (Ioan 14, 6) și Pâinea vieții care S-a pogorât din cer, încât,,Cine mănâncă din pâinea aceasta viu va fi în veci. Iar pâinea pe care Eu o voi da pentru viața lumii este Trupul Meu" (Ioan, 6 51).

În Hristos, firea umană, cu viața ei, a fost sfințită, a murit, unită fiind cu Ipostasul etern al Cuvântului lui Dumnezeu făcut om, a înviat, s-a înălțat la cer și a fost așezată de-a dreapta Tatălui. Murind și înviind cu Hristos, în Taina Sfântului Botez, prin harul Duhului Sfânt, cel ce crede în Hristos se împărtășește de efectele unirii Fiului lui Dumnezeu cu firea umană. Aceasta din urmă primește calități deosebite, în perspectiva împărtășirii de viața lui Hristos, împărtășire care nu exclude, totuși trecerea prin toate cele prin care toată firea umană moștenită de la Protopărinții Adam și Eva trebuie să treacă, inclusiv prin suferințe și chiar prin despărțirea sufletului de trup, respectiv, moartea, în sensul fizic al cuvântului. Ca participant la dumnezeiasca fire (II Petru 1, 4), fiecare membru al Bisericii are șansa să nu mai aibă parte de moartea veșnică (ca despărțire pentru totdeauna de Dumnezeu).

Fundamentați pe cele de mai sus și pe altele, spuse și împlinite de divinul nostru Învățător și Mântuitor, credem și mărturisim că viața omului este una. Ea începe la un moment dat, dar, ea nu se mai termină: este viață de veci. Aici, ea se poate deteriora sau poate fi deteriorată, încât omul să sufere în ea și chiar să se dezintegreze din punct de vedere fizic sau să devină, în ea, inutil, pur și simplu, lui însuși și altora. Mai rău, cei din apropierea suferinzilor de boli terminale ajung să considere viața celor suferinzi ca fiind pur și simplu inutilă, de cele mai multe ori neștiind cele ce se petrec în sufletul celui suferind, conștient de starea sa sau aparent inconștient, din cauza faptului că trupul nu mai poate îndeplini calitatea de limbaj prin care să se exprime sufletul. Acesta este nivelul maxim de decădere morală și de lipsă a respectului pentru viața ca atare, a fiecăruia dintre noi și a semenilor noștri.

În funcție de aceste învățături pe care ni le-a transmis Biserica, noi credem că viața umană este *sacră*, nu numai în sensul că ea nu trebuie vătămată în vreun fel, ci, datorită modului în care a fost constituită, datorită scopului ei și mijlocelelor (harul Duhului Sfânt) prin care ea trebuie să ajungă,,viață din destul" (Ioan 6, 10), viață împlinită, viață veșnică. Datorită credinței noastre, avem şi o anumită înțelegere față de viața noastră și a semenilor noștri, de unde

și responsabilitatea față de viața umană, așa cum ea există în fiecare dintre noi. Fundamentați pe învățătura Mântuitorului Hristos cu privire la viață, propovăduită de Biserică, avem toate motivele să înțelegem de ce viața umană trebuie apărată sub toate aspectele și la toate nivelurile la care s-ar afla. Mai ales, atunci când viața omului se află în boală și suferință, chiar suferința extremă, știut fiind că suferința nu a fost creată de Dumnezeu.

2. Morala creștină, suferința și boala

Boala este o stare de anormalitate de ordin somatic, psihic, social și religios. Această anormalitate duce la incapacitatea totală sau parțială a persoanei umane de a-și utiliza cu eficiență facultățile și energiile în vederea unei existențe armonioase cu ea însăși, cu societatea și cu Dumnezeu. Prin tot ceea ce mărturisește, învață și acționează, Biserica vrea să-l scape pe om de suferința pe care i-o induce boala, așa cum a fost definită mai sus.

Morala creștină se interesează și de ceea ce înseamnă boala în sensul obișnuit, restrâns al cuvântului, boala clinică, boala care aduce suferință și durere într-o anumită parte a organismului uman, în tot trupul sau în trup și în suflet. Boala aduce după sine durere și suferință. Orice boală este expresia dezordinii în cadrul celor pe care știm că Dumnezeu le-a creat „bune foarte". Boala și suferința nu vin niciodată fără un factor, fără un agent patogen. Agenți patogeni (aducători de suferință) pot fi: omul însuși, poate, ereditatea, alți oameni, vreun accident, vreun virus, vreun microb și vreo bacterie; poate fi lucrarea mai mult sau mai puțin directă a satanei, îngăduită de Dumnezeu din rațiuni numai de El știute.

Destul de frecvent, în mod eronat, socotim că bolile și suferințele sunt date de Dumnezeu. Dacă boala este o formă de anormalitate, Dumnezeu nu este creatorul acesteia. Durerea și suferința sunt realități pe care nu le-a creat și nu le-a voit Dumnezeu. Boala, suferința și durerea sunt, deci, realități induse în lumea creată. Durerea este efectul în cele create (bune foarte) în momentul în care acestea sunt *fracturate* și forțate, într-un anume fel, să se risipească spre ceea ce Scriptura numește *tohu și bohu de agentul răutății, indiferent de ce origine ar fi acesta (individual,chimic, social, cosmic, diabolic).* Procesul de destructurare a celor de Dumnezeu structurate creează durerea, creează suferința pe care Dumnezeu, uneori le îngăduie, din mai multe motive(despre care nu facem vorbire aici), dintre care merită să menționăm două: 1. pentru ca omul să se întoarcă la Dumnezeu (Lc. 13, 2 și urm.) din căile rătăcirii. În acest sens îngăduie, mai ales, suferințe trupești; 2. pentru ca omul să se întoarcă la Dumnezeu (Lc. 13, 2 și urm.) din căile rătăcirii. În acest sens îngăduie, mai ales, suferințe trupești.

Indiferent de factorii care-i produc bala, creștinul este dator să lupte împotriva ei cu toate mijloacele: *fizice (între care sunt incluse toate eforturile medicale) obișnuite și extraordinare; morale și duhovnicești (rugăciunea)*. Cum boala și suferința sunt expresii ale răului fundamental și forme de existență în interiorul unei naturi corupte și din elementele unei naturi corupte, creștinul are responsabilitatea să dea curs oricărui efort în vederea biruirii suferinței și a bolii, cu conștiința că luptă împotriva începătorului răutății. Boala și suferința nu au sens, au, însă un rost.

În acest *rost* își găsesc rațiunea toate formele de tratament și de îngrijire a bolnavilor, înțeleși ca frați și părinți ai noștri, toți membri ai Trupului mistic lui Hristos, în care orice om, înviat cu Hristos, nu mai moare. Altfel spus, nu va intra în starea de existență inutilă, bună de aruncat în foc (Mat. 13, 40-42).

Orice efort pentru îndepărtarea bolii și a suferinței se înscrie și pe linia luptei împotriva satanei, a îngerilor lui și a efectelor lucrărilor lor malefice. În acest sens sunt înțelese și evaluate eforturile depuse în vederea scăpării de suferință și de boală. De aceea toate aceste eforturi sunt nu numai acte umanitare (sau care țin de profesia cuiva), ci și *virtuți*, ca forme de luptă împotriva răului și a formelor lui de manifestare. Dacă Mântuitorul este exemplul suprem de luptă împotriva răului, orice om care se angajează, profesional sau nu, în lupta împotriva suferinței prelungește, la nivelul său, lucrarea lui Hristos de eradicare a oricărei forme de răutate din lume, inclusiv răutatea care se manifestă ca boală și suferință, mai ales atunci când finalul suferinței este separarea sufletului de trup: moartea fizică.

3. Omul post-modern și grija față de viața umană

Trebuie să fim totuși realiști. Nu uităm că trăim într-o lume secularizată. O lume care, în marea ei majoritate nu mai crede în Dumnezeu, reperul absolut în funcție de Care ne orânduim existența și încercăm să ne rostuim viața, fiecare dintre noi, așa cum cred și mărturisesc creștinii. Refuzându-l pe Dumnezeu ca reper cu autoritate, omul modern şi post-modern şi-a modificat substanțial concepția cu privire la ceea ce el însuși este în societate și în propria lui viață, mai ales atunci când ea este trăită în boală, în suferință îndelungată, de nevindecat și foarte aproape de terminarea formei biologice de existență a ei. Nu este de mirare că omul secularizat și ateu de azi înțelege viața sa ca pe simplă (sau complexă) alcătuire bio-chimică, ca metabolism, care, încetând, s-ar sfârși însăși viața umană, sub toate aspectele ei. Din păcate, acest tip de om se află, la nivelul cel mai concret, departe de înțelegerea vieții umane așa cum ne-a încredințat-o a dat-o Mântuitorul Hristos. Cu atât mai puțin este preocupat de virtute și de privilegiul că poate

fi împreună-cu-Hristos luptător împotriva răului. O asemenea mentalitate a dus la schimbarea aproape radicală a înțelegerii nevoilor omului, ca om.

Dar, omul secularizat, este omul de lângă noi, pe care-l întâlnim peste tot (sau, poate omul din noi) pe care îl găsim în instituțiile specializate în îngrijirea bolnavilor, fie ca pacient, fie ca responsabil pentru îngrijirea bolnavilor de toate categoriile, mai ales pentru îngrijirea celor în stare terminală. Nu mai suntem mirați că, de multe ori, mentalitatea omului secularizat de lângă noi și din noi este aceeași care domină multe dintre instituțiile create pentru îngrijirea bolnavilor.

O asemenea mentalitate a dus, în multe centre medicale, la aberația că o persoană bolnavă, a cărei viață nu mai corespunde standardului cerut de societatea de azi, trebuie să urmeze un alt curs decât cel de pregătire pentru intrarea în viața de care ne vorbește Hristos. Așadar, pacientul în grea suferință, potrivit mentalității secularizate, ar trebui *să iasă din viață,*„cu demnitate" decât să intre în viață. Procedura va fi, desigur, grăbirea morții fizice, prin diverse metode.„Fiind civilizați", agenții acestei preocupări nu vor abandona muribunzii, nici nu-i vor executa în mod brutal, ca în antichitate, ci îi vor convinge să accepte aberantele proceduri numite: eutanasiere și suicidul indus, asistat sau nu, în numele scăpării persoanei suferinde de decrepitudinea pe care o presupune suferința și, eventual, vârsta înaintată.

Despre ce demnitate personală poate fi vorba la cineva care se va lăsa eutanasiat? Ce demnitate omenească poate demonstra o persoană care are curajul să ucidă altă persoană, fie chiar prin eutanasiere? Despre ce demnitate s-ar mai putea vorbi în cazul suicidului la cerere?„ Există un fel de naivitate în a crede că suicidul este o soluție, după cum este vorba de o anumită naivitate în a gândi că suicidul este o formă de libertate. Cel mai adesea, cei care se sinucid sunt, de fapt, neliberi, sunt încolțiți de depresie și disperare. Și atunci când încearcă să ne convingă de faptul că sunt liberi, deciziile lor au în ele, mai degrabă, ceva patetic, care lasă să se vadă, mai degrabă autopersuasiunea decât libertatea reală."[3]

Chiar, în aceste cazuri, bolnavii care cer să fie eutanasiați, în realitate, nu doresc să scape de viață, ci de suferință. Din câte cunoaștem, sunt persoane în rândul celor care consideră că, după existența în trup, nu mai există și alte forme de existență, persoane care nu cred în nemurirea sufletului/adică a persoanei umane, care nu cred că omul există, în calitate de om și că are o anumită vocație: sfințenia, ca abundență de viață autentică, ca viață din destul (Ioan 6, 10).

[3] Bertrand VERGELY, *La souffrance*, Editions, Galimard, Paris, 1997, p. 217.

Pe baza unor asemenea convingeri au fost și sunt instituții și persoane care au cerut și cer eutanasierea și suicidul, precum există societăți (Belgia, Olanda, Elveția, unele state din USA, Australia etc.) care au decis prin lege eutanasierea și suicidul unor pacienți, la cererea lor sau a aparținătorilor lor. Este o dovadă *a înfrângerii omului de către el însuși*. Sigur că Biserica respinge asemenea practici. Nu este momentul să insistăm aici și acum asupra modalității prin care Sf. Biserică respinge orice formă de atentat asupra vieții omului, chiar și atunci când acesta se află în grea suferință.

Ea recomandă, ceea ce, de altfel, a și fost pus în practică, îngrijirile paliative (hrană, medicamente de întreținere și de înlăturare a durerilor, igiena corespunzătoare, inclusiv asistență religioasă). Trebuie să realizăm că inspirată de învățătura creștină, calitatea îngrijirilor paliative este diferită, din punct de vedere calitativ, față de calitatea celorlalte îngrijiri, asigurare de persoane și în medii care nu acceptă învățătura creștină despre om și viața acestuia.

În cele mai multe acte normative emise în diverse țări, lipsește asistența religioasă, în ciuda faptului că în cazurile de suferință extremă și ireversibilă, suferindul/muribundul își face mari probleme de conștiință și cu privire la sensul vieții. Biserica a mizat totdeauna pe învățătura ei și pe speranța fiecărui creștin în parte, cu privire la atitudinea pe care muribundul ar putea s-o aibă înainte de moarte. Viața de dincolo nu este, de fapt, monopolul religiei sau al Bisericii. De aceea, de multă vreme au existat dovezi că celor mai mulți dintre noi ne scapă aspecte care țin de taina vieții umane, care au fost accesibile anumitor persoane. Biserica a dogmatizat credința în existența vieții veșnice și speranța creștinilor în ea (Crezul Niceo-Constantinopolitan), fundamentată pe cele predate de Mântuitorul Hristos cu privire la existența acesteia, la Judecata din urmă, la existența raiului și a iadului. Dincolo de aceste aspecte, se găsesc multe„amănunte" care depășesc ceea ce Sf. Biserică a dogmatizat, dar care ne sunt de mare folos pentru îngrijirea vieții, așa cum se cuvine.

4. Hospice-urile moderne și metodele lor

Îngrijirea bolnavilor presupune dragoste de semeni, presupune pricepere, răbdare și în modul fundamental, conștiința faptului că ești luptător cu Hristos împotriva celei mai mai concrete și celei mai dure forme de manifestare a dezordinii produsă de cel rău. În paralel cu cei care au propus și au legiferat diversele forme de eutanasiere a celor bolnavi incurabil, au continuat să existe și susținătorii întreținerii vieții umane până în momentul în care Dumnezeu va decide modul perpetuării acesteia. Este vorba de instituțiile caritative ale Bisericii, apoi de altele, inițiate de persoane particulare sau de instituții cu caracter creștin care, pentru bolnavii cu necesități paliative, au înființat

hospice-urile moderne. De fapt, sunt *moderne* pentru că în statutele lor de funcționare, pe lângă asigurarea condițiilor din celelalte instituții similare (medicație și hrană adecvată și o igienă corespunzătoare), este prevăzută și asistența spirituală sau religioasă.

Trebuie să reținem că cele mai dificile forme de îngrijire a bolnavului sunt îngrijirile paliative, pentru că:

- personalul medical și curant știe că pacientul nu mai are șanse de vindecare;

- pacientul, de multe ori este conștient că, în curând, uneori, într-un interval de timp, deja prestabil va fi răpus de boală; de aici, foarte frecvent îl cuprinde deznădejdea și sentimentul absurdului și al inutilității vieții. Același sentiment i se poate induce și personalului curant, care, cu siguranță va fi afectat psihic, de degradarea vieții pacientului, ceea ce va influența calitatea îngrijirii pacienților;

- pacientul are mari dificultăți de a mai comunica cu cei din jur; uneori nu-și mai poate manifesta durerea, lăsând impresia celorlalți că nu mai este conștient. În realitate, ca enoriașa despre care am făcut mai sus vorbire, trupul nu mai poate exprima persoana celui suferind;

- aproape toți pacienții sunt afectați de rutina (uneori amabilă și formal, binevoitoare) a personalului curant;

- evaluându-se după situația în care a ajuns, pacientul are sentimentul că intră în neant, deși conștiința sa îi spune că nu neantul este perspectiva vieții lui istorice;

- pacientul are serioase probleme de conștiință, date de situații reale sau imaginare din viața trăită pe care ar dori să le rezolve și simte că se află în imposibilitatea de a o face, de unde unele autoreproșuri și mustrări de conștiință foarte evidente;

- are multe aspirații și stări emoționale foarte intense, dar și neputința de a le face cunoscute cuiva, care, fie nu există, fie nu le mai poate comunica, din punct de vedere fizic;

- unii pacienți, dacă nu toți, se tem și de judecata lui Dumnezeu.

Acestea sunt câteva dintre motivele pentru care îngrijirile paliative sunt mult mai dificile decât alte forme de îngrijire a bolnavilor.

De multă vreme au existat spații și instituții în care s-au oferit îngrijiri paliative, unele sub auspiciile Bisericii, altele, nu. În a doua jumătate a secolului trecut au trăit două doctorițe celebre care au dus o activitate deosebită pentru introducerea asistenței religioase în rândul metodelor prin care se asigurau bolnavilor terminali îngrijirea paliativă, care au constituit modele pentru ceea ce înțelegem actualmente ca *paliație modernă*.

Este vorba de Cicely Saunders (1918-2005) și Elisabeth Kubler Ross (1926-2004). Dr. Cicely Saunders a luptat cu toată forța împotriva eutanasiei, oricare ar fi fost motivația acesteia. Crescută într-o familie credincioasă, aceasta a înființat în 1968 în Anglia primele hospice-uri moderne, pentru persoanele în stare terminală, dând exemplu, cum trebuie să ne comportăm față de persoanele bolnave, mai ales față de cele suferinde de o boală incurabilă. Motivația tratării bolnavilor în felul acesta a fost de ordin umanitar și religios. Intre formele de asistență pe care Doamna Saunders le-a prevăzut în hospisurile înființate de ea și în cele înființate în mai multe țări din lume, după modelul celor înființate de ea, a fost și asistența religioasă. Aceasta este o componentă foarte importantă pentru tot ceea ce înseamnă *îngrijire paliativă.*

Contemporană cu aceasta, a activat în același sens dr. Psihiatru Elisabeth Kubler Ross (1926-2004), în Elveția și, mai ales în America. Aceasta a ținut cursuri de îngrijire paliativă în SUA și nu numai. A scris 24 de cărți în care arată motivațiile medicale și psihologice ale îngrijirilor paliative. Este autoarea metodei care-i poartă numele și care stabilește cinci stadii ale durerii: negarea (persoanele neagă realitatea și se refugiază într-o realitate pe care o pot gestiona); furia (apare când persoana recunoaște că nu mai poate nega durerea, apare frustrarea și, cu ea, apar întrebările de tipul: De ce, eu, de ce mie? etc.); negocierea (persoana crede că situația se poate rezolva într-un mod anume pentru a face ca ea să dispară); depresia (persoana se simte dezarmată pentru a mai lupta sau a face demersuri pentru a se simți mai bine); acceptarea (persoana acceptă situația și se mobilizează pentru a reveni la starea la care se afla în momentul producerii evenimentului). Doamna Ross precizează că cele cinci stadii pot apărea și în altă ordine decât cea indicată aici. Oricum, pentru restabilirea sănătății, orice bolnav are nevoie de intervenția anumitor persoane. Are nevoie de susținători. Dar, problemele apar, cu altă intensitate, când este vorba de îngrijirile paliative.

Pentru acest motiv, medicul Elisabeth Krubler Ross spunea că„a lucra cu pacientul aflat pe moarte cere *maturitate*. Și doctorița precizează că această maturitate se dobândește prin experiență, la care„trebuie să aruncăm o privire foarte atentă la propria noastră atitudine față de moarte și față de a muri, înainte să putem sta liniștiți și fără anxietate lângă un pacient bolnav terminal.[4]

În mai multe țări au fost emise acte normative care reglementează activitatea și calitatea îngrijirilor paliative. Din câte cunosc, asistența religioasă nu este

[4] Elisabeth KUBLER ROSS, *Despre moarte și a muri. Invățături despre Marea Trecere de la pacienți, pentru cei dragi, medici, asistenți și preoți*, trad. din limba engleză de Daniela Andronache, Ed. For You, București, 2019, p. 325.

prevăzută în metodele de îngrijire paliativă. În România nu există o lege care să aibă obiect principal îngrijirile paliative. Acestea fac parte, însă din regulamentele instituțiilor caritative patronate de Biserică, cum ar fi Centrul de îngrijiri paliative„Sfântul Nectarie", Centrul„Sf. Stelian", Centrul„Sfânta Irina" și altele. Actele normative pentru îngrijirile paliative din România sunt: Legea 95 nr./2006, privind reforma în domeniul sănătății; Legea nr. 46/2003, privind Drepturile pacienților și Ordinul Ministrului Sănătății nr. 386/2004 privind aplicarea normelor de aplicare a Legii Drepturilor pacientului, nr. 46/3003.

Noi nu uităm că trăim într-o lume secularizată, în care există medici și asistenți medicali/sociali cu convingeri religioase care-și arată toată dragostea pentru persoanele suferinde. Dar, constatăm ca, în cele mai multe cazuri îngrijirile paliative, atunci când sunt stipulate legal, prevăd tratarea pacientului în mod profesional, nu participativ, mai ales când este vorba de cazuri„terminale". In esență, pacientului trebuie să i se asigure o medicație adecvată ca să-i atenueze durerile, hrana necesară și igiena corespunzătoare, potrivit protocoalelor referitoare la acest tip de îngrijire, pe baza faptului că este om, deci, o ființă muritoare (ca orice altă ființă), a cărei moarte trebuie să survină cât mai repede. După cum știm din *Media*, există azile și hospice-uri foarte originale„made in Romania", în care anumiți membri dintre cei responsabili cu îngrijirile depun eforturi pentru grăbirea a ceea ce ei numesc„trecerea în neființă." Mărturia Bisericii cu privire la sacralitatea vieții umane și la nemurirea persoanei poate afecta pe„îngrijitori", direct proporțional cu credința, sau, mai degrabă, cu necredința lumii în care trăim. De cele mai multe ori, pentru că„îngrijirea" persoanelor în vârstă, marcate de decrepitudinea care însoțește bătrânețea sau a persoanelor în stare terminală, este aducătoare de venituri frumoase, asistența religioasă este trecută cu vederea sau este redusă la nivelul ocaziilor când familia solicită preotul. Nu ne miră, devreme ce, acolo, chiar prezența medicului este episodică. Și aceasta, pentru că, din cauza unei inculturi crase, începând cu nivelele cele mai înalte și cele mai specializate, până la nivelul infirmierelor, cei mai mulți nu cred că, după perioada de suferință, omul intră în eternitate, ci în neființă.

În cazul unei mentalități secularizate, mesajul creștin privind viața umană, rostul și sensul acesteia nu mai are putere de convingere asupra unei părți foarte însemnate a personalului curant, medici și asistente. Legislația, acolo unde este, nu convinge, ci creează teamă, care, de altfel, nu sporește calitatea reală a paliației.

Este nevoie de o schimbare de paradigmă în ceea ce privește concepția antropologică a omului contemporan, sub multe aspecte, refractar la credință și ignorând cvasi-complet mesajul Bisericii și învățătura lui Hristos.

Într-o societate în care aproape toți cetățenii ei au făcut un fel de adicție față de,,ceea ce spune știința", pentru o bună paliație este nevoie de probe oferite de lumea științifică, din lumea medicală, care să acorde motivații puternice personalului implicat în paliație pentru îndeplinirea responsabilităților lui, dincolo de ceea ce se stipulează în legislație (acolo unde este), în protocoalele aferente respectivei îndeletniciri și deontologia profesională.

Este nevoie de o schimbare a paradigmei în care vedem omul, în sensul cel mai concret, mai ales ca persoană care are nevoie de îngrijirea altora. Pentru aceasta, în centrele de paliație, personalul curant trebuie convins de trei aspecte fundamentale:

- că există viață veșnică și că ea este mult mai aproape de fiecare dintre noi decât credem;

- că fiecare om are parte de ea și că în această viață, că acolo omul este același ca cel de aici, bolnav sau sănătos, o viață unde personalitatea omului este întreagă, nu diminuată, ca aici, de suferință și boală;

- că la acea viață participăm total prin cea de-a doua componentă a ființei umane (suflet), chiar de aici,în ciuda faptului că uneori, din cauza bolilor, trupul diminuează sufletului putința de afirmare.

În acest sens, pe lângă argumentația religios-creștină a motivației îngrijirii bolnavului, un rol foarte important îl pot avea dovezile *experiențelor extra-corporale*. Unele sunt mărturii ale unor persoane de toată încrederea, care trăiesc printre noi, altele sunt, fie mărturii directe ale unor persoane care au avut parte de asemenea experiențe, în momente de șoc ale vieților lor, fie relatări ale persoanelor, martore la ceea ce vedeau la pacienții lor, înainte ca aceștia să moară. O parte a experiențelor extra-corporale, cu începere din a doua jumătate a secolului trecut, au fost și sunt studiate, cu rezultate extraordinare, numai de oameni de știință, medici, cadre uiversitare, de toate specialitățile și psihologi, preponderent din America. Trebuie să recunosc și să constat că nu cunosc vreun medic român care să fi acordat atenție acestor fenomene. De altfel, medicii americani, recunosc că există unii colegi de-ai lor sceptici cu privire la asemenea experiențe, datorită formației lor foarte materialiste. Dar, dintre aceștia, confruntați cu realitățile prezentate de foștii lor pacienți sau care au avut ei înșiși parte de atare experiențe, nu numai că s-au convins că moartea fizică nu este sinonimă cu intrarea în neant, ci este intrarea într-o realitate,,mai reală" decât lumea în care trăim.

Consider că aceste experiențe extra-corporale pot juca un rol important în schimbarea calității actului de paliație pentru că au o forță deosebită în sensibilizarea omului sănătos mintal.

Experiențele extra-corporale pot fi împărțite în două categorii: cele mai multe sunt cele de tipul ELM (experiențe la limita morții). Ele se referă la experiențele care au făcut și fac obiectul cercetărilor oamenilor de știință. Pe lângă acestea, au fost și sunt experiențe pe care le-au avut și,le au persoane care nu au fost niciodată în moarte clinică, dar au trăit ceea ce noi numim εκστασις/ekstaz, faptul de a fi în afara sinei tale obișnuite, dar nu în afara realității. Desigur, este vorba de fenomenul la care unii mari trăitori duhovnicești au ajuns: acela prin care se percepeau, într-un anume fel, că se aflau în afara propriilor trupuri. De o asemenea,,răpire" fericită, despre care nu știe să spună dacă a fost în trup sau în afară de trup (dar, cu siguranță că a fost în rai), vorbește Sf. Pavel (II Cor. 12, 2-4) unde a auzit cuvinte de nespus, care nu se cuvine omului să le grăiască. In istoria spiritualității creștine se vorbește despre mulți Sfinți Părinți care petreceau,,răpiți" ore întregi în rugăciune și contemplație. Părinții isihaști au reprezentat un curent monahal în care se cultiva rugăciunea inimii/minții de așa manieră, încât ajungeau la momente de ekstaz (sentimentul că erau răpiți în afara lor) în care contemplau o realitate fără seamăn cu ceva din lumea curentă, pe care ei au numit-o *lumina necreată*. Aceste performanțe ascetice îi marca într-atât că, după un asemenea eveniment, toată viața lor o trăiau și se rugau ca Dumnezeu să-i gratifice din nou cu bucuria unei asemenea experiențe.

Această lumină inefabilă există și nu este nevoie ca cineva să se afle în moarte clinică spre a avea parte de ea. Despre experiența extra-corporală pe care a avut-o ne relatează un distins preot român din diaspora. A avut parte de ea, cu mult înainte de a deveni preot. Vorbește despre plutirea eului la o distanță de cca. doi metri deasupra trupului său întins pe pat, despre lumina specială care l-a cuprins, despre ființa din lumină care i-a vorbit blând și iubitor.,,Tot ce vedeam, - scrie poetul Octavian Blaga - era lumina plină de dragoste și simțeam prezența iubitoare a celui care-mi vorbea. Cu toate că simțeam o așa de mare dragoste în voce, sufletului meu i-a fost frică de moarte, la prima întâlnire cu lumina. Atunci lumina s-a îndepărtat și am simțit cum alunec sau cad spre propriul meu corp care era, mai departe, întins pe pat. Am stat nemișcat, privind tavanul întunecat și întrebându-mă ce a fost experiența pe care tocmai am trăit-o."[5]

Am mai primit mărturii referitoare la asemenea experiențe și de la alte persoane. Nu au vorbit despre ele, de teama să nu fie luate drept altceva. Am citat experiența preotului Blaga pentru că este recunoscut ca un preot de excepție. Ceea ce merită reținut este faptul că aceste experiențe arată că ființa

[5] Octavian BLAGA, *op.cit.*, pp. 56-57.

umană are multe posibilități de a percepe realitatea și că înțelegerea realității are limite, stadii și căi diferite de cunoaștere.

Pe lângă aceste experiențe sunt și cele culese de medici și personalul medical de la mii de pacienți care au vorbit despre ele (EMI), înainte de moarte sau în perioada în care au fost considerați morți, probabil este vorba de ceea ce numim,,moarte clinică" (ELM).

Fenomenul acesta a fost consemnat în forme diverse la aproape toate popoarele antichității (din America de Sud, Europa și Asia), indiferent de religia și cultura acelora. Cele mai frecvente elemente ale conținutului respectivelor experiențe au constat în: sentimentul extra-corporeității, întâlnirea cu strămoșii și prietenii, deja defuncți, o lumină, de altă natură, decât lumina cunoscută, însoțită de bucurie și de pace, o linie de demarcație între cei vii și cei morți.[6]

De-a lungul secolelor au fost făcute consemnări sporadice ale acestui fenomen. Nu este vorba de afirmațiile de genul celor făcute în 1959 de artistul suedez Friederich Jurgensen și ale altora privind auzirea și înregistrarea vocilor unor persoane defuncte[7] (apropiate de spiritism), ci de relatări ale unor persoane aflate în moarte clinică, revenite la viață sau de relatări ale însoțitorilor care au asistat muribunzii în ultimele momente ale vieții.

Primele colecții de asemenea mărturii le-a început, cum spuneam mai sus, în anii '60 ai secolului trecut, în USA, cum ar fi cea a Dr. Ian Stevenson de la Universitatea din Virginia. Experiențele acestea au fost numite în mod divers de către cei care au colecționat mărturiile persoanelor revenite din moartea clinică, și chiar după un stop cardio-respirator. Se vorbește, așadar de,,experiențe la limita morții", de,,experiențe din vecinătatea morții" etc.

Cel care a dat impulsul unor cercetări sistematice a acestui fenomen a fost Dr. Raymond Moody, profesor de filosofie, care, pe când era student la Filosofie a avut ocazia să asculte pe unul dintre profesorii lui, psihiatru, vorbind despre experiențele trăite de el în două momente, în care s-a considerat mort. După doctoratul luat la Universitatea din Virginia, ajuns profesor la o universitate din Carolina de Nord, R. Moody a început să adune diverse mărturii de la persoanele care s-au găsit în situații în care erau considerate moarte și de la persoane apropiate unora care avuseseră asemenea experiențe. În 1972 s-a înscris la Facultatea de Medicină. A continuat să colecționeze asemenea mărturisiri, adunând 150. Le-a sistematizat și în 1975 a scos cartea,,Life after Life" care l-a făcut celebru, dar care a generat, pe de o parte contestări, pe de altă parte un

[6] Dr. Sam PARNIA, *Ultima frontieră. Un studiu înnoitor asupra vieții și a morții,* trad. din limba engleză de Valentina Ene, Humanitas, 2011, p. 36.

[7] Cf. Francois BRUNE, *Morții ne vorbesc*, Ed. Enciclopedică, 1994.

interes deosebit. In cartea sa, Moody nu a făcut evaluări cu privire la moarte, și anume că momentul morții coincide cu anihilarea radicală și definitivă a Eului și a personalității conștiente de ea însăși sau că este un moment după care o parte a ființei umane continuă să trăiască, în timp ce trupul fizic, încetând să mai funcționeze, se va descompune și elementele din care a fost alcătuit vor intra în circuitul general al materiei. A făcut evaluarea doctorița Elisabeth Kubler Ross, în prefața cărții lui Moody unde a scris că aceasta,,confirmă ceea ce am fost învățați de două mii de ani, anume, că există o viață după moarte".[8]

Din relatările lui Moody reiese că, în acele momente toți pacienții mărturiseau o detașare a Eului lor de trup și plasarea deasupra acestuia (de cele mai multe ori văzând tot ceea ce se petrecea în jurul trupului lor, erau cuprinși de o lumină strălucitoare și duși cu o viteză uluitoare, printr-un,,tunel de lumină" spre un tărâm al luminii; pe parcursul acestei treceri spre lumină retrăiau toată viața terestră, cu bunele și relele ei; ajunseseră la un sentiment de pace și de împlinire. În acel tărâm al luminii au reîntâlnit persoane cu care s-au intersectat de-a lungul vieții pământești. Majoritatea cazurilor au istorisit că întâlnirea unei anumite persoane, plină de iubire care le ajutau să facă trecerea spre celălalt plan de existență. Acolo au întâlnit o ființă de lumină pe care toți o identificau cu Dumnezeul în care au crezut.

Dr. Ross avea să semnaleze în respectiva prefață că Dr. Moody a deschis drumul spre a se demonstra că existența vieții de dincolo nu trebuie să mai rămână doar un articol de credință, ci trebuie să fie demonstrată ca o certitudine. Și, într-adevăr, această carte a dat naștere unui interes deosebit pentru studierea a ceea ce se petrece su bolnavul în apropierea morții sau în ceea ce numim îndeobște,,moarte clinică".

În cea de-a doua sa carte, apărută în 1977, *Reflections on – Life after Life*[9]*,* arată că nu toate experiențele de care face vorbire sunt similare. Cei care au ajuns în moarte clinică în urma tentativei de sinucidere nu au parte de toate cele descrise, în cazul celor care au avut asemenea experiențe, fără voia lor. In cazul tentativei de sinucidere, pacienții sunt readuși la viață, condiționându-li-se să nu mai aibă asemenea tentative.[10]

---

[8] Dr. Raymond MOODY, *La vie apres la vie*, Editions Robeert Laffont, Paris, 1977, Avant-Propos, p. 13.

[9] Dr. Raymond MOODY, *Reflections on - Life after Life,* Mockingbird; Books, 1977.

[1010] Dr. Raymond MOODY, *Lumières nouvrlles sur la Vie après la Vie*, Ed. Robert Laffont, Paris, 1978, pp. 77-87. Despre asemenea mărturisiri va relata mai, cum vom vedea Dr. Bruce Greyson. Dr. Gracia Polo a povestit și a scris despre propria ei experiență terifiantă avută în 1995, în calitate de om necredincios, experiență după care și-a schimbat completramente viața, devenind un mărturisitor creștin.

În urma analizelor relatărilor altor experiențe, în anii ’80 a apărut mă relatări despre mărturiile unor persoane care au istorisit experiențe terifiante: cufundarea în hăuri înspăimântătoare pe fondul unor zgomote de neconceput, compania demonilor, torturi și tot felul de forme de îngrozire. O asemenea experiență a fost istorisită de Dr. Gloria Polo, *Am fost la porțile Cerului și ale Iadului*, Editura Serafica. Gloria Polo avut parte de moarte clinică din cauza unui trăsnet. Din mărturiile ei, reiese că experiența ei terifiantă s-a datorat necredinței și luării numelui lui Dumnezeu în deșert.

Cum era și firesc, cărțile lui Moody au generat controverse și curiozități. Medici (oncologi, chirurgi, neurochirurgi, neurologi, psihiatri) și psihologi s-au angajat în studii foarte serioase asupra experiențelor din apropierea morții și în cazurile de moarte clinică. Au fost surprize uluitoare: unii medici, după ce au contestat realitatea respectivelor experiențe, studiind cazurile (Dr. Jeffrey Long) sau având parte ei înșiși de atari experiențe, au devenit susținătorii realității acestora și au scris cărți în acest sens (Dr. Eben Alexander). Dr. Geffrey Long, profesor la Universitatea Houama, din statul Louisiana a înființat în SUA „*Near Death Experience Research Foundation*” (1998) care adună informații din peste 20 de limbi.

După statisticile actuale, între 10% și 20% dintre cei care au fost în moarte clinică, raportează experiențe cu totul speciale care arată că omul este nemuritor.[11]

Studiile făcute pe baza declarațiilor a mii de respondenți la chestionarele făcute de medici, au arătat că experiențele de care ei au făcut vorbire *erau altceva* decât halucinațiile pe care le au unii bolnavi pe parcursul bolii, de scăderea oxigenului din creier, de efectul anestezicelor și al anumitor medicamente, de crize de epilepsie, de mecanismul de distanțare psihologică față de momentul morții.[12] Unii cercetători au acceptat ideea că acest tip de experiențe atestă existența sufletului ca entitate de sine, nu produs al interacțiunilor ansamblurilor de neuroni și eventual o imagine succintă a vieții de dincolo. Savanții au acceptat ideea că realitatea este mult mai complexă decât ceea ce cunoaștem la momentul de față, încât putem spune că,,există mai multe realități, cu alte cuvinte, fenomene, pa care nu le putem percepe folosind-ne simțurile și crierul. Iar, cu privire la ceea ce percepem, înțelegerea noastră este în mod necesar limitată de simțuri, de creier, și, foarte important, de contextul social”[13] Dr. Parnia citează punctul de vedere al unuia dintre cei mai mari savanți în neurologie, Premiul

[11] Dr. Bruce GREYSON, *Dincolo,* Ed. Litera, 2023, p. 316.
[12] Dr. Sam PARNIA, *Ultima frontieră. Un studiu înnoitor asupra vieții și a morții*, Humanitas, București, 2011, pp. 43-53.
[13] Ibidem, p. 173.

Nobel pentru Medicină în 1963, Sir John Eccles, care a afirmat că unitatea trăirii conștiente este dată de minte (*mind*, termen prin care englezii definesc mai multe, între care nu de funcția care ne dă conștiența de noi înșine și sufletul) și nu de mecanismul neuronal al creierului.[14]

Pe baza analizei a peste 4.500 de experiențe extra-corporale, Dr. Bruce Greyson a constatat că, fără excepție toți erau convinși că o parte a ființei lor va continua să trăiască și după moarte; la alții au constatat că existența de după moarte poartă cu ea gândurile, sentimentele și trăirile personalității noastre, că ne revedem viața și ne judecăm singuri, că ne întâlnim cu cei dragi decedați înaintea noastră, că putem comunica cu cei rămași în această viață.[15]

Dr. Jeffrey Long declară următoarele:„Rezultatele obținute din cele 4.000 de mărturii pe care le-am analizat în cariera mea arată că locul pe care-l numim„lumea de dincolo" este real. In mod deloc surprinzător, aproape toți cei care au trecut prin aceste stări, cred că există viață de apoi, în mare parte, datorită experienței personale. Iată cele mai des idei întâlnite în baza de date:

- Faptul că mi-am părăsit trupul mi-a confirmat că putem exista, în afara corpului fizic.
- Fără îndoială, trăim mai departe - în eternitate. Nu există moarte, doar o trecere sau o întoarcere acasă.
- Am simțit fără urmă de îndoială că există viață după moartea fizică/pământească.
- Am fost conștient că mă aflam într-un loc minunat, iar, când am fost înconjurat de oameni despre care știam că muriseră, am fost copleșit de iubire și m-am simțit iubit."[16]

Au fost sintetizate informațiile privind experiențele extra-corporale, în mai multe etape, foarte asemănătoare una cu alta. Spre exemplu:

1.„Persoana declară căci cuvintele omenești nu pot exprima ceea ce ea a văzut (în timpul detașării ei de trup).

2. Persoana aude oamenii care o înconjoară (medici, familie) că au declarat-o moartă.

3. Persoana simte o pace profundă.

4. Ea percepe un zgomot (ca o sonerie).

---

[14] Dr. Sam PARNIA, *Ultima frontieră*, Humanitas, 2011, p. 152. Prof. chirurg Bahram Elahi, ca și Sir Eccles, susține că conștiința este o entitate separată de creier, care interacționează cu acesta, dar nu este, în mod necesar, produsă de el. Ibidem, p. 153.

[15] Dr. Bruce GREYSON, Dincolo*. Un medic explorează ce ne dezvăluie experiențele la limita morții despre viață, moarte și lumea de dincolo,* Editura Litera, București, 2023, pp. 193-194.

[16] Jeffrey LONG și Paul PERRY, *Dumnezeu și viața de apoi*, Humanitas, 2022, pp. 18-19.

5. Persoana iese din trupul său și- privește de undeva, din plafon.

6. Ea este aspirată/ trasă cu viteză într-un tunel întunecat.

7. Persoana întâlnește îngeri sau membri decedați din familia ei.

8. Vede o lumină strălucitoare și uneori, în centru, o„ființă de lumină".

9. Persoana retrăiește întreaga sa viață, simțind efectele faptelor sale (bune sau rele) asupra celorlalți.

10. La un moment dat, ea se izbește de un fel de barieră/frontieră/ limită.

11. Persoana se reîntoarce în trupul său (fără prea multă plăcere de revenirea în trup), este, desigur, momentul ieșirii din comă și al reanimării.

12. Ea nu mai este speriată de moarte."[17]

Au fost și sunt persoane care au privit cu neîncredere aceste experiențe. Una dintre acestea a fost Dr. Melvin Morse, pediatru din Seattle, care a reacționat negativ la cazurile prezentate de Dr. Moody. Și-a schimbat completamente punctul de vedere, în urma unei operații făcută în 1984 pacientei sale Kristel Merzloch, în vârstă de numai șapte ani, după ce aceasta a suferit un stop cardio-respirator timp de 19 minute. Ea a povestit medicului, împietrit de cele auzite, tot ceea ce el a întreprins în respectiva durată de timp, pentru a o readuce la viață. A povestit cu foarte mare calm întâlnirea ei cu îngerul său păzitor, cu Tatăl ceresc și celelalte care corespundeau cu ELM ale adulților. Determinat de aceste povestiri, Dr. Melvin Morse a făcut cercetări științifice spre a găsi cauza unor asemenea experiențe, fără s-o găsească. In urma acestor experiențe a scris cartea„*Closer to the licht*", Ivy Books, 1990. Ulterior a scris și alte cărți, unele împreună cu celebrul jurnalist Paul Perry, traduse și în limba română.[18] În cartea„Transformați de lumină", Dr. Morse arată transformările uluitoare în cei care au avut parte de experiențe în moarte clinică (despre care au scris și mulți alții), dintre care amintim: dispariția fricii de moarte, o bonomie pe care nu o aveau mai înainte, o așezare existențială pe care nu au avut-o înainte, lărgirea capacităților intelectuale, credința în Dumnezeu etc.

Dr. Eben Alexander, neurochirurg timp de 25 de ani, adept al curentului potrivit căruia conștiința/sufletul (mind) inițial, unul dintre contestatarii realității celor relatate de Moody, după ce el însuși a avut o experiență extra-corporală, a trecut la studierea atentă a cazurilor ELM, demonstrând realitatea acestora și ajungând să afirme printre altele că„neuroștiința modernă face presupunerea potrivit căreia creierul creează conștiința din vasta sa complexitate. Totuși nu există absolut nici o explicație care să sugereze vreun

[17] Mgr. Michel AUPETIT, *La mort et après* ?, Ed. Salvator, Paris, 2021, pp. 16-17; apud Moody.
[18] *Transformați de lumină și Uluitoarea conexiune divină*, Ed. Lambodar, 2024.

mecanism prin care să se întâmple acest lucru. De fapt, cu cât facem mai multe cercetări referitoare la creier, cu atât mai mult înțelegem că există conștiința independent de acesta.[19]

Profesorul de psihologie Kenneth Ring, de la Universitatea din Connecticut, a făcut o amplă investigație a acestor experiențe pe care le-a expus în cartea *Life and Death*, în 1980. Este vorba de un studiu care, potrivit aprecierilor Dr. Michel Aupetit, se bucura de o larga apreciere in America. Cei chestionați au făcut parte din trei grupuri semnificative: 52% fuseseră foarte aproape de moarte din cauza unei boli foarte grave, 26% au fost foarte aproape de moarte din cauza unui grav accident, 24% au scăpat de moarte, in urma unei tentative de sinucidere. Cei prinși în acest studiu au abordat toate stadiile descrise mai sus (cele 12), au aprofundat însă numai cinci, considerate ca fiind cele mai semnificative, si anume:

1. Senzația de bună-stare și lipsa durerii – 60%;
2. Extracorporeitatea/ieșirea din trup – 37%;
3. Intrarea în întuneric, respectiv, trecerea prin tunel – 23%;
4. Apariția luminii – 16%;
5. Intrarea în lumină – 10%.

De remarcat ca, celor care au fost în moarte clinică din cauza tentativei de sinucidere, nu le-au apărut stadiile 4 și 5, adică lumina și intrarea in lumină[20], dovadă, spunem noi, că sinuciderea nu este o cale prin care omul să poată ieși din istorie și să intre în viață.

În cea de-a doua sa carte, R. Moody ar un capitol în care descrie povestirile câtorva persoane care au fost în moarte clinică din cauza unei tentative de sinucidere.[21] Experiențele acestora nu s-au bucurat de aceeași stare de fericire pe care au avut-o cei care au avut ELM din alte cauze. Acestea s-au întors înapoi, hotărâte să trăiască viața de aici cu toată responsabilitatea, atât cât le va îngădui. Niciodată nu au mai gândit să scape de greutăți și suferință prin sinucidere. Dr. Bruce Greyson face, la rândul lui mențiunea a două alte cazuri de tentativă de sinucidere. O polițistă care a întâlnit dincolo o verișoară de-a ei pe care a iubit-o foarte mult, care murise într-un accident. Aceea a amenințat-o pur și simplu că o va pedepsi dacă va mai încerca vreodată să se sinucidă. Un pacient suferea cumplit de dureri. A încercat să

[19] Eben ALEXANDER, & Ptolemy TOMPKINS, *Harta raiului. Viața de dincolo: dovezi aduse de știință, religie și de oameni obișnuiți,* trad. de Constantin Dumitru-Palcus, Ed. Trebuie să știi, București, 2015, p. 21.

[20] Mgr. Michel AUPETIT, *op. cit.*, p. 19.

[21] Raymond MOODY, *Lumieres nouvelles sur la vie apres la vie*, Ed. Robert Laffont, Paris, 1978, pp.77-87.

se sinucidă. După revenirea la viață, a înțeles că Dumnezeu i-a dat suferința cu un rost. Trebuia să se obișnuiască cu ea, nu să scape de ea. De aceea, a cerut externarea din spital, având aceeași suferință pentru care venise la spital. Bruce Greyson relatează despre mai multe cazuri de atei, care, după ELM au devenit oameni foarte credincioși, schimbându-și radical viața.[22]

Același medic, în urma analizei a câteva mii de istorisiri, a constatat că: „persoanele care au trăit printr-o experiență la limita morții sunt ferm convinși că o parte a lor va continua să trăiască și după moarte... ele nu cred că moarte fizică va fi sfârșitul. Trei sferturi dintre cei care au luat parte la cercetarea mea au afirmat că viața dincolo de moarte este o viață de fericire, plină de pace lăuntrică și liniște, fără durere și suferință. Ei au mai descris viața de după moarte ca fiind în afara timpului și că timpul pe pământ, așa cum îl știm noi, nu există pe acel tărâm. Două treimi dintre ei au spus că noi existăm în continuare într-o formă identificabilă, împreună cu gândurile, cu sentimentele, și cu trăsăturile personalității noastre, dar și că învățăm să ne dezvoltăm spiritual și după moarte...și că după moarte ne revedem viața și ne judecăm singuri, iar, într-un fel sau altul, trebuie să ne confruntăm cu consecințele faptelor noastre."[23] Atât Gloria Polo, cât și ateii[24] care au relatat experiențele groaznice de care au avut parte în timpul în care au fost considerați morți (ELM), semnalează că au scăpat din acele chinuri, după ce au invocat numele lui Iisus și ca efect al rugăciunilor altora făcute pentru ei (în cazul Gloriei Polo, este vorba de mama ei și rugăciunile acesteia).

Acest profesor mărturisește că a ținut mai mulți ani cursuri studenților săi despre aceste experiențe. Dintre studenții la sociologie care au audiat cursurile, peste 80% și-au schimbat completamente comportamentul față de bolnavi de modul în care urma să-i abordeze pe aceștia și un respect mai mare față de ei înșiși, la sfârșitul semestrului în care au audiat acel curs.[25]

În ultima sa carte, scrisă acum doi ani, împreună cu Paul Perrey, părintele studiului ELM, Raymond Moody scria: „După șaizeci de ani de cercetare, ca un detectiv, acumulând fapte și circumstanțe și având contacte cu cei care au trăit experiențe legate de moarte foarte dramatice nu mă pot gândi la alternative mai plauzibile decât să spun:„Conștiința noastră dăinuie într-o altă

[22] Bruce GREYSON, *op. cit.*, pp. 223-238.
[23] Ibidem, p. 193.
[24] Ibidem, pp. 223-238.
[25] Ibidem, p. 312.

formă a realității, după ce corpurile fizice mor. Dar, circumstanțele mă obligă să spun că, da, cred, în mod categoric că există viață după viață”[26]

Vreau să remarc faptul că niciunul dintre medicii folosiți pentru acest studiu nu scrie în calitate de oameni credincioși. Niciunul nu face referire la învățătura creștină despre nemurirea sufletului (cu excepția lui Michel Aupetit, care este medic și teolog). Dar, din modul în care au prezentat lucrurile, în calitate de medici și profesori universitari de medicină, sunt convingători cu privire la faptul *că experiențele extra-corporale nu sunt iluzii, că sufletul există și că supraviețuiește trupului, într-o viață conștientă, cu totul deosebită de cea de aici*, dar calitatea ei este legată de ceea ce o mula trăit aici. Viața de aici este, oarecum, purtată dincolo.

*

Bibliografia parcursă, din care am folosit o parte pentru a demonstra că există posibilități adecvate mentalității secularizate de azi, care să ne conducă spre o mai atentă atitudine față de viața umană, mai ales, cânt omul – prietenul, fratele, părintele sau copilul nostru - se află în suferință, mai ales în suferință extremă, fără speranța de vindecare. Acest tip de literatură îl poate ajuta pe orice creștin să ridice calitatea modului în care își înțelege viața proprie și viața aproapelui.

Ajută deopotrivă și pe necredincioși să-și schimbe paradigma potrivit căreia declară că-l înțeleg omul și viața acestuia. Ajută pe toți cei care sunt în situația de a îngriji bolnavi în faza terminală să înțeleagă ce a vrut să spună Mântuitorul Hristos când a numit *viață* timpul de după moartea fizică a omului. Din cele citite, parțial expuse aici, eu intuiesc ceea ce va fi gândit bătrâna care, acum, mai bine de treizeci de ani, a așteptat într-o stare, aparent inconștientă, împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos.

Același sentiment, cred că trebuie să-l aibă fiecare bolnav, față de suferința lui, și aceleași responsabilitate trebuie să o aibă toți cei care și-au ales să îngrijească persoanele în suferință pasageră sau terminală.

Din studiile făcute de oamenii de știință, la care am făcut referință, putem reține că viața și suferința au taine care scapă științei. Am aflat de existența *vieții după viață*. Nu ni se se sugerează că ar fi *o altă viață,* după aceasta. *Viața este una*, aceeași și după moarte, nu alta, dar altcumva, cu aspecte de neînțeles. Cele prezentate mai sus au menirea să ne facă să înțelegem și să-i

[26] Dr. RAYMOND A. MOODY și Paul PERRY, *Dovezi ale vieții de apoi. Șapte motive să crezi în supraviețuirea sufletului*, Ed. Bookzone, București, 2024, p. 267.

facă să înțeleagă pe cei care au responsabilitatea îngrijirii bolnavilor, că bolnavii nu trebuie reduși la„cazuri medicale", expresie pe care o întâlnim în mod curent în jargonul spitalicesc, ci sunt și rămân persoane, semeni de-ai noștri, care vor purta totdeauna cu ei modul în care ne-am comportat cu ei, după cum, la rândul nostru, modul în care ne-am comportat cu ei *va face parte din noi în viața după viață*, pentru care toți am fost creați ființe vii. Din istorisirile experiențelor extra-corporale (cazurile de ELM), am constatat că viața„de după viață" a acelor persoane era marcată calitativ de experiențele și întâlnirile din viața aceasta. Suntem marcați pentru totdeauna de toate întâlnirile și efectele întâlnirilor cu alte persoane, bune sau rele. La rândul nostru, marcăm pentru totdeauna viețile celor cu care ne-am întâlnit în existența terestră. Dispoziția celor marcați de întâlnirile cu noi, se imprimă și în noi pentru totdeauna[27], mai ales atunci când întâlnirea este pentru ultima dată. De aceea, este o crimă împotriva umanității să ceri cuiva să accepte să fie eutanasiat sau să se sinucidă, spre„a muri demn", după cum, nu este de lăudat comportamentul cu persoanele aflate în paliație determinat exclusiv de rutina profesională și obligațiile profesionale.

Luând act de aceste aspecte, desigur, avem argumente în plus pentru grija față de viața noastră, a fiecăruia și pentru viața aproapelui, atunci când acesta este în suferință și mai ales în suferința care-i aduce în mod iminent ieșirea din existența prezentă și intrarea în eternitate.

[27] Merită amintită aici remarca pe care o face Dr. Carl Gustav Jung atunci când povestește experiența pe care a trăit-o în timpul unei come pe care a avut-o în urma unui infarct, pe când se simțea plutind departe de pământ:„Mi se părea că atunci aveam lângă mine tot ceea ce trăisem și ceea ce făcusem, tot ceea ce se desfășurase în jurul meu; și toate acestea, făceau oarcum parte din mine. Eram făcut din istoria mea și aveam certitudinea că acestea eram pur și simplu eu." Carl G. Jung, Ma vie, souvenirs reves, pensees, Gallimars, apud Paul Misraki, Introduction la Dr. Raymond Moody, Lumieres nouvelles sur la vie apres la vie, p. 17. Tot acolo, Misraki relatează informația dată de Dr. Humert Larcher la un congres din 1967 pe tema„Supaviețuirea după moarte". Este vorba de mărturia pe care i-a comunicat-o un doctor foarte lucid, după o moarte clinică, prelungită trei-patru ore. Acel doctor ia spus că a rămas uimit când a văzut ridicându-se în fața lui două coloane formate din faptele bune și din cele rele săvârșite în viață, simțind o stare de extremă vinovăție determinată de faptele rele săvârșite. Acel doctor era foarte emoționat de ceea ce el a numit Judecata particulară, în timp ce confrații săi îi constatase moartea.„Colloque des 7 et 8 janvier 1967, Alliance mondiale des Religions", Ed. Labergerie; Ibidem, eodem loco.

SFÂNTUL NICODIM AGHIORITUL (1749-1809) ŞI TRADUCERILE OPERELOR SALE ÎN PRINCIPATE – LA 215 DE LA TRECEREA SA LA DOMNUL –

(Saint Nicodemus the Hagiorite and the Translations of His Works in the Romanian Principalities – 215 Years Since His Repose in the Lord)

Pr. prof. univ. dr. Ioan Moldoveanu
Universitatea din București
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”

Absatract: The contribution of Saint Nicodim is significant not only for the Greek Church, but for the Romanian Church also and for every other Church. The proof is made by the translations of his work and the concern for the life and writings of the saint. His work is also a proof of the fact that patristic tradition is continuing long after Saint John Damaschin and Saint Gregory Palama, moving on until the life of the contemporary saints. Saint Nicodim is showing a much deeper interest for our Church with his work, and on the other hand, with his strong spiritual connections that he had with our countries. That is the explanation for the big circulation of his writings across our country, many of them being published in multiple editions. His influence was strong enough in Romania, so that his work could be found in so many types of translations.

Keywords: Saint Nicodim the Hagiorite, holiness, writings, Church, spirituality.

Căderea Bizanţului şi a ţărilor ortodoxe sub turci a provocat venirea unui însemnat număr de învăţaţi greci, bulgari sau arabi în Țările române. Iar pe de altă parte, autonomia de care s-au bucurat aceste principate a favorizat contactul cu o serie personalităţi ale culturii de tip bizantin. Dacă nu veneau ei singuri, aceşti exponenţi ai culturii bizantine, erau chemaţi de domnii români care îşi făcuseră un ideal din refacerea Bizanţului - idee atât de plăcută istoriografiei româneşti. Prin ei, domnii români şi-au împropriat cultura, precum şi instituţiile bizantine şi chiar limba greacă.

La curţile româneşti veneau cu mare speranţă ierarhi greci care găseau aici terenul prielnic manifestării lor culturale, precum un Nifon al II-lea, un Matei al Mirelor, Dionisie Ralli sau Luca de Cipru, ori, mai târziu, Antim Ivireanul, Mitrofan de Tassos sau Neofit Cretanul, nume vrednice de toată pomenirea. Ca să nu mai pomenim şi pe aceia care au venit să fie profesori la

Academiile din Iaşi sau Bucureşti, precum Galaction Vidali, Nicolae Zerzulis, Teofil Coridaleu şi mulţi asemenea[1].

O figură aparte în epocă a făcut-o *Nicodim Aghioritul.* Nu voi insista aici asupra datelor privind biografia sa[2], date ce stau la îndemâna cititorului prin publicarea unei foarte bune teze de doctorat sub semnătura preotului şi profesorului grec Konstantin Karaisaridis[3]. Mă voi opri însă asupra elementelor biografice inedite mai puțin cunoscute în bibliografia românească. De pildă, puțini ştiu că Sf. Nicodim a fost teologul uneia dintre mişcările de răsunet în Sfântul Munte Athos, şi anume „cearta colivilor", evident peiorativ numită aşa. Asupra acestui aspect şi asupra explicării fenomenului doresc să mă opresc, pentru început.

„Colivarii" - aşa erau denumiţi ironic apărătorii tradiţiei ortodoxe de către călugării cu duh pro-european - şi-au căpătat numele de la un episod în contextul căruia s-a discutat despre timpul în care să se facă pomenirile pentru

[1] Vezi Constantin ERBICEANU, *Bărbaţi culţi greci şi români la Academiile din Iaşi şi Bucureşti în epoca aşa zis fanariotă*, "AARMSI", seria II, tom XXVII, Bucureşti, 1905 şi Teodor Athanasiou, *Περί των ελληνικών σχολών εν Ρουμανία (1644-1821)(Despre şcolile greceşti din România)*, Bucureşti, 1898.

[2] S-a născut în Naxos, la 1749, cu numele Nicolae Kalivourtzis. A urmat şcoala având ca îndrumător pe arhimandritul Hrisant, frate al unui binecunoscut sfânt din Grecia, Cosma de Etolia. După terminarea şcolii, a fost trimis la Smirna (azi Izmir, Turcia) pentru a-şi împlini studiile sub îndrumarea profesorului Ierotei Dendrino, strămoş al familiei româneşti cu acelaşi nume. De aici a deprins Sfântul Nicodim spiritul anticatolic ce respiră din lucrările sale. De altfel, chiar insula pe care se născuse era străbătută de misionari catolici în vederea propagandei. Or, tânărul Nicodim era deja obişnuit cu ceea ce ei profesau, aşa încât, se poate spune, cunoştea îndeajuns spiritul catolic şi cultura de tip occidental, despre care mai târziu va scrie foarte critic. Şi aceasta, în cunoştinţă de cauză. De la Smirna, Nicodim a plecat spre insula Hydra unde a cunoscut pe Macarie al Corintului şi pe ascetul Silvestru al Cesareei, oameni care l-au influenţat foarte mult. Atras de viaţa contemplativă, a plecat, pe la 1775, în Athos, mai pr ecis în mănăstirea Dionisiu. La doi ani după ajungerea sa acolo, a avut o întâlnire cu acelaşi Macarie care manifestase o influenţă duhovnicească asupra sa. Rezultatul întâlnirii lor a fost apariţia Filocaliei, sub semnătura Sfântului Nicodim. Tot la îndemnul acestuia, Sfântul Nicodim a diortosit şi tradus într-un limbaj mai accesibil parte din scrierile Sf. Simeon Noul Teolog. Datele biografice se găsesc în scurta descriere a vieţii sale făcută de confratele său de călugărie, Eftimie, *Βίος και πολιτεία και αγώνες διά δόξου της ημών Εκκλησίας τελεσθέντες παρά του ασιολογιωτάτου και μακαρίου και αϊδήμου Νικοδήμου Μοναχού συγγραφέντες παρά του εν Χριστώ αδελφού του Ευθυμίου ιερομονάχου (Viaţa, lucrarea şi luptele duhovniceşti pentru slava Bisericii noastre ale preacuviosului şi fericitului în adormire Nicodim monahul, scrisă de către fratele său în Hristos, Eftimie Ieromonahul)*, publicată de Spiridon Lavriotis în "Γρηγόριος Παλαμάς", nr. 4, 1920, pp. 636-641; nr. 5, 1921, pp. 210-218.

[3] *Sfântul Nicodim Aghioritul şi activitatea sa în domeniul liturgic,* Bucureşti, 1987 (lucrarea, mult îmbunătăţită, a fost publicată şi în limba greacă, în 1999, la Atena).

cei adormiţi. În acest context, spuneam, ei s-au remarcat prin aceea că au luat apărarea tradiţiei ortodoxe ce nu lăsa loc de interpretare pentru chestiunile în cauză. Nu este exagerat să se creadă că lor li se datorează azi existenţa vieţii monahale în Grecia (nu în Athos). Fără „colivari", vântul secularizării ar fi uscat totul în calea lui, spune tot un învăţat grec[4].

Dar cum s-au întâmplat lucrurile?

Semnalul a fost dat de călugării de la schitul Sfintei Ana (aghianiţi, de la numele grecesc al schitului: Αγία Άννα). Ei hotărâseră să construiască un schit nou, mult mai încăpător şi mai funcţional, fapt pentru care au purces la strângerea de fonduri. Lucrurile se întâmplau pe la 1754-1755. Se mai ştie că în timpurile la care ne referim, toate sfintele mănăstiri şi schituri atonite celebrau slujbele de pomenire a morţilor imediat după vecernia din seara de vineri sau sâmbăta, foarte de dimineaţă, după Sf. Liturghie. Însă, monahii aghianiţi, sâmbăta după Liturghie coborau la Karies, capitala Sf. Munte, mânaţi de nevoile gospodăreşti imediate. Atunci se făcea piaţa, căci tot atunci veneau comercianţii, iar monahii mai erau motivaţi de faptul că în ziua sâmbetei se întâlneau la Karies cu pelerinii veniţi să contribuie şi ei la reconstrucţia schitului. În felul acesta se adunau, pe lângă bani, şi foarte multe nume în pomelnicele mănăstirii. Ajunseseră la 12.000[5] numele ce trebuiau pomenite la parastase. În situaţia aceasta, monahii Sfintei Ana au hotărât să facă pomenirile duminica, în locul zilei de sâmbătă, nemaiavând timp altfel să târguiască cele necesare pentru restul săptămânii. Primul scandalizat de noua practică a fost învăţatul Neofit Kavsokalivitul[6], pe atunci profesor la Atoniada. Acesta este primul „colivar". Colivari erau deci care susţineau celebrarea parastaselor sâmbăta, în virtutea tradiţiei ortodoxe. Tradiţia aceasta spunea că duminica nu se cuvenea să fie pomeniţi morţii, pentru că era zi a Învierii şi nu se cuvenea întunecarea ei prin întristare. Opozanţii lor susţineau putinţa săvârşirii de parastase, atât sâmbăta, cât şi duminica. Este de reţinut

[4] C. PAPOULIDIS, *Το κίνημα των κολλυβάδων (Mişcarea colivilor)*, Atena, 1971, p. 24.

[5] Kosma VLAHUL, *Η Χερσόνησος του Αγίου Ορους του Αθω και εν αι αυτή Μοναί και οι μοναχοί πάλαι τε και νυν* (Peninsula Muntelui Athos, mănăstirile şi călugării lor, în vechime şi azi), Volos, 1903, p. 106.

[6] Câteva date biografice despre Neofit Kavsokalivitul am oferit în articolul meu *Personalităţi atonite în Ţările române (1650-1863)*, "GB", nr. 1-4, 1999, pp. 140-141. Se poate consulta pentru o mai bună informare lucrarea învăţatului grec Konstantin PAPOULIDIS, *Το κίνημα...*, pp. 30-32.

că ei vorbeau despre o tradiţie a Bisericii Ortodoxe, dar o susţinere teologico-dogmatică nu exista pentru aceasta. De aici şi numele de „ceartă a colivilor”[7].

Ea a continuat, fiind implicată în discuţii chiar şi Patriarhia Ecumenică, ce s-a dovedit a fi mai mult de partea colivarilor, însă într-un spirit irenic. Argumentele acestora erau luate din Tradiţia Bisericii, în timp ce pentru aceasta „liberalii” îi acuzau fie de filoturcism, fie de a fi fost masoni. Acuzele erau variate. Se ajunsese până acolo încât să fie acuzat chiar Atanasie din Paros, susţinător principal al Tradiţiei patristice, de faptul că la Proscomidia duminicii nu mai scotea părticele pentru cei morţi, în spiritul a ceea ce profesa, anume că nu se fac parastase duminica. Abia mai târziu Sf. Nicodim va preciza că rugăciunile pentru cei morţi, din timpul Liturghiei nu se elimină, ci rămân a fi rostite. Atâta doar, că nu se îngăduie săvârşirea de parastase duminica. Părerile celor intraţi în dispută variau şi ele. Unii, printre care, la un moment dat şi Patriarhia Ecumenică, pentru a produce împăcare, susţineau că se pot săvârşi parastase atât sâmbăta, cât şi duminica. De altfel, în bisericile de enorie ale Greciei de atunci se făceau şi duminica. Argumentul acesta nu a fost însuşit de colivari, iar cearta a continuat, luând sfârşit, în cele din urmă, printr-o victorie efemeră a liberalilor. Colivarii au fost exilaţi[8]. Cearta s-a aplanat abia spre 1820, în timpul celei de-a treia păstoriri a patriarhului ecumenic Grigorie V (1818-1821).

Această chestiune a parastaselor s-a constituit în cauză pentru o dispută mai amplă ce viza şi problema desei împărtăşiri, declanşată de acelaşi Neofit Kavsokalivitul[9]. Mişcarea grupa cele mai de seamă personalităţi atonite, precum mitropolitul Macarie Notara al Corintului[10] ori Atanasie din Paros,

---

[7] Chestiunea este foarte pe larg dezbătută de C. PAPOULIDIS, *To κίνημα....*, pp. 43-46, 50-70. Motivaţia este mai mult canonică.

[8] C. PAPOULIDIS, *To κίνημα....*, pp. 50-70.

[9] În 1772, el a scris o carte „*Despre deasa împărtăşire”* chiar când se afla la Braşov, în Transilvania. Lucrarea a rămas în manuscris până la publicarea ei de către un monah, Teodorit, la Atena. Manuscrisul lucrării se găseşte astăzi în Biblioteca Academiei Române, în codicele nr. 988, f. 225[a]-261[b] şi nr. 192, f. 19[a]-60[b]. În 1777, s-a tipărit anonim la Veneţia de către tipograful Nicolae Glykis din Ioannina Epirului. Pentru acesta, majoritatea cercetătorilor a înclinat să creadă că lucrarea aparţine lui Macarie Notara. La 1783, „*Cartea foarte folositoare de suflet despre împărtăşirea necontenită cu Prea Curatele Taine ale lui Hristos*” - aşa se numea acum - a fost tipărită al Veneţia, dar tot fără a fi menţionat autorul. Faptul a făcut ca originea cărţii să fie asociată unor nume ca Macarie al Corintului sau chiar Nicodim Aghioritul. Însă, nu este exclus ca unul dintre ei să fi fost autorul ediţiei. Pentru că nu face subiectul studiului de faţă să depisteze autoratul operei la care ne referim, indicăm din nou lucrarea părintelui Karaisaridis, *Sfântul Nicodim Aghioritul....*, pp. 82-83.

[10] Constantin PAPOULIDIS, *Μακάριος Νοταράς (1731-1805), μητροπολίτης πρώην Κορινθίας (Macarie Notara, fost mitropolit al Corintului)*, Atena, 1971; Constantin Papoulidis, *To*

îndârjit anti-european (aşa cum arăta Europa sec. XVIII, a „luminilor" lui Voltaire), anti-iluminist şi luptător împotriva secularizării produse de acesta[11]. Dar, teologul prin excelenţă al mişcării a fost Sfântul Nicodim Aghioritul.

Tematica dezbătută de marele duhovnic pe parcursul celor 20.000 de pagini, căci acesta este întinsul operei sale, este extrem de variată. Interesează în mod deosebit, însă, problemele ce dăduseră conţinut „disputei colivilor". Merită să amintim şi chestiunile ce preocupaseră pe marele sfânt, mai ales pe acelea de ordin duhovnicesc, pastoral şi liturgic. O vom face atunci când vom aminti operele scrise de el şi traduse la noi.

Deşi nu a fost în Ţările Române, şi-a făcut simţită influenţa de departe. Spuneam, în altă parte[12], că Sfântul Nicodim este posibil să fi corespondat cu Paisie Velicikovschi, dorindu-şi chiar o întâlnire cu el. Fizic, ea nu s-a produs, dar duhovniceşte în mod sigur, lucru dovedit de locurile comune din operele lor, despre care un istoric grec făcea amintire[13]. Important este că amândoi au încercat o reactualizare a isihasmului prin punerea lui pe baze noi, adică prin practicare rugăciunii minţii în viaţa de obşte şi în viaţa cultică a mănăstirilor.

Dacă corespondenţa lui Nicodim cu Paisie este îndoielnică, este sigură, în schimb, cea cu mitropolitul moldovean Veniamin Costachi[14].

Ceea ce dovedeşte preţuirea de care s-a bucurat marele Nicodim în Ţările Române este publicarea unei mari părţi din opera sa la noi, chiar din acel secol. Aşa s-a şi manifestat influenţa sa la noi.

În cartea „*Despre împărtăşirea deasă*" (ediţia 1777, Veneţia) se găseşte mărturisirea lui Macarie (de Corint) care spunea: „*Mulţi m-au insultat şi pe mine pentru ieromonahul slujitor de la Korona (Kronstadt, Braşov), oraş din*

κίνημα..., p. 32-33; Louis Petit, *Macaire de Corinthe*, în "Dictionnaire de Theologie Catholique", vol. IX (2), 1927, col. 1451; V. Skouteris, *Μακάριος Νοταράς*, Atena, 1957, pp. 43-44.

[11] Constantin PAPOULIDIS, *Περιπτώσεις πνευματικής επιδράσεως του Αγίου Όρους εις τον Βαλκανικόν χώρον κατά τον 18ον αιώνα (Cazuri de influenţă duhovnicească a Muntelui Athos asupra spaţiului balcanic în sec. XVIII)*, "Μακεδονικά", 9, 1969, Tesalonic, pp. 278-293.

[12] Ioan MOLDOVEANU, *Σχέσεις μεταξύ των ρουμανικών χωρών και του Αγίου Όρους (1650-1863) (Relaţii între Ţările române şi Muntele Athos)*, Teză de doctorat, Tesalonic, 1999, p. 378.

[13] C. PAPOULIDIS, *Περιπτώσεις....*, pp. 287-289; Constantin Papoulidis, *Influence de la renaissance spirituele athonite du XVIIIeme siecle sur l'ecole de Paisij Velitchikovskij dans les Pays Roumains et en Russie du Sud*, conferinţă ţinută la Congresul Balcanologilor, 7-13 mai 1970, apud Constantin Papoulidis, *Το κίνημα...,* p. 77.

[14] Se păstrează o scrisoare a sfântului către Veniamin, din 1804, scrisoarea fiind una de recomandare a unui călugăr atonit care voia să vină în Moldova, să strângă ajutoare pentru repararea Simonopetrei, unde pentru un timp vieţuise şi Paisie Velicikovski - Monahul Theoclit Dionisiatul, *Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης*, Atena, 1959, p. 287.

Transilvania, unde locuiesc şi eu acum. Ieromonahul amintit (adică Neofit Kavsokalivitul) a fost «colivar» şi se împărtăşea de două sau mai multe ori pe săptămână". Vedem că Neofit Kavsokalivitul este posibil să fi ajuns preot la compania greacă din Braşov şi scandalizase prin faptul că se împărtăşea des, potrivit noului curent despre care am vorbit. Iată că aceste probleme frământau şi preocupau şi pe locuitorii oraşului Braşov, cărora li se părea ciudată împărtăşirea prea deasă, ceea ce ne face să credem că autorii mai sus pomeniţi nu erau chiar nişte necunoscuţi, de vreme ce tot Macarie mărturisea că asupra acestor probleme au fost întrebaţi, el şi Neofit, la un colţ de stradă[15]. Chestiunea dăduse bătaie de cap şi „liberalilor" din Sf. Munte, care acuzau pe colivari că se împărtăşeau prea des. Însă, cartea conţinea răspunsul. Astfel, pentru problema desei împărtăşiri, soluţia lui Nicodim şi, implicit a lui Neofit, ni se pare şi astăzi cea mai echilibrată. Cu alte cuvinte, el favoriza o împărtăşire cât mai deasă, exprimându-se chiar împotriva unei practici de împărtăşire rară a credincioşilor. Însă, împărtăşirea deasă o leagă Sf. Nicodim de o pregătire prealabilă temeinică a fiecărui credincios: „*cel ce n-are nici o piedică - cita din Sf. Ioan Gură de Aur - poate să se împărtăşească şi în fiecare zi, precum şi cel ce alunecă în păcate şi nu se pocăieşte, nici la sărbătoare nu poate să se împărtăşească. Pentru că nu aduce uşurarea de păcate faptul că se împărtăşeşte cineva în mod nevrednic, odată pe an. Obiceiul acesta aduce şi mai mare pedeapsă*"[16]. Evident că rămâne la latitudinea duhovnicului dacă cineva se poate împărtăşi sau nu, dar în funcţie de aceste consideraţii ce vizează pregătirea personală. Soluţia propusă, în conformitate cu Sf. Tradiţie, poate fi analizată pe larg în cartea citată, publicată recent şi în româneşte[17].

Numele lui Nicodim Aghioritul s-a mai impus în Ţările Române prin elaborarea „*Filocaliei*", el fiind acela care definitivează forma acestei imense opere de spiritualitate ortodoxă, care şi-a găsit traducătorul în limba română în persoana marelui teolog român care a fost Pr. Prof. Dumitru Stăniloae[18], după ce un contemporan de-al său, Paisie Velcicovschi, o tradusese şi tipărise în limba rusă (1793), dar nu mai înainte ca textele filocalice să se fi tradus în

[15] C. KARAISARIDIS, *Sfântul Nicodim Aghioritul...*, p. 129.

[16] Cf. *Despre Dumnezeiasca împărtăşanie cu Prea Curatele lui Hristos Taine*, Tesalonic, 1992, pp. 16, 71. Vezi şi KARAISARIDIS, *Sfântul Nicodim Aghioritul...*, pp. 83-87.

[17] A fost tradusă în română de către părintele Petroniu, stareţul schitului Prodromu, de la Muntele Athos, şi s-a tipărit de către editura „Orthodoxos Kypseli", Tesalonic, având o prefaţă a Prea Sfinţitului Mitropolit al Europei Occidentale, Serafim.

[18] Nicodim cita în prefaţa „Filocaliei" sale numele prinţului Ioan Mavrocordat, dificil de identificat, prin a cărui strădanie se tipărise cartea la Veneţia, în 1782 - v. Andre Scrimma, *Les roumains et les Mont Athos*, în „Millenaire du Mont Athos", II, 1963, p. 151.

româneşte la Şcoala paisiană de la Dragomirna, între 1763-1769. Nu putem să nu remarcăm, cu acest prilej, că prima limbă modernă europeană căreia i-a fost dată Filocalia a fost însăşi limba română, chiar dacă corpusul filocalic românesc de atunci a rămas doar în manuscris, până la tipărirea de către marele nostru învăţat[19]. Primul volum al ei a apărut la Sibiu în 1946, având la bază a doua ediţie a Filocaliei greceşti (Atena, 1893). Versiunea românească nu este întocmai fidelă celei originale, prin aceea că autorul ei a împodobit-o cu texte noi ale unor Sfinţi Părinţi necuprinşi în ediţia greacă şi i-a adăugat note de subsol extrem de utile şi necesare în înţelegerea textului. Astăzi, Filocalia a ajuns la al zecelea volum reeditându-se după 1989.

Printre primele lucrări ale lui Nicodim, traduse la noi, se află „*Exomologhitarionul*". La 1795 apărea deja traducerea „*Exomologhitarionului*"[20], la 1827 exista deja o a treia ediţie românească, iar în 1890 a cincea[21]. De atunci, au apărut continuu astfel de îndrumătoare pentru spovedanie.

La 1807 apare într-un miscelaneu de 283 file, între filele 3-268 titlul „*Neon ecloghion, adică carte nouă, cu alegere de vieţi vrednice de cuvântat ale unora dintre sfinţi adunate din multe cărţi şi scrisă de Nicodim Sfetagoreţul în limba cea proastă grecească (este vorba de greaca nouă), tălmăcite din cea elinească (greaca veche) şi tipărite la leat 1803 iar acum tălmăcite în limba noastră românească de nevrednicul arhimandrit Nicodim Graceanovici, păstorind turma cuvântătoarelor oi a bunei credinţe preasfinţitul mitropolit a toată Ungrovlahia chirio chir Dositeiu la anul 1807, în Sf. Mitropolie a*

---

[19] Dan ZAMFIRESCU, *Paisianismul, un moment românesc în istoria spiritualităţii europene*¸ Editura Roza Vânturilor, Bucureşti, 1996, conţinând studii ale P.C. Arhimandrit Ciprian Zaharia. Vezi de asemenea şi studiul nostru *Isihasmul românesc. Bibliografia* (în volumul „Isihasmul. Annotirobannaea Bibliografia" (rus.) (Hesychasm. An annotated bbibliography), Institute of Human Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, 2004, cap 13, pp. 726-755; Anuarul Facultăţii de Teologie de la Bucureşti, 2004, pp. 439-469; Anuarul Facultăţii de Teologie din Cluj, 2004).

[20] „*Βιβλίον ψυχωφελέστατον, διηρημένον εις τρία μέρη, ων το μεν πρώτον περιέχει διδασκαλίαν σύντομον και πρακτικήν πρ`ος τον πνευματικόν πως να εξομολογή με καρπόν*", Veneţia, 1794 - Legrand, Petit, Pernot, *Bibliographie hellenique*, Paris, II, p. 514-5, cf. Economidis, *op. cit.*, p. 63. Titlul traducerii suna astfel: «*Învăţături şi îndreptar pentru duhovnic cum să să spovedească şi cum să să canonească. Carte folositoare de suflet împărţită trei dărapuri, din care mai întâi cuprinde învăţătură pe scurt şi lucrătoare către duhovnic cum să să ispovăduiască cu rodire. A doua cuprinde canoanele Sf. Ioan Postitorul tălmăcite cu amăruntul şi cu altele de folos, iar a treia sfătuire supţire şi pă scurt către cel ce să pocăieşte, cum să să ispovăduiască cum să cade, adunată de la mai mulţi dascăli şi pusă în orânduială de cuvântăreţul cuvios între monahi chir Nicodim*» (119 f.) - Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti*, III, Buc., 1987, p. 244, nr. 3789.

[21] KARAISARIDIS, *Sfântul Nicodim Aghioritul...,* p. 131.

Bucureştiului"[22]. Este vorba, aşa cum lesne se înţelege de o ediţie a „Vieţilor sfinţilor" care va fi permanent reluată până în timpurile noastre.

Sfântul Nicodim s-a făcut cunoscut la noi şi prin traducerea colecţiei de canoane, „*Pidalionul*", editată în 1800, la Leipzig[23]. Lucrarea a fost tradusă şi publicată la noi în 1842 de către însuşi mitropolitul Moldovei de atunci, Veniamin Costachi, cu care Nicodim corespondase pe la începutul secolului. Şi la noi, ca şi în alte părţi, era prima oară când se edita o astfel de colecţie completă a canoanelor, după ce mai înainte fusese revizuită de Neofit Scriban şi de Neonil stareţul de la Neamţ[24].

Nu putem aici să nu menţionăm faptul că supraveghetorul tipăriturii de la Leipzig era monahul Teodorit pe care noi îl credem a fi egumenul Esfigmenului. Acesta fusese delegat de însuşi Nicodim să aibe grijă de tipărirea lucrării, dar el a profitat de ocazie introducând păreri personale cu privire la anumite probleme. Una dintre ele era aceea a calendarului şi a stilului îndreptat, Teodorit susţinând justeţea stilului vechi[25]. Constituie acesta poate şi unul dintre motivele pentru care credem că este vorba de Teodorit Esfigmenitul, dat fiind că până astăzi călugării de la Esfigmenu sunt sau au rămas cei mai acerbi susţinători ai stilului vechi. Un alt motiv pentru care credem că este una şi aceeaşi persoană ni-l dă biograful sfântului Nicodim, Eftimie[26]. El ne spune că atunci când i s-a încredinţat tipărirea Pidalionului, Teodorit se afla în Bogdania (Moldova). Să ne amintim că la începutul secolului, Teodorit venise la Veniamin Costachi să-i propună ca mănăstirea Esfigmenu să devină moldovenească. Şi tot el era acela care, în urma refuzului mitropolitului, descoperise că el era rudă cu ctitorii mănăstiri Bursuci-Ciocăneşti pe care marele ierarh o va închina Esfigmenului spre a se

[22] Gabriel ŞTREMPEL, *Catalogul manuscriselor româneşti*, I, Buc., 1978, p. 307, nr. 1369.

[23] „*Πηδάλιον της νοητής νηός της μίας καθολικής και αποστολικής των ορθοδόξων Εκκλησίας*" (*Cârmă a corăbiei duhovniceşti a uneia sfinte, sobornicești şi apostoliceşti Biserici Ortodoxe)*.

[24] Pr. Prof. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, Bucureşti, 1997, p. 16.

[25] THEOCLITOS, *op. cit.*, p. 264-5; Papoulidis, *op. cit.*, p. 176-7; cf. Karaisaridis, *Sfântul Nicodim Aghioritul...*, p. 36.

[26] *Βίος και πολιτεία και αγώνες διά δόξου της ημών Εκκλησίας τελεσθέντες παρά του ασιολογιωτάτου και μακαρίου και αϊδήμου Νικοδήμου Μοναχού συγγραφέντες παρά του εν Χριστώ αδελφού του Ευθυμίου ιερομονάχου (Viaţa, traiul şi ostenelile duhovniceşti pentru slava Bisericii noastre ale preacuviosului şi fericitului în adormire Nicodim monahul, scisă de către fratele său în Hristos, Eftimie Ieromonahul)*, publicată de Spiridon Lavriotis în "Γρηγόριος Παλαμάς", nr. 5, 1921, p. 213.

putea susţine material[27]. Este posibil ca Teodorit să fi ajuns şi el în Moldova tot în urma recomandării lui Nicodim Aghioritul. Oricum, influenţa sa în spaţiul românesc este evidentă şi merită analizată mai pe larg. Noi însă ne limităm numai la a semnala faptul.

Iată şi câteva dintre problemele atinse în această lucrare de către Sfântul Nicodim. Găsim, de pildă, informaţii foarte utile privind practica botezului, dar şi interpretări dogmatice şi simbolice ale ritului cu pricina. El ne redă aici interpretarea clasică a întreitei cufundări, folosindu-se de numeroase texte din Sfinţii Părinţi. Cu aceeaşi bogăţie de imagini explică şi exorcismele ce se fac la botez. În alt loc vorbeşte despre botezul latinilor pe care nu-l consideră valid.

Privitor la Taina Sf. Maslu, Sf. Nicodim admite că se poate face, la nevoie, şi cu un singur preot. De altfel, a devenit o practică generală în Biserica Greciei săvârşirea maslului cu un singur preot.

Continuă prin a ne da sumedenie de informaţii cu privire la modul în care trebuiesc administrate Tainele, cum trebuie săvârşită Liturghia, cum să se împărtăşească credincioşii, precum şi cei bolnavi, despre azimele întrebuinţate de catolici, despre îngroparea morţilor în biserică, fapt cu care el nu este de acord.

Referitor la slujba de târnosire a bisericilor, Sf. Nicodim fixează nişte reguli: ea nu trebuie săvârşită, ca la ruşi, de către arhimandriţi, ci numai de către episcopi, potrivit îndrumărilor Sf. Simeon al Tesalonicului[28]. O altă regulă precizată de Sf. Nicodim era aceea că în piciorul Sf. Mese din altarul bisericii trebuie puse numai moaşte de martiri, nu de sfinţi cuvioşi sau ierarhi. Asemenea trebuie procedat în cazul antimiselor. Ele trebuiau sfinţite când se sfinţea biserica şi tot atunci trebuiau cusute moaştele, tot de martiri, în pânza antimisului. Sf. Nicodim ne vorbeşte şi despre aghiazma mare şi cea mică, despre timpul în care se săvârşesc, cât şi despre semnificaţia fiecăreia. Este reluată apoi problema icoanelor şi a sfinţirii lor. Aflăm că obiceiul sfinţirii icoanelor nu este propriu Ortodoxiei, ci este preluat de la catolici. În cuprinsul Evhologhioanelor vechi nu există nici o rugăciune cu privire la sfinţirea icoanelor[29].

În fine, problemele atinse de Sf. Nicodim în Pidalion sunt extrem de diverse şi acoperă o plajă foarte largă, având conţinut doctrinar, liturgic, canonic şi pastoral.

---

[27] Vezi capitolul „Mănăstirea Esfigmenu" din teza noastră de doctorat: «Σχέσεις μεταξύ των ρουμανικών χωρών και του Αγίου Όρους (1650-1863)», Tesalonic, 1999, pp. 333-344.

[28] Vezi *Άπαντα Συμεών Θεσσαλονίκης (Răspunsurile Sf. Simeon al Tesalonicului)*, Tesalonic, fără an, pp. 130-143. Vezi, de asemenea, şi Molitfelnicul.

[29] Vezi şi KARAISARIDIS, *Sfântul Nicodim Aghioritul...,* pp. 87-93.

Mai există şi alte opere ale Sfântului Nicodim care au circulat la noi în manuscris, având textul original grecesc, manuscrise care, la ora aceasta, se pot găsi în diverse biblioteci din ţară.

La 1826 era tradusă în română de ieromonahul Dometian la mănăstirea Neamţ, şi mai apoi tipărită, evident din îndemnul mitropolitului Veniamin Costachi lucrarea „*Carte sfătuitoare pentru păzirea celor cinci simţuri*". Iniţial, a fost tradusă, sub titlul: „*Nicodim de la Athos. Pentru păzirea celor cinci simţuri*"[30]. Cartea a fost republicată şi la 1837, tot în vremea lui Veniamin Costachi, probabil datorită căutării ce o avusese după prima tipărire[31]. Ultima republicare a cărţii s-a făcut în 1991, la Oradea.

Tot atunci apărea la Neamţ „*Carte de suflet prea folositoare ce se numeşte nevăzut războiu*"[32]. În această traducere sunt cuprinse în ordine alfabetică şi icoasele (οἰκοι) către Domnul nostru Iisus Hristos, dar din păcate nu cunoaştem numele traducătorului[33]. Un fragment din această lucrare l-am găsit şi într-un miscelaneu din secolul XVIII (129 file), între filele 2-8^{v} [34]. În

[30] Titlul este: „*Εγχειρίδιον συμβουλευτικόν περί φυλακής των πέντε αισθήσεων, της τε φαντασίας του νοός και της καρδίας*", Viena, 1801. Titlul ei în traducerea românească suna astfel: «*Întru slava Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh, a unuia Dumnezeu, Cărticică sfătuitoare pentru păzirea celor cinci simţuri şi a nălucirii şi a minţii şi a inimii…alcătuită adecă mai înainte pe limba grecească şi iarăşi îndreptată mai pe urmă de către cel mai mic între monahi Nicodim din Sfântul Munte, iară acum întâia dată în tipariu prin cheltuiala cea osârdită a preasfinţitului Mitropolit chiriu, chiriu Ierotei Naxiul pentru carele s-au şi alcătuit spre folosul de obşte a tuturor pravoslavnicilor. 1801. Iar s-au tălmăcit la 1819*» (268 file) - vezi Ion Bianu, Nerva Hodoş, Dan Simionescu, *Bibliografia românească veche (BRV)*, III, 1912, pp. 512-513, nr. 1283, cf. Dimitrie Economidis, *Nicodim Aghioritul (1748-1809)*, „BOR", 1-2, 1941, p. 62. Cu alte cuvinte cartea era scrisă la 1801, tradusă la 1819 şi tipărită la 1826. A fost dăruită Academiei Române de marele om de cultură Titu Maiorescu şi se află actualmente înregistrată în catalogul de „Carte românească veche", cota III 446818 - vezi şi Ştrempel, *Catalogul maniuscriselor greceşti...*, vol. II, Bucureşti, 1983, p. 449, nr. 3074. Este interesant de descris conţinutul cărţii: la p. 5 se află un portret al lui Ierotei de Naxos, fost ierarh al Evripului şi apoi al Epirului (1826). La p. 14 se poate vedea şi chipul lui Nicodim. Ceea ce am găsit cu adevărat interesant este un capitol cu o schemă conţinând explicaţii la eclipsă (p. 459-467) şi un altul despre anatomia inimii, de asemenea cu un desen foarte complex, făcut, se pare, chiar de Nicodim (p. 497-506). Şi era numai anul 1801.

[31] *BRV*, III, p. 512-3, nr. 1283; Ştrempel, *Catalogul maniuscriselor greceşti...*, II, p. 287.

[32] "*Βιβλίον ψυχωφελέστατον καλούμενον Αόρατος πόλεμος*" (Cartea folositoare de suflet numită Războiul nevăzut), Veneţia, 1796.

[33] *BRV*, III, p. 485, nr. 1271.

[34] ŞTREMPEL, *Catalogul maniuscriselor greceşti...*, IV, Bucureşti, 1992, p. 98, nr. 4716.

timpurile mai noi ea s-a tipărit la noi în 1986, la Timişoara, într-o nouă traducere a marelui bizantinolog Alexandru Elian şi apoi din nou în 1991.

La 1827, s-a tipărit tot la Neamţ, sub titlul „*Apanthisma*" (Florilegiu), lucrarea „*Epitomă (prescurtare) la Psalmii proorocului şi împăratului David*"[35], cu binecuvântarea aceluiaşi mitropolit. Nu cunoaştem numele traducătorului, dar ştim că tipograful era un Gherontie Ieromonahul[36]. Recent, „*Apanthisma*" a fost republicată în 1999 de către mănăstirea Sf. Petru, cu binecuvântarea Prea Sfinţitului episcop al Alexandriei şi Teleormanului, Galaction[37].

Menţinându-ne în contextul relaţiilor directe cu Athosul, putem spune încă despre sfântul Nicodim că a mai scris o carte de pedagogie pentru educaţia tinerilor, având la bază un manual scris la 1800 de Grigorie din Moldova, devenit ulterior mitropolit în Ţara Românească sub numele de Grigorie Dascălul[38]. Lucrarea rezultată se numea „*Hristoitia*" (Χρηστοήθεια)[39]. Traducerea românească, făcută de monahii Ioan şi Antonie,

---

[35] „*Επιτομή εκ των προφητανακατοδαβιδικών ψαλμών, Απάνθισμα διαφόρων κατανυκτικών ευχών*". Textul de bază era al unui Evhologhion tipărit la Constantinopol în 1799 sub patriarhul Neofit.

[36] *BRV*, III, p. 526-527, nr. 1299.

[37] Editura Sofia, Bucureşti, 320 pag. S-a folosit textul manuscrisului 1201 din Biblioteca Academiei Române.

[38] KARAISARIDIS, *Sfântul Nicodim Aghioritul...*, p. 42.

[39] Veneţia, 1803. Lucrarea nu are nici o legătură cu „Hristoitia" lui Antonie Vizantios, care se dorea a fi un manual de etică şi bună purtare sau bună cuviinţă. Pe scurt, despre ce este vorba? La 1526 apăruse la Antverpen o lucrare a lui Erasmus intitulată „De civilitate morum puerilum" cu scopul enunţat mai sus. Lucrarea a fost tradusă şi în greaca vulgară de un anonim, pentru ca mai târziu să fie tradusă în greaca veche de acest Antonie Vizantios, profesor de literatură la şcoala din Constantinopol. La 1770, Chesarie Daponte retraduce textul lui Vizantios în greaca vorbită şi-l aşează în versuri: Από αυτόν τον Βυζάντιο τρίτος εγώ τώρα και τελευταίος πάλιν εις γλωσσαν τήν απλην ωσάν απλούς Ρωμαίος με του Θεού την δύναμιν εμεταγλώττισά το (După acesta a treia oară am tradus şi eu, din nou, în limba simplă…). După Daponte, monahul Daniil Kerameus a parafrazat Hristoitia în versuri iambice, iar la 1829 a tradus-o în greaca veche, cu text paralel românesc, arhimandritul Naum Râmniceanu (vezi mss. 1487, BAR). La 1881, Nichifor Calogheras, fost mitropolit de Patra, a făcut o nouă traducere în greaca modernă după textul lui Vizantios. O a doua prelucrare în româneşte a făcut-o Anton Pann (Sibiu, 1834), folosindu-se de textul lui Daponte şi adăugând multe alte lucruri de la el - vezi D. Russo, *Cărţi de bună cuviinţă în limba greacă şi română*, "Studii şi critice", Bucureşti, 1910, pp. 27-49; N. Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*, II, Buc., 1938, p. 243-5.

a fost tipărită la Bucureşti, în 1837[40]. Trebuie menţionat că însuşi mitropolitul Grigorie îşi făcuse stagiul cultural la Muntele Athos, împreună cu acel Gherontie, pomenit de noi mai înainte ca traducător al "Epitomei la Psalmi".

În 1904-1906 a mai apărut la Bucureşti în trei volume, lucrarea „*Tâlcuire la cele 14 epistole ale Sf. Apostol Pavel*", în mai vechea traducere a aceluiaşi neobosit cărturar Veniamin Costachi[41].

Oricum, contactul cu Muntele Athos a fost foarte benefic pentru Ţările Române, care au înţeles că au numai de câştigat pe linia tradiţiei bizantine. Tocmai de aceea domnii români au şi susţinut Muntele Athos, fără a revendica vreodată dreptul de posesie asupra vreunei mănăstiri de acolo. Şi aceasta se întâmpla pentru că ei vedeau faptul ca pe o datorie faţă de Ortodoxie, iar pe de altă parte considerau Athosul un bun comun unde era cea mai propice atmosferă în care Ortodoxia putea să supravieţuiască.

În ansamblu, contribuţia Sf. Nicodim Aghioritul la zestrea teologică a Ortodoxiei este imensă. Remarcăm faptul că din opera sa românii au tradus exact ceea ce era mai important sau ceea ce ei credeau că este inedit atunci în teologie. Au tradus, ca atare, „*Pidalionul*" pentru că au intuit noutatea sa. Înşişi românii se foloseau de norme canonice foarte vechi şi nici măcar cu caracter bisericesc, dacă ne gândim că până la Nicodim nu exista nimic mai mult decât „*Îndreptarea Legii*" sau „*Pravila cea mare*" de la mijlocul secolului XVII. Şi situaţia a durat până la apariţia Pidalionului în 1843, adică exact cu două secole mai târziu. Astfel lucrarea sa rămâne de referinţă pentru cercetătorii de drept canonic.

Nu este de ignorat contribuţia sfântului nici în domeniul imnografic, el însuşi fiind autor al slujbelor sau canoanelor pentru nu mai puţin de 37 de sfinţi. În plus, a completat slujbele a încă 39 de sfinţi. Nu toate acestea au fost traduse şi la noi, însă este probabil ca multe din textele de astăzi să aibe la bază pe acelea ale lui Nicodim Aghioritul. Sunt mai greu de identificat eventualii traducători pentru că aceştia nu-şi lăsau numele decât arareori.

Sfântul Nicodim a reuşit să aducă în viaţa Bisericii şi la îndemâna fiecărui credincios textele spiritualităţii patristice editând preţioasa lucrare „*Filocalia*", a cărei traducere o avem şi noi azi graţie Părintelui Stăniloae. Şi tot aici domeniul aghiografic este îmbogăţit prin apariţia „*Noului Martirologiu*" (Neon ecloghion) care se constituie în sursă de informare pentru viaţa multor neomartiri.

---

[40] ECONOMIDIS, Dimitrie Economidis, *Nicodim Aghioritul...*, p. 64; Karaisaridis, *Sfântul Nicodim Aghioritul...*, p. 130.

[41] KARAISARIDIS, *Sfântul Nicodim Aghioritul...*, p. 131.

Să nu uităm că Sf. Nicodim este unul dintre cei care scot la lumină probleme noi ale Bisericii într-o vreme în care se cerea aceasta. Dar niciodată nu inovează, ci respectă spiritul Scripturii şi al Tradiţiei. Poate tocmai de aceea el a simţit nevoia să-l reactualizeze pe Sf. Grigorie Palama[42] şi nu numai. El se ocupase şi de diortosirea operelor Sf. Simeon Noul Teolog, la îndemnul mitropolitului Macarie al Corintului.

În domeniul liturgic este interesant de urmărit problema Sfintei Împărtăşanii pentru care mulţi contemporani ai săi propuneau o deasă folosire. El însuşi nu a fost străin de o astfel de practică ce s-a impus, mai nou, şi în Biserica greacă. Nu este acesta singurul aspect asupra căruia s-a oprit, ci a simţit nevoia să explice o serie de multe alte chestiuni cu conţinut liturgic. Dacă se vorbeşte uneori de o reformă în sânul Bisericii, promovată de Sf. Nicodim şi de cei pe care i-a influenţat, trebuie înţeles că nu este vorba despre adăugarea a ceva nou, ci de repunerea pe tapet a unor probleme care păreau a fi fost uitate. Argumentările sunt la nivelul Părinţilor postpatristici. Întreaga sa operă abundă de citate patristice şi de nume cu imensă autoritate în domeniul teologiei de cea mai bună calitate.

Într-un cuvânt, contribuţia sa este imensă nu numai pentru Biserica greacă, ci şi pentru Biserica română, ca şi pentru toate celelalte Biserici surori. Dovada o constituie traducerile ce s-au făcut, cât şi preocuparea pentru persoana, viaţa şi opera sfântului. Opera sa constituie şi o dovadă a faptului că tradiţia patristică nu se opreşte nici la Sf. Ioan Damaschin, nici la Sf. Grigorie Palama, ci continuă până la sfinţii contemporani. Dar Sf. Nicodim prezintă un şi mai mare interes pentru Bisericile noastre, prin opera sa, pe de-o parte, şi datorită legăturilor spirituale speciale pe care le-a avut cu ţările noastre, pe de alta. Aşa se explică marea circulaţie pe care au avut-o operele sale la noi, multe din ele ajungând la ediţii multiple. Influenţa lui a fost îndeajuns de mare la noi ca să poată genera o astfel de cantitate de traduceri.

---

[42] *Εισαγωγή εις τα συγγράμματα του Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά. Πρόλογος εις τα συγγράμματα του εν αγίοις πατρός ημών Γρηγορίου του Παλαμά (Introducere la scrierile Sf. Grigorie Palama. Prolog la scrierile celui întru sfinţi părinţi ai noştri Grigorie Palama)*, în „Εκκλησιαστική Αλήθεια", 1883, Constantinopol, pp. 93-101, cf. Karaisaridis, *Sf. Nicodim Aghioritul...*, pp. 45-46. Este ştiut că Sf. Nicodim a adunat un vast material cu privire la opera palamită, la îndemnul lui Atanasie din Paros, dar din păcate ceea ce el a scris despre Sf. Grigorie Palama s-a pierdut, nemaiapucând să se tipărească.

SLUJIREA SACERDOTALĂ ÎN CONTEXTUL LUMII DE AZI

(The Priestly Ministry in the Context of the Modern World)

Pr. prof. univ. dr. Filippo Marcello Capone
Universitatea Pontificală Lateran din Roma, Italia
Institutul Teologic Abruzzese - Molisano „Pianum”

Abstract: The article explores the challenges faced by the Christian priesthood in modern society. It examines the shift in anthropocentrism towards individualism, leading to the erosion of community and truth in favor of subjective experiences. It discusses the impact of modernity on religious faith, emphasizing the need for a renewed self-awareness and openness to others. The author calls for a prophetic and engaged Christian presence that embraces complexity and promotes authentic encounters with others, advocating for a faith that is alive and dynamic in addressing contemporary realities.

Keywords: priesthood, modernity, individualism, faith, community.

Introducere

Epoca noastră complexă cunoaște de ceva vreme un nou tip de antropocentrism, care nu se mai bazează pe o idee „abstractă” și universală de om, ci pe o exasperare a „eului individual”, un nou centru de valori deliberative, producția de „sens” și de istorie autoreferențială cu un singur punct de contact cu aproapele care aplanează conflictele, sau garanția reciprocă a nejudecării în ceea ce privește alegerile și ideile de viață, considerându-le cumva politicos pe toate la același nivel. Toate acestea în detrimentul atenției față de „persoană” (înțeleasă mai mult ca individ), față de „comuniunea persoanelor” (pierderea sentimentului de comunitate care generează viață) și a iubirii pentru „adevărul” și bunătatea realului care trebuie urmărit, găsit, ales pentru a fi adevărate ființe umane și, noi, adevărate „uși” creștine de acces la credință și la darul întâlnirii cu Domnul Iisus pentru toți, Cel care schimbă orice parametru lumesc.

Astfel, se observă deplasarea din ce în ce mai radicală și mai concretizată a axei existențiale de la „obiectiv” la „subiectiv”. În cele din urmă, însă, criza fundamentelor ne face să ne întrebăm ce este „obiectiv” și ce este „subiectiv”. Aceste întrebări pot fi puse și în ființa noastră de credincioși, pentru a ne înrădăcina tot mai mult și tot mai bine în esențial și

a „tăia” ceea ce este accesoriu: ce este „obiectiv” în ceea ce credem și în ceea ce crede Biserica noastră? Ce este „subiectiv” în credința noastră? Cât de mult din lume este prezentă în întâlnirea noastră cu Duhul și cât de mult din Duhul intră și schimbă ființa noastră „istorică” în lume? Personal și ca Biserică, cum ne raportăm la tot ceea ce se întâmplă în statele naționale, în lumea culturii, cu coexistența tot mai probabilă a diferitelor instanțe antropologice și religioase? Suntem capabili să întâmpinăm și să contribuim la vremurile noastre, oferind creștinismul nostru în mod fratern, dar decisiv? În ce sens suntem fermentul care fermentează frământătura pentru mântuire și în ce fel suntem lumina gata să lumineze, dar și conștienți că poate fi deliberat stinsă și „neutralizată” de lume? Cum ne raportăm la faptul că acum, mai mult ca oricând, suntem ceea ce este nebunesc, slab și de nebăgat în seamă pentru raționamentele subtile ale lumii?[1]

A fi creștin fără Hristos

Noutatea lui Hristos a modelat secolele, le-a dat formă, culoare, dar acum apare „golită” de conținutul său real (Hristos însuși) și de relația sa fundamentală cu Biserica Sa.

„Valorile” credinței creștine, pe care lumea a ajuns să le cunoască prin raportarea la Evanghelia lui Hristos comunicată de apostoli și de Biserică, sunt acum deținute fără Evanghelie, fără apostoli și fără Biserică. Ele sunt făcute să izvorască dintr-o conștiință umană înțeleasă în mod absolut ca fiind „autonomă”, atotputernică și sursă de sine. Omul ajunge să se conceapă pe sine ca producător de sens înțeles maieutic, adică capabil să se transceadă pe sine din sine și să fondeze realitatea în sine, justificând-o astfel prin dorința sa de imanență totală, pentru a se putea sătura de tot ceea ce „carnea” lumii oferă pentru viața sa unică. Exact, o singură viață nu mai este concepută ca un „proiect” constructiv și angajat altruist, ci ca o „înșfăcare” a fiecărei ocazii pentru propria „împlinire”, împrăștiindu-se în toate direcțiile cu dorința de a „poseda” totul pentru a nu rata nimic în viață și, în cele din urmă, străduindu-se să discearnă în propriile zile dimensiunile unei unificări de sens și ale unei construcții a istoriei care să aibă o dimensiune teleologică și nu „întâmplătoare”. Pentru a folosi o imagine foarte pregnantă a „diseminării” acum semnificative a istoriilor personale în cadrul unei mari Istorii care acum pare aproape fortuită, această imagine este cea a rizomului, o plantă fără rădăcini, dar cu ramificații infinite, adică „un sistem accentuat, neierarhic și

[1] Cf. 1 Cor. 1, 20-29.

lipsit de sens”.[2] Iată cum se prezintă acest timp convulsiv și haotic: fiecare situație poate deveni centrul ei însăși și, într-o manieră autogestionară, să revendice o legitimitate, un loc și o relevanță publică și socială datorate în principal propriei sale capacități seducătoare de a ajunge la conștiințe.

Noi, creștinii, știm că plinătatea umanului este tocmai bucuria de a fi cunoscut și primit întruparea Fiului lui Dumnezeu, care a făcut din fiecare loc al materiei, al spiritului și al naturii umane slabe dar mărețe, locuința Sa și izvorul vieții noi, al Vieții Sale, al darului Său de unificare, de integrare și de proiectare creatoare și specială.

1. Modernitatea. Slujirea credinței. Noua conștiință de sine față de celălalt

1.1. Slujirea credinței

A vorbi despre modernitate vrând să o obiectivăm ca fiind „alta” față de noi are riscul unei simplificări imediate a ceea ce se află nu numai în fața noastră, ci și a realității în care suntem cu totul imersați, declanșând în mod natural percepția unui contrast între „noi” creștinii și „ei-lume”. În mod cert, modernitatea nu pare să aibă ca scop principal să „slujească” dăruindu-se pe sine, ci să slujească „luând” sau servind ca „compromis de forțe” și „căutare a unui echilibru de putere” care să reziste cât mai mult timp cu beneficiile aferente. Credința ajunge astfel să fie relegată în „privat” sau în sanctuarul ritualurilor sau, în cel mai bun caz, contestată ca influență a unui „credincios puternic”, care poate dori să fie hegemon cultural pentru o preeminență, în cele din urmă, mai mult intramundană decât eshatologică.

Prima poziție pe care trebuie să ne-o asumăm din partea noastră, față de modernitate, este aceea de a nu o demoniza excesiv, de a nu o favoriza atacând-o necritic în aspectele sale cele mai dăunătoare, făcându-o astfel „simpatică” și de salutat de către cei care, în opoziția facilă, îmbrățișează tabăra adversă în căutarea originalității, a vizibilității și a supremației. Trebuie să ai curajul de a renunța tot mai mult la confortabilul „dualism maniheist”, sau la acela de a mânui ca pe o armă propria poziție și de a te crede de partea corectă și exactă a istoriei[3], și de a considera astfel pe „ceilalți” ca pe o contrapunere care trebuie redusă la sine sau complet respinsă. De fapt, oricine vrea să reducă realitatea la el însuși o poate face din două motive: în primul rând, ca reacție la teama de a fi schimbat, făcut

[2] Cf. Gilles DELEUZE – Félix GUATTARI, *Rizoma* (Parma-Lucca [2]1978), p. 56.
[3] Ceea ce este, de fapt, pentru că Hristos este Domnul.

inofensiv, detronat și cucerit de celălalt[4]; în al doilea rând, dintr-o simplă idee de prozelitism hegemonic și de configurare a realității, chiar dacă este purtată cu „scopul bun" al mărturisirii. A evangheliza înseamnă a fi ca Iisus în istorie, de a fi pe ultimul loc și de a se sacrifica pentru frații săi (oricare ar fi ei), de a inversa transcendentul, de a proclama o „revelație" care este într-adevăr divină, dar și rezonabilă, umană, răspunzând la adevăratele dorințe ale inimii, la adevăratul sentiment de fraternitate universală. „Noi avem mintea lui Hristos" (2 Cor. 2, 16) afirmă Paul, adică avem darul de a fi în Domnul și de a putea judeca lucrurile prin Spiritul său, dar judecata nu este doar de condamnare, o delimitare, o fixare a unor perimetre precise în care există sau nu Domnul, o identificare a „vrăjmașului" pe baza sentimentului nostru de „dreptate" (chiar și cu bună credință), o punere în discuție a meritului în detrimentul harului, care, în schimb, are granițe incluzive, ductile, creatoare, și care rămâne întotdeauna contextul în care „ne mișcăm și existăm" (cf. Faptele Apostolilor 17, 27-28).

Atitudinea potrivită este atunci aceea de a îmbrățișa complexitatea lumii care, deși uneori este cu siguranță anticreștină, în eterogenitatea ei ne ajută să pătrundem în multiplele fațete și raționalități contradictorii ale spiritului uman, dar uneori foarte pertinente pentru că „inconștient" mișcate de Duhul "care suflă întotdeauna unde vrea" (cf. In. 3, 8).

1.2. O conștiință de sine reînnoită și deschisă către celălalt

Astăzi, sarcina noastră primordială este de a trăi relația cu Hristos în ambivalența și multiplicitatea realului, care subminează toate certitudinile și „ecuațiile" noastre și care, ca răspuns, ne predispune în grabă la o nouă căutare a unui „sistem" în care să ne mișcăm, sperând că și alții vor intra în el (voluntar sau prin inducție) pentru a avea o „pace" culturală, familială, eclezială, mondială, deși este legitimă dorința de evanghelizare sfântă pentru binele lumii.

Tocmai „a fi" în această ambivalență ca ferment, cu bucuria Întrupării lui Hristos, este misiunea slujirii noastre preoțești și creștine specifice și a „ființei" în general: să oferim slujirea noastră, credința divină pe care am primit-o, cu o noutate relațională, analogă celei a Domnului cu fiecare dintre noi, sau mai bine zis „the idea that otherness and separation, rather than undermining connection and relation, can in fact function to ground

[4] Este perspectiva celor care, simțindu-se mai slabi sau pentru a se impune imediat, atacă mai întâi și preventiv, ca un sistem de apărare-atac.

relationality. […] Such a stance stands in contrast to an assumption that proper relation to the divine and to truth can be achieved only on the basis of sameness, only by overcoming otherness"[5].

Această intuiție poate să submineze modul nostru de a cunoaște, de a iubi și de a alege și să ne plaseze în perspectiva întâlnirii reale cu celălalt, rămânând profund noi înșine, intens orientați spre celălalt ca „sine" legitim și, astfel, să înțelegem și să actualizăm adevărurile dintotdeauna într-un mod mereu nou, să privim lumea altfel, fără a fi înmărmuriți de „cunoașterea puternică" a acesteia și să fim oameni curajoși ai „alianței" și nu ai „cuceririlor" sau „apărărilor" agresive.[6] De fapt, așa cum omul și Dumnezeu se pot întâlni cu adevărat, fără ca niciunul dintre noi să trebuiască neapărat să-l reducă pe celălalt la sine[7], tot așa putem trăi întâlnirea persoanelor, a comunităților, a Bisericilor, a națiunilor, apropiindu-ne unii de alții cu tărie blândă, cu iubire, cu respect și cu critică constructivă[88], oferindu-ne serviciul preoțesc cu transparență.

Să aspirăm la o „contractare" pentru a face loc celuilalt (oricine ar fi el sau ea), astfel încât omenirea, culturile, popoarele, să fie o „altă față" substanțială în imanență, căreia să-i putem oferi „ușa" transcendenței întrupate a lui Hristos, prin viața noastră reală trăită în credința Fiului lui Dumnezeu: în El, care s-a dat pe sine pentru noi și pentru toți (cf. Gal. 2, 20), putem și trebuie să fim primitori pentru oricine decide apoi să se alăture Domnului și Bisericii sale.

Un alt mod de a descrie această dispoziție generoasă este cel al categoriei de de-coincidență, așa cum este ea numită și explicată într-un interviu cu filosoful francez François Jullien,[9]care invită Europa și cultura occidentală să iasă din retragerea mortală în sine și să se angajeze într-un nou început, o nouă istorie. Recunoscând că gândirea europeană s-a format din opoziția dintre credință și ateism încă de pe vremea grecilor și că propria sa educație a fost tocmai o educație elenistă, Jullien afirmă că tocmai distanțându-se de gândirea europeană, privind-o ca din afară (de-coincidență față de ea), a putut să o înțeleagă mai bine. Altfel spus, prin de-coincidența față de noi înșine (nu

[5] Daniel H. WEISS, „Tsimtsum between the Bible and Philosophy: Levinas, Luria, and Genesis ", *Tsimtsum and Modernity. Lurianic Heritage in Modern Philosophy and Theology* (ed. Agata BIELIK-ROBSON – Daniel H. WEISS) (Perspectives on Jewish Texts and Contexts 16; Berlin, Boston 2021), p. 61.

[6] Citește Giuliano ZANCHI, *Il problema non è dire ma comprendere in modo nuovo*, «Avvenire», 28 aprile 2024.

[7] Cf. Emmanuel LEVINAS, *Totality and Infinity* (Pittsburgh 1969), p. 102.

[8] Chiar dacă nu este dispus să facă compromisuri cu toate situațiile umane contemporane.

[9] A se vedea Simone PALIAGA, *Il filosofo Jullien: «Solo il cristianesimo può accendere un'alba in Europa»*, «Avvenire», 18 aprile 2024.

doar rămânând în interiorul propriilor noastre preînțelegeri și certitudini) putem ajunge la o mai bună înțelegere a celuilalt și a propriei noastre gândiri și, prin urmare, a propriei noastre credințe. A nu face acest lucru înseamnă a repeta aceeași viață, aceeași dinamică, fără mai multă profunzime, varietate, frumusețe: a fi credincios este, de fapt, o călătorie de creștere și nu o stabilitate obținută o dată pentru totdeauna.[10] Pentru a întâlni lumea, celălalt, și pentru ca lumea, celălalt, să ne întâlnească pe noi așa cum suntem (preoți bărbați creștini), este necesar să ne dislocăm din propriul centru și să ne plasăm în lateral, pentru a face loc ființei celuilalt.

Este doar un mod psihologic? Este o posibilitate reală dată de Duhul Sfânt? Pe de altă parte, de-coincidența este ceea ce face Iisus, care, cunoscându-ne, se oferă fiecăruia dintre noi în modul în care ne face să ne simțim cel mai bine primiți, înțeleși și îmbrăcați în încredere, ceea ce ne îndeamnă să ne schimbăm în mod liber, conform voinței sale. Această smerenie și bunăvoință a inimii (care nu este o predare fără culoare) este curajul de a urmări și de a ne asuma prin har mai ales în cadrul comuniunii și fraternității noastre creștine: renunțarea la competiția lumească dintre noi, încurajarea inteligențelor credincioase înțelepte care se află printre noi pentru binele Bisericii și al lumii ajutându-le să se exprime fără a se teme de vivacitatea lor conflictuală de gândire și astfel, împreună, să fim mai mult din Hristos decât din lume oferind o mărturie credibilă pentru timpul nostru fiind recunoscuți în primul rând prin modul în care ne iubim unii pe alții și prin modul în care iubim întreaga umanitate slujind-o. Lumea este iubită și a fost deja mântuită (cf. Ioan 3, 16-17), iar nouă, preoților creștini, ne revine sarcina de a ne uni la acțiunea lui Hristos și de a o promova, conștienți că El trăiește în noi și acționează în și prin noi.

Este necesar, așadar, să luăm act de faptul că spiritele oamenilor se mișcă în istorie și noi suntem chemați să discernem ceea ce mișcă Domnul în ele, având încredere că, uneori, chiar și în istorii complexe, în comploturi și erori nedrepte, Domnul realizează întotdeauna planul său de mântuire nu distrugând, ci incluzând și știind să cuprindă și să integreze întregul. De fapt, slujirea preoțească este o slujire a omului, a fragilității sale, a duplicității sale, a imensei sale capacități de a crea chiar și sisteme eronate, de a avea acea forță și chiar arbitrarul de a putea alege ceea ce consideră mai potrivit chiar și pentru dorințele sale greșite.

[10] În articol, filozoful aduce în sprijinul tezelor sale: exemplul limbii grecești a evangheliei în comparație cu aramaica din vremea lui Iisus (limba universalului și a conceptului); necoincidența celor patru evanghelii (patru anunțuri care dezvăluie un singur chip al lui Hristos).

Atunci când, chiar și cu bune intenții, s-a căutat „guvernarea" preoțească a conștiințelor oamenilor, în experiența catolică europeană a ajuns marea provocare raționalistă a Reformei protestante și tot ceea ce a presupus idealismul german și Secolul Luminilor, dar mai ales noua și nesfârșita problemă a relației Stat-Biserică, care reapare în fiecare epocă. „Conștiința" individului a început astfel să se arate în ireductibilitatea sa, iar noile forme de guvernare socială (democrații, liberalism, libera inițiativă, managementul consensual, „manipulare" pozitivă și negativă laolaltă) au dezechilibrat axa valorilor obiective și nenegociabile[11] prin adăugarea celor subiective, mai ușor de mediatizat și de impus datorită adeziunii unei voințe colective care ar garanta, ca prin magie, adevărata obiectivitate.[12] Dar „majoritate" nu înseamnă neapărat „adevăr", însă posibilitatea de a educa și informa conștiințele cu siguranță că da.

Tocmai întruparea este cea care pune această problemă fundamentală: Domnul se întrupează, se unește cu omul și îl divinizează, dar este adevărat că Domnul acceptă să fie umanizat și să fie inserat în dinamica chiar distorsionată a istoriei. Domnul este „Dumnezeu cu noi" și este mult mai mult cu noi în toate (chiar și în greșelile noastre) decât suntem noi cu El, făcându-L uneori să spună ceea ce vrem noi să spună, exploatând chiar pentru propria noastră „supremație" față chiar de a Lui, dar „ucenicul nu este mai mare decât maestrul, nici sluga mai mare decât stăpânul său" (Mt 10, 24): dacă L-au răstignit pe El, ne vor răstigni și pe noi.

Noi suntem cei a căror bucurie este mai mare decât soluțiile lumii, pentru că este bucuria Celui Înviat, a Învierii. Nimeni nu va putea să ne ia bucuria Lui, de aceea trebuie să acceptăm faptul că lumea este realitatea care trebuie slujită și nu înrobită: bucuria Învierii se răspândește cu propria ei putere. Depinde doar de noi să o îngăduim.

2. A fi profetic: critica „ortodoxă" a prezentului în schimbare, credința vie pentru a îmbrățișa viitorul

O orientare dezirabilă a fost deja schițată pe scurt: dorința și capacitatea de a se „contracta" pentru a face loc „celuilalt" la toate nivelurile, de a se de-

[11] Dedusă din credința creștină în ceea ce privește Europa și America în special, o nouă demonstrație a „raționalității" credinței. Pentru relația dintre credință și rațiune și interacțiunea dintre teologie și filosofie, citește GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Fides et Ratio* (14 settembre 1998) (Città del Vaticano 1998).

[12] Despre viziunea egocentrică a destinului uman în epoca contemporană, citește Giuliano AMATO - Giancarlo BOSETTI - Vincenzo PAGLIA, *Fede e ragione alleate contro le crisi delle contemporaneità*, «Avvenire», 2 aprile 2024.

contracta pentru a înțelege mai bine și, în această întâlnire liberă și legitimatoare, de a oferi darul vieții noastre umane, creștine și preoțești.

Această „inteligență" a Duhului ni se arată deja în Hristos: Dumnezeu l-a „contractat", l-a primit pe uman pentru a deveni om, rămânând Dumnezeu, iar omul Iisus l-a „contractat", l-a primit pe divin pentru a deveni Dumnezeu, rămânând om. Ființa noastră umană-creștină-preoțească nu poate decât să urmeze calea Domnului pentru a fi „ființă adevărată", slujire adevărată, mărturie adevărată, ofertă adevărată de plinătate a vieții.

Nu cumva această „contractare" (al treilea mod de a fi) nu ne trimite inevitabil la cei doi poli ai răscrucii existențiale trăite de mulți: să te „adaptezi" la lume sau să „adaptezi" lumea la tine însuți?

Primul pol este cel al atracției centrifuge: lumea, sistemul, devine referința structurală căreia să-i corespundem. Viața personală, comunitară, se întâlnește cu propunerea unei doxe originate de gândirea și trăirea operațională a oamenilor, care crește încet prin adeziune personală, devenind treptat „spiritul" unei epoci, „presiunea" pentru o teorie și o praxis din ce în ce mai omologante și mai riguroase, până la a induce datoria de a se autojustifica de ce se este diferit sau „altul" față de ei.

Al doilea pol este atracția centripetă: propria persoană, propriul „grup", propria credință și propria cultură (văzută ca un depozit „cosificat") sunt centrul spre care trebuie să fim atrași pentru ca sistemul nostru să fie inversat, chiar dacă este dorit cu cele mai bune intenții.

Progresul, creșterea, locuirea corectă a realității, necesită curajul unei confruntări-dialog riscante, dar fructuoase, care construiește lumea în devenire, deschide noi integrări, conferă soluțiile credinței care acoperă realitatea cu ea însăși iubind-o cu adevărat și, în același timp, „conservarea" ulterioară ajută la custodia iubitoare a adevărurilor-bine obținute și mereu relevante pentru prezent. Orientarea de primire schițată își găsește o modalitate de exprimare în slujirea lumii și a dinamicilor sale prin asumarea responsabilității de a le citi conform carismei credincioase care ne face „profeți".

2.1. Profeții: slujitori deschiși la realitate

Părinții Bisericii au reușit să-și înțeleagă credința asumându-și limbajul și sistemele filozofice ale vremii de dinaintea lor și ale contemporanilor[13] lor și au putut să-și riște gândirea și praxisul pentru timpul lor, contribuind la istoria Bisericii, dar și la cea a lumii.

[13] Ei au fost „maître à penser" al epocii lor credincioase și, în același timp, avangarda culturală a timpului.

Astfel, prin analogie, profeții biblici, „scriitori, jurnaliști, editorialiști și lideri de opinie ai vremii... comentatori ai Torei... formatori ai conștiinței colective a lui Israel”[14], au fost capabili să se ocupe de trecutul poporului lor pentru a înțelege prezentul (Iosua; 2 Regi) și să studieze prezentul pentru a sesiza primii muguri de viitor (Isaia; Maleahi). Ei venerau prezentul fără a fi înmărmuriți de el și se ocupau de aspectele sale religioase, politice și sociale.

Profeții se implicau în viața publică a națiunii, a societății, cu particularitățile personale de rang, dar cu toții intens cu statutul de „oracol al Domnului” urgent de îndeplinit în prezent. Ei au fost astfel „formatori de opinie” și „interpreți” ai Legii (credinței) în așa măsură încât au luat poziții sincere, atât din iubire reală și dezinteresată pentru binele celorlalți, cât și din iubire închinată Dumnezeului Unic: au gândit, au vorbit, au slujit, ceea ce trebuia făcut și ales fără calcule de oportunitate și recunoaștere socială corporatistă și de *establishment*.[15]

A ști cum să scapi de dualismul simplificat al celor doi poli menționați mai sus, schimbând viteza și direcția, este, așadar, adevărata provocare înțeleaptă de acceptat. Noi suntem preoții/episcopii/teologii/bibliști/teologi vii ai zilelor noastre și suntem chemați să facem efortul de a actualiza ființa noastră de Iisus, unind-o cu multele „ființe” care se luptă să construiască timpul în care locuim, umanitatea pe care vrem să o trăim și să o lăsăm moștenire, împlinirea și plenitudinea pe care, în ciuda eșecurilor și păcatelor noastre, Domnul o va duce totuși la bun sfârșit.

Dorința de a putea participa la acțiunea Domnului, bucurându-ne de asumarea Inimii Sale, a Vieții Sale, dăruindu-ne fără rezerve pentru viața lumii, să fie motorul nostru operațional și decizional. Prin urmare, nu ne resemnăm la un rol răbdător și conformist, ci să fim credincioși adevărați, nerăbdători să-L vedem pe Domnul în lumea de azi și să ne uimim de vizibilitatea Lui în viața noastră de creștini oferită tuturor cu sinceritate, amabilitate și fără supunere temătoare, asumându-ne o preferință clară pentru cei mai slabi, invitându-i pe cei „puternici” să nu-și exploateze incapacitățile. Asumați-vă apoi propensiunea pentru buna prevedere a harului divin și fidelitatea față de Duhul și tradiția primită în dar.

Două caracteristici divino-umane ale profeților biblici ne pot ajuta să înțelegem și să ne reînnoim conștiința de sine a fi în Hristos, „a fi Hristos”, umanitatea Sa în parcele contemporane.

---

[14] Citește Jean-Louis SKA, *L’Antico Testamento: spiegato a chi ne sa poco o niente* (Guida alla Bibbia; Cinisello Balsamo MI 2011), pp. 86-87.

[15] Citește SKA, *L’Antico Testamento*, pp. 89-90.

2.2. Misiunea profetului, misiunea noastră

Prima sarcină care trebuie împrumutată stilului profetic este aceea de *a fi santinele*[16], adică de a trăi pentru mântuirea tuturor, de a fi primii care percep pericolul, primii care se interpun între popor și valul care avansează și amenință, pregătiți pentru darul și jertfa iubirii lui Hristos.

Al doilea este de a fi „*văzători*" în sens pozitiv, adică capabili de a percepe posibilitatea noului, de a recunoaște semnele invizibile și concrete ale Duhului[17] și posibilitățile de evanghelizare și transfigurare aduse de acesta. Să aibă curajul nu doar de a apăra, ci și de a schimba cursul lucrurilor, îmbrățișându-le în Hristos: aceasta este atitudinea lui Iisus, care merge în timpul său intrând în toate realitățile ca om și Fiu al lui Dumnezeu, cu o inimă blândă și umilă, dar în același timp puternică și nu constrânsă de diferitele instanțe extemporane de calcul și oportunism. De fapt, o mare calitate umană-spirituală este aceea de a nu ceda fără rezerve la judecata majorității, pentru că adevărul nu este o chestiune de număr. În cazul carității, nu vă temeți să „nemulțumiți" „sistemul" (oricare ar fi acesta), nu urmăriți interese specifice și aveți curajul propriilor opinii, fiind dispuși să plătiți consecințele pentru binele comun.[18] În sfârșit, dorința de a nu fi 'falși profeți', interesați de propria popularitate și de faima generală, ci de a fi preocupați doar de binele comunității, al Bisericii, al lumii însăși.

3. Pavel în Atena

Considerarea critică și analitică a vârstei noastre ne poate face să o considerăm ca fiind altceva decât noi, dar, în schimb, ea este mediul în care ne-am născut, trăim și căruia îi dăm resursele și harul nostru uman-spiritual.

Așa cum Pavel s-a întâlnit cu cultura greacă a vremii și, ulterior, așa cum Iuda și Petru au experimentat noaptea în care Domnul lor a fost manipulat de ordinea stabilită (oferindu-se neputincios acesteia), toate acestea conferă misiunii noastre icoana spirituală a unei conștiințe de sine deschise, respectuoase, puternice și, în același timp, blânde și umile, deoarece este recunoscută ca fiind puternic falnică și, prin urmare, în întregime încrezătoare și încredințată harului Domnului, mai degrabă decât autosuficienței noastre. Prin urmare, aceste două conștiințe de sine sunt de dorit și indispensabile pentru noi în slujirea noastră.

---

[16] Is. 21, 6-9.

[17] Care suflă unde vrea, cf. Ioan 3, 8.

[18] 1 Re. 22, 13-28; Am. 3, 3-8.

3.1. Pavel în Areopagus (Faptele Apostolilor 17, 22-31)

În Fapte 17 se poate observa o atitudine tipică pentru mulți apologeți din secolul al II-lea și pentru mulți Părinți ai Bisericii, și anume încercarea de a arăta relația strânsă dintre rațiune și revelația biblică. Pornind de la acest text, Luca începe să opereze o transformare a conceptului filosofic de Dumnezeu cu „identificarea" sa cu Dumnezeul credinței[19] cu argumente creaționiste și sapiențiale mai degrabă decât cu argumente istorico-salvatorii, aspect care se potrivește mai degrabă cu o vestire care are în comun cu întrebările din toate timpurile: de unde vine lumea? Ce viață să ducem? Ce înțelepciune să adoptăm? Cum să trăim?

Luca știe să facă să comunice Dumnezeul lui Israel și „zeii" popoarelor, omul aparținând poporului evreu cu omul în general din toate timpurile, anunțând în Paul comunicarea vieții „printr-un om" pe care Dumnezeu însuși „l-a desemnat, acreditându-l înaintea tuturor prin învierea lui din morți" (Faptele Apostolilor 17, 31).[20] Aceasta este și una dintre provocările importante cu care ne confruntăm în aceste vremuri moderne, care alunecă încet-încet spre atitudini fideiste, arogante, dominatoare, fățarnice și neloiale: să știm să dăm socoteală de credința noastră și astfel să avem încrederea de a oferi mărturia noastră creștină, știind să unim iubirea față de Domnul și rațiunea.

3.2. Actualitatea discursului de la Atena

Discursul atenian al lui Pavel desfășoară cu siguranță o perspectivă dialogică[21], una care începe cu o personalitate credincioasă puternică, care știe să se angajeze într-o confruntare cu pluralitatea, una care este probabil mai complice decât căutarea jucăușă a cunoașterii și cu siguranță mai neutră în ceea ce privește căutarea și atingerea adevărului ca necesitate existențială și filosofică.

Discursul paulin este monoteist și anti-idolatru[22], cu acel curaj respectuos de a sta în fața celuilalt cu toată forța și plinătatea unei adevărate personalități uman-creștine. Apostolul notează despre atenieni faptul că sunt δεισιδαιμονεστέρους: sunt „temători de Dumnezeu" sau s-ar putea traduce și

[19] Citește Joseph RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*. Lezioni su Simbolo apostolico (Books; Brescia [26]2023), pp. 135-138.

[20] Citește Vincenzo GATTI, *Il discorso di Paolo ad Atene.* Studio su Act. 17, 22-31 (StBib 60; Brescia 1982), p. 239.

[21] Citește GATTI, *Il discorso*, p. 240.

[22] *Ibidem*, p. 243.

prin „temători de Dumnezeu" sau „temători de demoni". Cele două accente schimbă percepția entităților implicate: primul ar putea aparține sferei interioare a spiritului uman, iar al doilea mai mult sferei „ființelor" personale. În toate cazurile, ceea ce iese în evidență este pluralismul sau pluralitatea căreia sau cărora li se adresează atenienii, iar Paul o abordează cu forța mandatului apostolic primit de la Domnul, oferit cu un proces rațional care vehiculează cunoașterea „nouă", locul de aterizare al oricărei căutări adevărate: de a întâlni nu doar sensul lucrurilor cu ordinea lor, ci Sensul definitiv al istoriei și al cercetării umane întruchipat în persoana lui Iisus[23], înviat din morți și de aceea o unificare bună, rațională, plină de acceptare și respect, plinătate și pace a întregii pluralități.

Rezumând schematic cursul discursului, Paul subliniază în special:

1. nemijlocirea lui Dumnezeu (v. 24-25a), fiind la începutul întregii realități vitale (v. 25b);

2. unitatea familiei umane, care, în ciuda diversității sale, trăiește în aceeași istorie (v. 26a);

3. căutarea sinceră a divinului cu respect și răbdare, o căutare lipsită de dogmatism și prezumție și în cadrul dispoziției divine (v. 26b-28a);

4. caracterul sacru al naturii omului (chemat să trăiască în armonie cu ordinea voită de Dumnezeu) (v. 28c-29a);

5. renunțarea la supunerea totală față de o inteligență ideologică și față de capacitățile sale (v. 30- 31) și deschiderea față de revelație ca o nouă inteligență și cunoaștere a realității.[24]

Pavel face toate acestea prin proclamația sa, intrând în conștiința atenienilor pornind de la ceea ce ei nu știu încă și de la ceea ce le lipsește.[25] Disponibilitatea atenienilor de a se interoga asupra a ceea ce nu cunosc încă este ușa umană întredeschisă prin care Pavel aduce lumina învierii, singura lumină adevărată pe care nimeni nu o cunoaște, cu excepția noastră, a creștinilor născuți din ea.

Inteligența lumii, cu demonii ei fascinanți în a putea găsi „alternative" plurale care par mai inteligente decât „proasta" credință creștină, tocmai asta nu are, și este ceea ce lipsește mereu și ceea ce îi face pe oameni să se agațe de ideologiile momentului, de falsa siguranță intraterană pe care o sugerează demonii: lumea nu are încredere în învierea persoanelor noastre, în

[23] Citește RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, p. 72.

[24] Citește GATTI, *Il discorso*, p. 241.

[25] At 17, 23: Ἀγνώστῳ θεῷ. ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν (Pentru un zeu necunoscut. Acela căruia, fără să-l cunoașteți, vă închinați, vă anunț).

continuitatea vieții cu iubirea și slujirea ei, în nedispersarea în neant a istoriei universale și personale și în plinătatea care, începută acum în prezent cu întâlnirea cu Hristos, nu se va sfârși niciodată.

Dumnezeul lui Paul este Dumnezeul creator care judecă lumea prin omul Iisus, cu „dovada" că a înviat și că este Domnul lumii. Testul de astăzi este credința noastră, faptul de a fi din Hristos și de a fi El în mod sacramental în viața de zi cu zi. Cu aceeași tărie, credință și propunere paulină, suntem apoi puși în lumea contemporană în fața expunerii acceptării sau respingerii, rămânând însă cu bucurie statornici și uniți cu Hristos și cu Biserica.[26]

5. Iuda și Petru în Ierusalim, în noaptea în care a fost înmormântat Iisus

A patra și ultima conștiință de sine pe care se dorește să o invocăm de la Domnul pentru a fi slujitorii săi în slujba lumii este descoperirea slăbiciunii noastre structurale, care nu este o recunoaștere retorică a aparenței, gândindu-ne în schimb că credința noastră este lucrarea noastră proprie și lauda noastră. Credința „infailibilă" nu este doar cea a dogmelor și a organizării ei sistematice, studiată, gândită și scrisă. Ea este într-adevăr infailibilă pentru că este un dar de la Dumnezeu, dar trăiește în oameni care sunt falibili și mereu pe punctul de a cădea în fața unor provocări reale.

Suntem siguri de credința și de credincioșia noastră față de Domnul? În situația zilelor noastre și în raport cu o lume în schimbare, suntem atât de siguri că suntem „neclintiți și neclintiți" în Domnul și că astfel putem „judeca" totul și pe toată lumea simțindu-ne „bine"?

În aceste întrebări, nu există doar căutarea unei mai mari fermități teologice și a unui „sistem creștin" de la care să nu ne abatem (ceea ce, cel puțin oficial, nimeni nu vrea să facă), ci și căutarea acelei adeziuni intime cu Domnul care este și fundamentul „apărării pozițiilor" sau al perspectivelor noastre de evanghelizare și slujire.

Compararea lui Iuda și a lui Petru (doi dintre cei Doisprezece) în noaptea decisivă a „lumii" care lansează cel mai atroce atac împotriva lui Dumnezeu prin arestarea Fiului Său, și descoperirea diferenței de poziție afectivă, umană, „politică" în elaborarea patimii Maestrului, ne poate ajuta să fim „prieteni", „ucenici", „bătrâni" ai lui Iisus, să ne asumăm frumusețea lui împreună cu riscul mereu posibil de a eșua, de a ne descoperi neadecvați în mod absolut la El și, în consecință, de a fi cu adevărat fragili și neputincioși în fața lumii care nu-L cunoaște pe Domnul sau care, cunoscându-L, nu trăiește o unire reală cu

[26] Vezi articolul interesant, Roberto MOROZZO, *I cristiani vivano da risorti: l'eredità di Zizioulas*, «Avvenire», 1° marzo 2024.

El. Acest lucru nu poate decât să ne ajute să creștem în încrederea chemării, primită prin iubirea gratuită a alegerii Domnului, și într-o atitudine de adevărată umilință în ceea ce privește răspunsul și slujirea noastră.

5.1. Iuda și Petru: de ce?

Iuda Iscarioteanul este clasificat în lista celor Doisprezece ca fiind „cel care l-a trădat". Lc. 6, 16 ne oferă un dinamism în considerarea lui Iuda ca fiind „trădătorul": în propoziția relativă care închide lista, evanghelistul indică în Iuda un trădător „în devenire".[27]

De ce a devenit Iuda un trădător? Cum s-a întâmplat ca Iuda să devină trădător? La nivel istoric, este dificil de stabilit care a fost motivul real. Tradiția ioanitică îl descrie ca pe un „hoț" (Ioan 12, 5-6), tradiția mateiană îl descrie ca fiind un căutător activ de compensații pentru predarea lui Iisus și, astfel, precizează implicit setea de bani ca motiv al trădării (Mt. 26, 15). În același timp, Matei încearcă să plaseze această trădare în linia Scripturii, considerând-o în cadrul planului de mântuire al lui Dumnezeu: Iuda ca „instrument" și pentru punerea în aplicare a planului de mântuire.[28] Mai mult, la cina pascală, înainte de predarea lui Iisus în timpul nopții, Iuda este singurul care îl numește pe Iisus „rabin" (Mt. 26, 25), în timp ce ceilalți ucenici îi spun „Domn", arătând astfel că el rămâne la un nivel pur uman și nu este deranjat de prezicerea trădării făcută de Iisus: Iuda a ales deja, l-a înlăturat deja pe Domnul Iisus din viața sa.[29]

Chemat de Domnul, ca și ceilalți, Iuda a fost martor la toate predicile sale în slujba publică și a trăit cu El... dar „schimbă" direcția, devine un trădător, un apostat.

Petru este primul din lista apostolilor, primul care își mărturisește credința în Iisus ca fiind Hristos. El este prezent la fiecare moment crucial din evanghelii și dă dovadă de o mare spontaneitate și „credință". Cu toate acestea, în noaptea Ghetsimani și la judecata Sinedriului, el îl va nega pe Domnul de trei ori.

De ce va nega Petru o relație directă cu Iisus de trei ori? Cum s-a întâmplat ca Petru să îl poată nega? În această noapte decisivă pentru întreaga omenire, el, în calitate de ucenic, declară: „Nu-l cunosc pe omul acela!".[30] Petru, care mărturisise: „Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu cel viu", este

---

[27] ὃς ἐγένετο προδότης.

[28] Citește Angelico POPPI, *I Quattro Vangeli*. Commento sinottico (vol. II; Padova [6]1998), p. 221.

[29] *Ibidem*, p. 222.

[30] Iisus nici măcar nu este menționat în negație, ci este indicat prin adjectivul demonstrativ al îndepărtării și prin substantivul generic „om".

copleșit de propria slăbiciune și se desprinde momentan de dragostea sa pentru Domnul, de credința în El.

5.2. Iuda şi Petru în noapte: consideraţii asupra celor două trădări şi concluzii

Noaptea în care Iisus a fost adus pe lume este începutul a ceea ce în Evanghelia lui Ioan se numește „Ora". Ea precede ceea ce va fi desfășurarea sângeroasă și violentă a ceea ce se va decide în ea. Este, de asemenea, „noaptea" tuturor discipolilor, a lui Iuda și a lui Petru în special, dar și a fiecăruia dintre noi: de fapt, nimeni nu este scutit de a trebui să decidă ce să facă în această noapte și nimeni nu poate spune cu certitudine că poate fi mai bun din punct de vedere uman și „creștinesc" decât protagoniștii implicați.

În această noapte, trădarea, abandonul și singurătatea sunt mistuite de prezența iminentă a morții. Hristos Domnul, omul adevărat, o înfruntă și trece prin ea așa cum numai Dumnezeu o poate face; Iuda, Petru și ucenicii sunt copleșiți de ea; noi toți suntem copleșiți de ea. În fiecare clipă a slujbei și a vieții noastre, alegem cine să fim în acea noapte, pentru că ea revine constant în urma noastră ca ucenici și învățători.

De ce este atât de puternică teroarea acestei nopți a lumii? Pentru că dezvăluie fără milă incapacitatea noastră, a tuturor, de a „guverna" pe deplin evenimentele istoriei, ale vieții și mai ales teama de moarte (de moartea noastră), de sfârșitul violent și nedrept pe care aceste evenimente îl au în ele, experimentând micimea și incapacitatea noastră de a le întâmpina așa cum a făcut-o Domnul Iisus, mărturisind credința noastră în darul suprem al nostru.

Care este semnul distinctiv al predicii lui Iisus? Iisus luptă împotriva celor două frici fundamentale care îi înlănțuie pe toți oamenii: frica de viață (de marea furtunoasă pe care navigăm) și frica de moarte (de sfârșit, de naufragiu, de dispariție în neant). Cele două frici sunt aceeași frică: suntem îngroziți de faptul că nu suntem capabili să guvernăm viața și moartea.

Iisus își trăiește viața pământească „ca cel înviat" și este liber să fie el însuși în orice situație, liber să se ridice din moartea sa, să nu moară de mâna păcatului oamenilor, de mâna structurilor pe care lumea le creează pentru a-i judeca și a-i conduce pe toți în slujba sa.

Cine dintre noi este capabil să fie la fel de „creștin" ca Domnul? Și noi, în slujirea noastră, confruntați cu provocările de astăzi, putem fi „paralizați" de frica vieții complexe și pline de capcane a lumii și, mai ales, de faptul că putem și trebuie să murim în ea și în mâinile ei. Noaptea din Ghetsimani ne dezvăluie experiența lui IIisus de iubire a lumii și a ucenicilor săi.

Prima conștientizare este cea în fața judecății negative a liderilor religioși și politici ai timpului său, iar cea de-a doua este cea în fața propriei lui în acea Horă: Domnul Iisus este de două ori rănit, deoarece este înșelat și trădat.

Care este diferența dintre „înșelăciune" și „trădare"? Înșelăciunea poate fi săvârșită de un străin (sau de cineva care se consideră ca atare) pentru că nu implică apropierea/cunoștința dintre cel care înșală și cel înșelat. Trădarea, în schimb, implică o proximitate absolută între trădător și trădat, care trebuie să fie intimi pentru a exista trădare: trebuie să existe, de fapt, „dragoste", „prietenie", un pact, o alianță, o adevărată împărtășire a vieții, altfel nu este trădare. Cea mai traumatizantă trădare este, așadar, cea a lui Petru. Cea a lui Iuda poate fi o înșelăciune împotriva lui Iisus.

De ce îl înșală Iuda pe Iisus? El este un discipol ales ca și ceilalți, iar Iisus este maestrul său. Într- o astfel de relație există un moment în care discipolul îl privește pe maestru cu dragoste, ca pe un ideal de imitat. Și apoi există un moment în care această relație se poate schimba. Această transformare a încrederii în suspiciune, a idealizării în dezamăgire, a iubirii în ură, este caracteristică înșelăciunii/tradării lui Iuda: el aștepta de la stăpân ceva ce crede că nu i-a fost dat. Înșelăciunea/trădarea sa este efectul unei iubiri dezamăgite și, prin urmare, al unui Iisus care a devenit un „străin" pentru el.

Ce nu a primit de la Iisus, ce l-a dezamăgit? În Ioan 12, 5-6, Iuda se arată mai interesat de abundența risipită a femeii decât de faptul că ea oferă tot ce are mai bun pentru Domnul ei. De ce atâția bani risipiți în felul acesta? Această risipă contrazice predica lui Iisus pentru săraci, iar Iuda îl „corectează" apoi pe învățătorul său. Cu toate acestea, Iisus este în pragul morții și acceptă acest gest ca pe un ultim schimb de iubire care merită toată „risipa". Iuda se comportă astfel ca un „deolog", ca un „teolog", ca un „politician": el se ocupă de un „universal" (sărăcia) în timp ce Iisus privește persoana, privește chipul fiecăruia dintre noi.

Iuda este poate „dezamăgit" de modul în care Iisus îi interpretează întâlnirile. Își cunoaște predica, dar descoperă de la o zi la alta (ca și noi) cât de mult consideră fiecare persoană mai mult decât Sabatul, mai mult decât legea, mai mult decât conceptul abstract. Iisus iubește personal fiecare persoană și cu fiecare persoană face drumul iubirii, care este în același timp cel mai puternic și cel mai slab, cel mai sigur și cel mai nesigur, și schimbă lumea și timpul ei devenind vulnerabil la dorința noastră de a o manipula după schemele noastre politice, ideologice, teologice, morale. Domnul cunoaște inima tuturor celor pe care îi întâlnește iubindu-l și pe celălalt, noi, ucenicii, Iuda și Petru, noi toți, putem ajunge la un anumit punct al drumului nostru cu

el și să nu acceptăm să îl urmăm în pașii următori. Asta pentru că toți suntem cu adevărat liberi, dramatic de liberi, dramatic de fragili.

Prin urmare, slujirea noastră nu poate fi doar o apărare a universalului, a credinței ca concept abstract, ci trebuie să se ocupe tot mai mult de „particular", de curajul de a interpreta în fiecare moment ceea ce Iisus vrea să facă prin noi: în fiecare situație există „teologie", „filozofie", dar există și chipuri concrete, persoane concrete. De asemenea, să fim atenți în a interpreta cu categorii „abstracte", „anonime" timpul nostru, persoanele care ne sunt încredințate și ceea ce putem face ca și creștini: timpul care ne este dat să-l trăim este timpul întâlnirilor cu oamenii și cu chipurile lor, cu inteligențele și sensibilitățile lor, cu credința lor, cu non-credința, cu altă religie, cu păcatul, cu ateismul, cu egoismul, cu violența, și acolo să ne ocupăm de ei cu iubire, respect și speranță în viitor.

Cea a lui Petru este un alt fel de trădare. Iubirea lui pentru Iisus este pură, credincioasă, sinceră, impulsivă, disponibilă, plină de elan, fără ambiguitate, fără contradicții. Înainte de noaptea din Ghetsimani, îi declară lui Iisus în fața tuturor celorlalți: „Dacă toată lumea este scandalizată de tine, eu nu voi fi niciodată scandalizat!... Chiar dacă voi muri cu tine, nu mă voi lepăda de tine!" (Mt. 26, 33-35).

Petru îi declară lui Iisus că îl iubește mai mult decât frica de moarte. La această asigurare, Iisus reacționează parcă spunând: Petru, chiar crezi că mă iubești până la sacrificiul total al tău? Crezi că ești atât de puternic, atât de neclintit, în fața istoriei de păcate a lumii? Crezi că poți să te oferi total înainte ca eu să o fac pentru tine și să-ți dau harul de a o face și eu? Oare și noi credem că Îl iubim pe Domnul așa cum ne iubește El pe fiecare dintre noi? Avem noi o iubire absolută, fără ambivalență, fără duplicitate? Este credința noastră atât de bucuros de vie și de adevărată?

Care este greșeala lui Petru? Nu este aceea de a înțelege că până și cea mai adevărată și mai autentică iubire, cea mai adevărată și mai autentică credință, poate cădea, poate eșua. Iisus îi amintește lui Petru (și nouă) că a exclude contradicția din sine este adevărata înșelăciune săvârșită asupra propriei persoane, din care va fi trezit prin eșec și autoamăgire. Astfel, trebuie să contemplăm mereu în noi înșine posibilitatea concretă de a cădea în contradicție. Iisus acceptă această „ființă umană" a lui Petru, „ființa noastră umană", și, iubindu-l și iertându-l pe Petru și pe fiecare dintre noi în mod egal, îl face pe el și pe noi să devenim tot mai credincioși în a-l iubi și a-l urma pe Domnul. Adevăratul păcat pentru Iisus este să nu facem roade, să nu ne înmulțim talentele, să ne fie frică de viață și de trăirea preoției noastre, să devenim smochine uscate care nu dau roade.

Tu ce ai făcut și ce faci cu viața ta? Trădarea lui Petru este pentru noi manifestarea umanității iubirii pe care o trăim și noi pentru Domnul, dar care poate fi contradictorie, rămânând totuși iubire adevărată. Lacrimile sale dezvăluie în mod paradoxal că este de încredere pentru că este întemeiat în iubirea mereu credincioasă a Domnului Iisus, chiar dacă este failibil în calitatea sa de apostol, în slujirea sa de martor.

Petru nu se sinucide, ci se lasă iertat de Domnul și astfel poate ieși mai târziu din la propovăduire împreună cu ceilalți apostoli, cufundându-se în lumea timpului său, întărit doar de Duhul Celui Înviat, de faptul că L-a văzut viu și a mâncat cu El, de faptul că a fost un trădător iubit și iertat și trimis ca apostol pentru toți.

Petru, cei doisprezece cu toții, pot merge în întâmpinarea culturilor, filosofiilor, nedreptăților istoriei, cu Duhul Iubirii pe care l-au primit și care le iartă mereu infidelitățile. Și noi putem face la fel, pentru că aceasta cucerește lumea: credința noastră (dată de existența noastră failibilă) care este blândă, umilă, puternică și ireductibilă în harul Domnului, fiind în același timp slabă și non-violentă.

(Traducere din limba italiană de Pr. lect. univ. dr. Sorin Bute)

O PERSPECTIVĂ ORTODOXĂ ASUPRA SFÂRȘITULUI LUMII ȘI A VIEȚII

(An Orthodox Perspective on the End of the World and Human Life)

Pr. prof. univ. dr. Ștefan Florea
Universitatea „Valahia" din Târgoviște
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației

Abstract: The article aims to present the orthodox vision of the end of human life and the world, especially now, in a world dominated by neo-pagan theories or Hollywood cinematic science fiction, which regard both matters as catastrophes that destroy life and creation, as sacred gifts of God. I have shown that in the Orthodox perspective we never talk about the destruction of the world, but about its renewal, transfiguration and spiritualization, and that the end of man presupposes the transition to immortality and not his destruction. The end of life and of the world, as well, represent subjects of meditation, but also concrete realities on which answers have been projected from a theological, philosophical and ideological perspective, from a diverse kind of directions. In the Christian world, unfortunately, with little denominational variations, a distorted view of them has been imposed, especially lately, shaped by popular religious literature, unarguably non-canonical, but also by the medieval Protestant view, widely publicized, generally, by the film industry.

Keywords: world, man, life, end, death, transfiguration, eschatology, soteriology, resurrection.

Introducere

Dar sacru și inefabil al Creatorului, viața noastră se constituie într-o laudă adusă Bunului Dumnezeu, precum și în nesfârșite posibilități de a urca către El pe scara desăvârșirii, prin numeroase căi de a aprofunda plinătatea existenței și împlinirea rostului propriu[1].

Sfârșitul vieții și al lumii noastre reprezintă nu doar o temă de meditație majoră pentru orice ființă umană responsabilă de propriul sens, ci și o parte

[1] Olivier CLEMENT, *Realitatea biologică a trupului și transcendența persoanei*, *Chipul lui Dumnezeu în centrul tainei persoanei, Bioetica și Taina Persoanei: perspective ortodoxe*, Editura Bizantină, 2006, p. 54

esențială a mesajului eclezial, precum și una dintre preocupările importante ale filozofiei și ideologiilor de tot felul[2].

În mod cert, soteriologia și eshatologia se constituie într-o serioasă parte a mesajului evanghelic și constituie subiect de preocupare pentru oamenii din toate timpurile și locurile. De aceea, am putea spune că reprezintă mesajul esențial al religiei în general, și mesajul cel mai important al creștinismului, în special.

Cine suntem? De unde venim? Încotro mergem? Ce rost are viața pământească? Ce se întâmplă cu noi după ce murim? Ce este moarte? Merită oare trăită viața noastră?

Toate, sunt întrebări pertinente și pe care orice om ce vâslește către oceanul veșniciei și le pune. Ele suscită interesul deopotrivă al credinciosului și al necredinciosului, al creștinului sau al păgânulu, pentru că sunt teme de reflecție majoră, urgentă și profundă cu privire la sensul vieții, mai cu seamă pentru cei interesați să cunoască mai mult decât le poate oferi o simplă cunoaștere empirică.

Este adevărat că sub influența unei viziuni reducționiste și superficiale, dominată de ideologia cinematografică a Hollywoodului, mulți văd sfârșitul propriei vieți pământești ca pe o catastrofă teribilă, ca și când nu mai există altă viață, ori dacă există, este incomparabil mai atrăgătoare decât cea prezentă. De altfel, mulți se agață de această viață ca de ultima și singura posibilitate de a exista, ca și când veșnicia nu ar fi posibilă. Se uită faptul că încă de când ne naștem, în această condiție de muritori, ca urmare a căderii primordiale, purtăm în noi destinația morții, oricât de mult am viețui în această lume. La un moment dat, viața aceasta se sfârșește și trecem în veșnicie, de aceea a ne agăța de această viață ca și cum ar fi singura posibilitate de a exista, reprezintă o negare a propriului destin eshatologic. Iar acest lucru îl vedem nu doar în cinematografie și în artă, în literatură, filozofie sau ideologiile contemporane, ci și chiar în literatura populară religioasă, necanonică să-i spunem.

Darul inefabil al vieții

Viața este darul incomensurabil al lui Dumnezeu și, mai lungă sau mai scurtă, ea reprezintă cu necesitate nevoia de a ne împlini rostul, dar nu trebuie să ne cramponăm de ea ca și cum ar fi unica posibilitate de a trăi acest mare

[2] Doru COSTACHE, *Vitalitate și actualitate. De la ontologia cuantică la cosmologia antropică a părintelui Stăniloae*, în Dumitru POPESCU*, Știință și teologie*, Editura Eonul dogmatic XXI, București, 2001, p. 209.

dar divin. Trebuie să facem tot ceea ce depinde de noi pentru a ne apăra viața, a noastră și a altora, pentru a o trăi cu demnitate, dar nu avem de ce să nu o vedem și prin lentila pelerinului, căci pelerini suntem în această viață[3].

„*Pentru Biserică şi pentru adevărul său, ceea ce este omul ca existenţă personală «în faţa» lui Dumnezeu, adică ceea ce constituie chipul lui Dumnezeu în om, nu poate fi oprit la un moment sau la o perioadă anume de timp. Pruncul care «nu înţelege» şi omul matur, în culmea puterilor sale psiho-somatice, ca şi cel afundat în slăbiciunea bătrâneţii (şi senilitate uneori) este aceeaşi persoană în faţa lui Dumnezeu. Deoarece ceea ce constituie omul ca ipostas, care îi conferă eul şi identitatea, nu sunt funcţiile psiho-somatice, ci relaţia sa cu Dumnezeu, faptul că Dumnezeu îl iubeşte cu o dragoste unică ce cheamă ne-fiinţa la fiinţă, «care cheamă la fiinţă cele ce încă nu sunt» (Romani 4, 17), întemeiază şi fundamentează alteritatea personală a omului. Omul este persoană, chip al lui Dumnezeu, deoarece există ca posibilitate de răspuns la chemarea de dragoste a lui Dumnezeu*”[4].

Pietismul, dolorismul și în general deviațiile acestea bolnav emoționale sunt de fapt o exagerare a sensului biologic al vieții, cum, la fel agresivitatea, violența și voința de putere, alături de lăcomie reprezintă frica de moarte ce creează spaime emoționale transpuse în comportamente iraționale.

De aici, războaie și vieți irosite, căutarea absurdă după glorie ca-ntr-o dorință de-nveșnicire prin propriile fapte, cât mai grandioase și reprezentări exultante ale propiului ego. Toate acestea pentru că uităm de faptul că nu putem niciodată trăi veșnic în această condiție biologică în care ne aflăm. Dacă prin absurd ar fi fost așa, am fi fost condamnați la infern încă de acum, căci este un iad să trăiești veșnic în sclavia păcatului și a răului.

Apoi, nu trebuie să uităm că prin întreaga Sa operă de răscumpărare, Fiul lui Dumnezeu Întrupat, Iisus Hristos, Cel ce a fost răstignit pentru noi și a murit spre a învia, a transformat moartea din blestem și rău, din capăt al vieții, în punte sau poartă către Dumnezeu, a transformat-o în Înviere, schimbându-i fundamental sensul și scopul, dar și impactul în realitatea noastră. S-a făcut Unul dintre noi, a suferit moartea pentru ca nici în moarte să nu ne lase singuri, pentru ca să salveze moartea de rău și de irațional, de neputință și de blestem[5].

---

[3] N. ARSENIEV, *Descoperirea Vieţii Veşnice. Introducere în credinţa creştină*, București, 1991, p. 81.

[4] Christos YANNARAS, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, Editura Bizantină, București, 1996, p. 85.

[5] Yves CONGAR, O. P., *Jésus-Christ, notre Médiateur, notre Seigneur*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, p. 14.

De aceea, după Iisus Hristos, moartea, deși este înspăimântătoare și încărcată de teamă pentru cei puțin credincioși sau necredincioși, nu mai are nimic întunecat în ea, ci a devenit doar un drum pe care nu mergem niciodată singuri, ci permanent însoțiți de El, Domnul și Stăpânul Vieții.

Creștinul binecredincios știe aceste lucruri și își privește, își așteaptă și se raportează la moarte cu speranță și cu multă credință, căci știe că nu înseamnă capătul existenței, ci un nou început.

Mai cu seamă știm că materia este rațiune plasticizată, iar cea mai mică particulă de materie este lumină și energie, deci har, atunci totul capătă o altă perspectivă[6].

Din perspectivă morală, această viziune presupune o grijă deosebită de a trăi viața ca posibilitate unică și irepetabilă de asumare a existenței pământești ca pregătire pentru veșnicie, ca asceză în sensul de exersare a nemuririi.

Creștinul autentic știe cu siguranță că tot ceea ce face în această viață ce are o valoare neprețuită, reprezintă pregătirea pentru veșnicie, comoara pe care o ia cu el, și din acest motiv se străduiește să nu se încarce cu lipsă de lumină și de iubire, ci cu plinătate de viață palpitând în faptele iubirii față de aproapele[7].

Din păcate, această perspectivă, recunoaștem, nu este dominantă! De ce? Pentru că principala noastră problemă este lipsa unei aprofundări autentice a credinței, pentru că poporul lui Dumnezeu nu este catehizat, pentru că agresiunea ideologiilor morții, a secularismului și a materialismului au creat o viziune superficială și falsă asupra vieții și a morții. Iar aceasta se vede, mai cu seamă, în teama, spaima și groaza cu care majoritatea contemporanilor noștri privesc moartea și tot ceea ce ține de ea. Țin să ascundă această fațetă a existenței, de la a spune copiilor că le-au plecat în veșnicie bunicii sau părinții, ori de a-i vedea fără suflare, până la a cosmetiza la propriu chipurile morților și a ascunde toată urâțenia morții ca-ntr-o piesă de teatru absurd în care toți știu despre ce este vorba dar se fac că nu cunosc.

Nu suntem onești cu viața noastră și nici cu moartea noastră!

Sfârșitul vieții-moment sacru spre un nou început

Spunem că suntem creștini autentici dar suntem cei dintâi care am evita dacă se poate să murim, am prelungi la nesfârșit viața. Și aceasta o vedem, mai ales în cererile credincioșilor noștri care-și doresc viață îndelungată și

[6] Maciej BIELAVSKI, *Dumitru Stăniloae - O viziune filocalică despre lume*, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 285.

[7] Hans Uns von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, în „Mysterium salutis", vol. VI, p. 289.

fără mari încercări, care doresc să fie salvați mereu de la incidente aducătoare de boli sau moarte. Sigur, dintr-un anumit punct de vedere sunt cereri pertinente. Dar, dacă ne gândim cu profunzime, înțelegem superficialitatea lor.

Atunci când un bolnav aflat în stadiu terminal se roagă să fie salvat, desigur, e o cerere rezonabilă. Dar dacă ne aplecăm asupra ei înțelegem că a fi salvat înseamnă numai a amâna moartea, cu câteva luni, un an, mai mulți ani, un deceniu, două, dar la un moment dat acest timp va trece și moartea va fi inevitabilă. Vorbim despre civilizația Învierii dar am amâna moartea la nesfârșit. Nu dorim să înviem, pentru că nu dorim să murim. Și nu mă înțelegeți greșit, căci nu trebuie să dorim moartea, ar fi absurd. Prețuim viața, ne bucurăm de ea, atâta cât e, dar trebuie să fim onești cu noi înșine și atunci când moartea se apropie să o privim cu curaj, cu credință și cu speranță. Pentru că la Domnul mergem prin ea și spre Înviere călătorim[8].

Pare, scandalos, dar e real de tradițională această viziune. Să ne gândim numai la faptul că atunci când pierea unul dintre ai lor, primii creștini se îmbrăcau în alb și mergeau ca la o tainică nuntă, banchet sau întâlnire cu sacrul, cu Domnul vieții, pentru că știau că vor învia.

Viața curge spre Înviere prin moarte

Nu există moarte ca final al existenței și ca distrugere, ci numai moartea ca trecere spre veșnicie, ca poartă spre Dumnezeu și ca un nou început, căci viața este darul sacru al Creatorului[9]. Ei știau, dar pe parcursul acestui itinerar istoric, unii dintre ai noștri au crezut că se pot învești aici, nu de aici, și ar prefera să nu moară și nici să nu învieze; aceasta ridică câteva întrebări cu privire la eficacitatea mesajul creștin și la felul în care știm să transmitem speranță și credință, în mod autentic, dincolo de aspirațiile și temerile umane firești.

De ce primii creștini nu se temeau de moarte sau nu se temeau atât de mult cum o facem noi astăzi? De ce astăzi cultura morți disimulate în nevoia de permanentă salvare și de prelungire cu orice preț a vieții pare a domina?

De ce omul se teme de întâlnirea cu Dumnezeul Cel Viu? De ce credința creștină a fost ocultată de concepții păgâne și ideologii fără Dumnezeu? Desigur, am ridicat numai niște întrebări, fără a le oferi răspunsuri punctuale și exhaustive.

[8] Ioan BUGA, *Condamnați la Înviere*, Editura Sf. Gheorghe Vechi, București, 2013, p. 23.
[9] John BRECK, *Darul sacru al vieţii. Tratat de bioetică* (trad. rom.), Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003, p. 19.

Cert este că moartea pune capăt existenței noastre biologice, așa cum o cunoaștem, dar fără a reprezenta nicidecum finalul existenței și al istoriei noastre[10]. Din perspectivă morală trebuie să fim atenți la aceia care promovează un laxism existențial și care merg pe principiul: orice ai face, nu îți fă probleme, Dumnezeu este Bun și iartă absolut orice.

Prima parte este valabilă, așa este, iartă orice, dar numai dacă conștientizăm greșeala, starea de păcătoșenie și intrăm în acel proces de *metanoia*, altfel este imposibil, pentru că mântuirea nu este un concept colectivist și automat.

Nu avem de a face cu un *Deus ex machina*, ci cu Dumnezeu Cel Viu, de aceea, pentru a ne putea mântui El, trebuie să vrem și noi și să facem fapte vrednice de pocăință, să ne străduim să fim în aceiași paradigmă cu Dumnezeul nostru. Ori, laxismul nu face decât să ne facă indiferenți și superficiali, neputincioși în a înțelege rostul propriei noastre vieți și în a-l urma[11].

Tot la fel de periculoasă este și intransigența morală a celor ce spun că este aproape imposibil să ne mântuim, de aceea trebuie să facem foarte multe fapte exterioare, de asceză cvasi- păgână, pentru a ne mântui.

Ambele extreme nu au de-a face cu viziunea ortodoxă, autentică, ci reprezintă numai denaturări ale mesajului creștin de genul aceleia a celor ce spun că nu au nevoie de Biserică și de preoți, pentru că au pe Dumnezeul lor, acel *Iisus al meu* despre care laborios, dar neautentic vorbea domnul Liiceanu, seducător, interesant, dar fantasmagoric.

Avem nevoie de profunzime și de autenticitate și mai ales să fim în continuitate de credință cu înaintașii noștri, cu ceea ce au crezut cei de dinaintea noastră. Altfel, ne rătăcim, neștiind nici Scripturile și nici cunoscând Tradiția vie a celor plecați întru nemurire.

Sfârșitul vieții reprezintă un moment sacru, pentru că este vorba despre trecerea dintro viață în alta, un moment în care suntem pe cale cu Dumnezeu, dar și un timp esențial al vieții noastre.

Sfârșitul lumii ca înnoire și transfigurare, nu ca distrugere

O altă problemă legată de finalul vieții este aceea referitoare la elementele de folclor și reminiscențele păgâne ce se referă la trecerea din această viață, care împovărează speranța, mai cu seamă, a acelora cu o credință difuză și

[10] Karl RAHNER, *Tratat fundamental despre credinţă*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş, 2005, p. 57.
[11] Yves CONGAR, O.P., *op.cit.*, p. 27.

incertă, dar care au un nefast rol și pentru cei apropiați persoanei aflate în pragul trecerii dintre vieți.

Lipsa unei catehizări serioase, dar și o viață sacramentală limitată și superficială, creează numeroase spaime legate de finalul vieții, dar și un întreg folclor cu caracter para-religios, ce îngreuiază adevăratul înțeles al evenimentului, pentru că moartea este un eveniment important al vieții, care reprezintă încununarea ei și trecerea spre nemurire.

O privire corectă în istoria credinței ne arată că, cu cât ne îndepărtăm de momentul întemeierii Bisericii, al Învierii Domnului, observăm că a slăbit o relaționare corectă cu evenimentul morții, scăzând înțelegerea reală și necesar creștină asupra lui[12].

Creștinismul este religia Învierii, pentru că teama de moarte nu a existat în comunitatea primară ca spaimă și groază și nici nu a terorizat pe cei ce-L urmau pe Hristos.

Pentru o relaționare corectă este nevoie de a redescoperi forța Învierii, puterea credinței primilor creștini și a avea o perspectivă corectă asupra existenței și a trecerii în cealaltă viață. Totul se învârte în jurul profunzimii credinței, iar din perspectivă morală, o astfel de viziune, duce la un autentic reviriment spiritual, vizibil în latura comportamentală și în tot ceea ce manifestă încrederea puternică în Domnul Vieții.

O altă chestiune ce suscită interesul contemporanilor noștri, dar nu numai, este aceea a sfârșitului lumii. Sub impactul nefast al viziunii protestante medievale, popularizate de industria cinematografică de la Hollywood, mulți își închipuie sfârșitul lumii ca pe o distrugere generală, precedată de evenimente catastrofale mai mici, dar intense, ce ar duce până la urmă la dispariția lumii noastre cu tot ceea ce este viu în ea.

De la filmele science-fiction, până la comedii sau drame, această nefastă și falsă teorie terorizează mințile multora care văd în Apocalipsă, carte a Noului Testament, scenariul pe baza căruia se va derula finalul lumii noastre.

Desigur, totul pornește iar și iar dintr-o credință superficială și dintro totală necunoaștere a speranței creștine. Cartea Apocalipsei este cartea speranței, cartea care ne arată tensiunea dintre puterea pământească, pornind de la puterea imperială romană, și cea spirituală, referitoare atunci la Biserica primară și de la faptul că întotdeauna puterea lumească face totul pentru a-și subordona puterea spirituală, dar până la urmă nu are nicio șansă, căci lumea spirituală este pururi triumfătoare.

[12] Karl RAHNER, *op.cit.*, p. 86.

De asemenea, nu trebuie uitat că prin moartea Sa răscumpărătoare și Învierea Sa biruitoare, Domnul a învins definitiv răul, întunericul și păcatul, iar noi, prin credință ne asociem acestei victorii, învingând prin harul Său, în noi, prin efort ascetic, ceea ce ne omoară[13].

Dintro altă perspectivă, pentru fiecare dintre noi, moartea personală reprezintă sfârșitul lumii, finalul lumii noastre, al existenței noastre biologice, deci nu mai este cazul să vorbim despre un final al lumii pentru toți[14].

Trebuie să ținem seama că Dumnezeu nu este numit nicăieri *distrugătorul* sau *terminatorul*, acestea fiind numai atribute ale celui rău, pentru că El a creat totul din iubire și spre veșnicie, astfel că nu are cum ca El, Creatorul să-și distrugă creația sau să îngăduie distrugerea ei.

Teoriile apocaliptice au ceva din doctrina purgatoriului medieval, transplantat aici, pe pământ, și care are și ceva din teoria apocatastazei, sugerând purificarea prin distrugere, prin foc, ca o expiere generală și o pedeapsă universală pentru păcat. Ceea ce este total nebiblic și fals. Pentru că niciunde Biblia sau Părinții nu vorbesc despre o asemenea poveste ce poate avea în ea și elemente păgâne, ale apocalipticului ca gen mitologico-literar.

În viziunea ortodoxă, vorbim despre înnoirea lumii și niciodată despre distrugerea ei. Că omul uneori, și diavolul mereu, ar dori aceasta, desigur este o realitate, dar că Dumnezeu dorește sau îngăduie aceasta este numai o enormitate hidoasă[15].

Lumea nu va fi nici distrusă, nici purificată prin foc (căci a fost răscumpărată și purificată prin jertfa mântuitoare a Domnului de pe Cruce), ci numai înnoită, transfigurată și îndumnezeită. Cerul și pământul cel nou despre care vorbesc Sf. Apostol Petru sau Apocalipsa, se referă tocmai la acest aspect al înnoirii din temelii a creației lui Dumnezeu și nicidecum la distrugerea sa.

De altfel, dacă privim la speranța primilor creștini, ea avea ca obiect reîntoarcerea Domnului în slavă și nicidecum distrugerea lumii. Ori, dacă facem un exercițiu de imaginație, cum oare am putea gândi că pământul, locul Întrupării Fiului lui Dumnezeu, purtător al pașilor Lui și al atâtor sfinte oseminte, al vieții și istoriei noastre ar putea fi distrus? De ce și pentru ce?[16]

---

[13] Hendrikus BERKHOF, *Christ, the Meaning of History*, Richmond, John Knox Press, 1966, p. 19.

[14] Ilie MACAR, *Sfârșitul omului și al lumii între adevăr și utopie. Eshatologie și erezie*, Editura Doxologia, Iași, 2014, p. 15.

[15] Ion BUGA, *op.cit.*, p. 55.

[16] Ilie MACAR, *op.cit.*, p. 32.

Aceasta este numai o viziune păgână ce a pătruns treptat în Biserică, mai cu seamă în perioada medievală, atunci când predicatorii protestanți, din exces de zel misionar moralist, aveau impresia că speriindu-și ascultătorii, aceștia vor deveni mai credincioși și de frica morții și a sfârșitului lumii vor purcede la o aprofundare morală.

Falsă și iluzorie perspectivă, total necreștină și în niciun caz ortodoxă.

Așa cum o știm, lumea noastră va avea un final, dar nu ca o distrugere sau nu printr-o distrugere, ci ca înnoire, așa cum îi lămurește Sf. Ap. Pavel pe corinteni, în prima scrisoare adresată lor, la capitolul al 15-lea, atunci când spune că toți ne vom schimba.

În mod cert și clar, sfârșitul lumii ca temă apocaliptică, în sens cinematografic, nu are ce căuta în discursul omiletic și misionar creștin, iar acolo unde este utilizat, acest lucru se întâmplă dintro gravă necunoaștere a Ortodoxiei și a experienței bimilenare a vieți de credință.

Noi avem datoria de a vesti lumii credința, de a împărtăși speranță și de a oferi lumina cunoașterii, nu de a ne speria interlocutorii pentru ca aceștia să creadă din frică, ori să renunțe la a face păcate din spaimă sau teamă.

Una dintre cauzele ateismului sau a reîntoarcerii la păgânism, cum este tendința majoră de astăzi, este tocmai prezentarea unei viziuni superficiale, false, teroriste și neconforme cu tradiția Bisericii, a credinței către contemporaneitate.

Mai ales, cei tineri au nevoie să știe acest lucru, să le descoperim un Dumnezeu al iubirii, care nu a pregetat să se întrupeze și să se jertfească pentru noi, nejertfind și nedistrugând pe nimeni și nimic, ci numai luminând, vindecând și restaurând.

Concluzii

Sfârșitul lumii în viziune ortodoxă este de fapt împlinirea ei, înnoirea, transfigurarea, spiritualizarea ei și transcenderea limitărilor păcatului, ale răului și ale întunericului.

Aceasta avem datoria de a o promova, pentru că războaie, catastrofe, moarte și alte asemenea rele au fost și vor mai fi, dar ele nu aparțin niciunei pedagogii divine și nici soteriologiei creștine, ci sunt numai opera răului dezlănțuit, care trebuie cu necesitate vindecat.

Spaţiu al prezenţei lui Dumnezeu şi al lucrării omului, lumea este o teofanie, care dezvăluie magnifica lucrare a *mâinilor Domnului* şi admirabila ei continuare, *prin faptele mâinilor omului*. Ambient al vieţii omului, natura, ca mediu cel mai propice şi unic al vieţii fiinţei umane, are un caracter sacru pentru că ea este operă a creaţiei divine, a Celui ce este Singurul cu adevărat

sfânt, pentru că este izvorul, promotorul şi susţinătorul sfinţeniei. Creată de Dumnezeu cu sens, lumea reflectă atât măreţia lui Dumnezeu, cât și taina prezenței Sale și a ascensiunii necesare a omului către Creator.

Din această perspectivă, lumea are o cu totul altă conotaţie, căci, în mod real, ea este o prelungire a modului de manifestare uman şi o reflectare a celui divin sau o teofanie şi o antropofanie, nedespărţite şi neamestecate. De felul în care omul se raportează la lume şi o valorizează, depinde, până la urmă, şi tipul lui de relaţionare cu Dumnezeu, cu propriul sine şi cu aproapele.

Acesta este sensul lumii și al omului și astfel vom putea înțelege în mod real care este relația dintre viață, trecere și desăvârșirea ei.

LIBERTATEA CEA ÎN HRISTOS, DUPĂ SFÂNTUL APOSTOL PAVEL

(Freedom in Christ, according to the Holy Apostle Paul)

Prof. univ. dr. Miltiade Vanțos
Universitatea „Aristotel" din Tesalonic, Grecia
Facultatea de Teologie Ortodoxă

Abstract: This study briefly presents the Apostle Paul's concept of freedom in Christ, which is not identical with the modern understanding, which focuses primarily on its political and social dimension. Without underestimating it, greater importance is given to its spiritual dimension, which is experienced by the Christian as the avoidance of enslavement to sin and passions, and as love for God and neighbour. Thus, the experience of freedom in Christ is not limited to the avoidance of sin, but is expanded and given a positive content through the practice of love. With love as its content, freedom in Christ, according to the Apostle Paul, is not an individual matter, but is realised in the Church, where man receives the grace of the Holy Spirit and participates in the Body of Christ.

Keywords: freedom in Christ, Apostle Paul, sin, passion, love, Church, Orthodoxy, divine grace, experience, spiritual life.

„Din cer chemarea de la Hristos luând, te-ai arătat tuturor propovăduitor al luminii, cu învățăturile harului strălucind; căci ștergând slujirea literei Legii, le-ai strălucit credincioșilor cunoștința Duhului; pentru aceasta și până la al treilea cer, după vrednicie, sus te-ai ridicat și la rai ai ajuns..."

Sfântul imnograf îl laudă pe Sfântul Apostol Pavel, din moment ce el a primit chemarea lui Dumnezeu de a deveni apostol al neamurilor și să-i lumineze pe toți cu învățăturile harului dumnezeiesc, dezlegându-l pe om de litera legii și arătându-i cunoștința Sfântului Duh, cu rezultatul de a se învrednici de către Dumnezeu să urce până la al treilea cer și să participe la harul raiului. În scurta, dar atât de reușita și frumoasa această referință imnografică este evidențiată importanța chemării la vrednicia apostolică și a învățăturii cuvântului lui Dumnezeu, care învățătură depășește litera legii și conduce la luminare și cunoștința Duhului.

Întâlnirea cu Hristos, pe calea spre Damasc, reprezintă experiența determinativă a Sfântului Apostol [Pavel][1], care îl transformă dintr-un dușman într-un învățător al *Evangheliei*; îl eliberează de egocentrismul fariseic și îl face următor și apostol al lui Hristos. Prin această experiență, Sfântul Apostol [Pavel] dobândește o cunoaștere personală a libertății celei în Hristos, pe care o și predă, prin urmare, neamurilor. Conținutul și dimensiunile libertății celei în Hristos reprezintă subiectul prezentului studiu, deoarece această [libertate] are, firește, legătură, dar nu se identifică, cu sensul obișnuit al libertății, care se folosește în cuvântul zilnic și în viața socială. În continuare, așadar, vom încerca să demonstrăm particularitatea libertății celei în Hristos, luând ca bază învățătura Sfântului Apostol Pavel, comparând-o cu sensul contemporan al libertății și referindu-ne la modul dublu care este trăit de către creștin: ca izbăvire de înrobirea față de păcat și de patimi[, pe de o parte, iar pe de altă parte,] ca iubire față de Dumnezeu și de aproapele.

Astăzi, libertatea este percepută, în primul rând, ca libertate politică, altfel spus, ca posibilitatea pe care o avem, în calitate de cetățeni, de a decide cu privire la formele și purtătorii puterii de stat, precum și de a face propriile alegeri în viața noastră personală și socială, în cadrul unei ordini legitime, care respectă demnitatea noastră, ca persoane, și asigură drepturile noastre individuale. Această libertate nu este absolută, ci relativă, deoarece se oprește acolo unde începe libertatea celorlalți. Această delimitare este rezonabilă, pentru că, în mod diferit, libertatea unuia ar afecta libertatea celuilalt și, astfel, sensul libertății ar fi auto-subminat. Importanța libertății politice pentru conviețuirea socială armonioasă este evidentă și, în mod rezonabil, este recunoscută. Cu toate acestea, valoarea ei este relativă, nu doar pentru că este inferioară față de cea adevărată, adică față de libertatea cea în Hristos, ci și deoarece nu reprezintă deloc o premisă a ei; chiar și în situația unei lipse extreme de libertate socială, creștinul poate să fie liber în Hristos.

Care este, însă, sensul libertății celei în Hristos? Adresându-se galatenilor, Sfântul Apostol Pavel scrie: „stați, deci, tari în libertatea cu care Hristos ne-a făcut liberi”[2], iar câteva versete mai jos, „căci voi, fraților, ați fost chemați la libertate; numai să nu folosiți libertatea ca prilej de a sluji trupului, ci slujiți unul altuia prin iubire”[3]. Din aceste îndemnuri reies clar: a) că Hristos reprezintă dătătorul și temelia libertății; b) că lucrul nou pe

[1] Având acordul autorului, am inserat între paranteze drepte completări de sensuri, noțiuni etc., pentru o mai ușoară lecturare. De asemenea, am folosit apelativul „Sfânt” înaintea numelui, în conformitate cu cinstirea cuvenită celor prezenți în cetele Sfinților (n. trad.).

[2] *Gal.* 5, 1.

[3] *Gal.* 5, 13.

care ni-l dăruiește Hristos este libertatea, care nu trebuie să fie folosită „ca prilej de a sluji trupului", adică drept prilej pentru un comportament păcătos, ci spre a sluji „unul altuia prin iubire", cu alte cuvinte, ca iubire în slujirea aproapelui. Prin urmare, iubirea este dar al lui Hristos, pe care îl primește omul și îl păstrează, atunci când evită păcatul și cultivă iubirea. Dimpotrivă, când omul își satisface, fără discernământ, toate poftele, până și pe cele mai obsesive, făcând ceea ce el dorește, atunci nu-și lărgește libertatea lui personală, ci se scufundă în păcat și se supune patimilor. Această dimensiune duhovnicească a libertății, pe care o evidențiază Sfântul Apostol Pavel, ca evitare a păcatelor și a patimilor, care îl înrobesc și îl stăpânesc întru totul pe om, este, în timp, deosebit de importantă, deoarece omul tinde să fie atras de ceea ce îi hrănește egoismul, cu rezultatul de a pierde treptat stăpânirea de sine și propria libertate.

Libertatea cea în Hristos este posibilă pentru orice om, chiar și pentru cel ce trăiește o situație de lipsă extremă de libertate socială, cum este sclavia[4]. În vremea Sfântului Apostol Pavel, sclavia reprezenta o realitatea socială pe deplin acceptată, pe care Sfântul Apostol o abordează, dând sfaturi atât sclavilor[5], cât și stăpânilor. Și, în timp ce el declară egalitatea tuturor oamenilor, fie ei iudei sau elini[6], robi sau liberi, bărbați și femei în Hristos[7], pe de o parte, îi sfătuiește pe sclavi să se supună propriilor stăpâni și să lucreze pentru ei cu o dispoziție binevoitoare[8], iar pe de altă parte, îi sfătuiește pe

[4] Sau robia (n. trad.).

[5] Sau robilor, slugilor (n. trad.).

[6] Adică păgâni (n. trad.).

[7] „Nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este nici rob, nici liber, nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți unul sunteți în Hristos Iisus (*Gal.* 3, 28)". Am păstrat sensul termenului grecesc „εἷς", care înseamnă „unul", căci după cum Dumnezeu este Unul, dar întreit în Persoane sau Ipostasuri, așa și noi, ca oameni, suntem chemați să devenim „unul", nu prin contopire, ca în Nirvana, ci prin unire cu Mântuitorul Iisus Hristos, păstrându-ne identitatea personală (n. trad.).

[8] „Slugilor, ascultați de stăpânii voștri cei după trup, cu frică și cu cutremur, întru curăția {sau simplitatea} inimii voastre, ca și de Hristos, nu slujind numai când sunt cu ochii pe voi, ca cei ce caută să placă oamenilor, ci ca slugile lui Hristos, făcând din suflet voia lui Dumnezeu, slujind cu bunăvoință, ca și Domnului și nu ca oamenilor, știind fiecare, fie rob, fie liber, că orice faptă bună va face, pe aceea o va lau ca plată de la Domnul (*Efes.* 6, 5-8; cf. *Col.* 3, 22-25)". Ținând cont de textul grecesc („εἰδότες ὅτι ὃ ἐάν τι ἕκαστος ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομιεῖται παρὰ τοῦ Κυρίου, εἴτε δοῦλος εἴτε ἐλεύθερος"), traducerea versetului 8 diferă puțin de traducerea consacrată în limba română, conform ediției sinodale a *Sfintei Scripturi*: „știind fiecare, fie rob, fie de sine stăpân, că faptele bune pe care le va face, pe acelea le va lua ca plată de la Domnul" (n. trad.).

stăpâni să-i abordeze pe robi cu dreptate și egalitate, semnalând că și ei[9] sunt judecați pentru comportamentul lor, deoarece Îl au pe propriul lor Stăpân în cer[10]. Oare Sfântul Apostol [Pavel] se contrazice, când, pe de o parte, propovăduiește libertatea omului, iar pe de altă parte, acceptă realitatea socială a sclaviei? Răspunsul este negativ, deoarece libertatea sau sclavia nu depind de poziția socială, ci de ținerea voii lui Dumnezeu sau de insistența în păcat. Robul este liber în Hristos, atunci când urmează cuvântul lui Dumnezeu, iar cel liber devine rob, atunci când săvârșește fapte viclene și se supune propriilor patimi. În felul acesta, se distinge libertatea, ca stare socială, de libertatea duhovnicească, adică de libertatea cea în Hristos, la care pot și participă atât cei liberi, cât și robii[11].

Interpretând îndemnurile specifice ale Sfântului Apostol Pavel și dorind să facă clare sensurile libertății și ale sclaviei, precum și să evidențieze consecințele lor, Sfântul Ioan Gură de Aur prezintă exemple de oameni liberi și robi. [Dreptul] Iosif, deși a fost vândut ca rob de către frații lui și l-a avut ca stăpân pe preotul egiptean Putifar, a fost, după Sfântul Părinte, cel mai liber decât toți oamenii. Robia lui nu l-a împiedicat deloc în exersarea virtuții și în ținerea voii lui Dumnezeu. Din contră, soția lui Putifar, care era liberă din punct de vedere social și îl avea pe Iosif ca rob, a fost, în realitate, roabă patimii desfrâului[12], care a condus-o la propunerea imorală către Iosif și, în continuare, la calomnie și înșelăciune. De asemenea, frații lui Iosif nu au beneficiat de libertate, ci au devenit cei mai mizerabili robi („erau cei mai robi dintre toți robii"), pentru că patima invidiei i-a condus la hotărârea de a-l vinde pe fratele lor și de a le spune minciuni negustorilor și tatălui lor[13]. Așadar, omul poate să fie, duhovnicește, rob, chiar și când este, din punct de vedere social, liber, dar are și posibilitatea de a nu se supune păcatului și de a progresa în libertatea cea în Hristos, chiar și într-un regim de robie[14].

---

[9] Adică stăpânii (n. trad.).

[10] „Iar voi, stăpânilor, faceți tot așa față de ei, lăsând la o parte amenințarea, știind că Domnul lor și al vostru este în ceruri și că la El nu încape [sau nu este] părtinire (*Efes.* 6, 9; cf. *Col.* 4, 1)".

[11] Μιλτιάδης Βάντσος, *Η εμπορευματοποίηση του ανθρωπίνου σώματος. Ηθική θεώρηση της δουλείας και της πορνείας*, Ed. Ostracon, Θεσσαλονίκη, 2019, pp. 42-43; Θεόδωρος Νικολάου, „Ἡ ἐλευθερία τῆς βουλήσεως καὶ ἡ ἐν Χριστῷ σωτηρία", în *Θεολογία* 59/1 (1988), p. 506.

[12] Sau a destrăbălării / ἀσέλγεια (n. trad.).

[13] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Subiectul Epistolei I către Corinteni, Omilia a XIX-a* (*Ὑπόθεσις τῆς Α΄ ἐπιστολῆς πρός Κορινθίους, Ὁμιλία ΙΘ΄*), 4, în *PG* 61, col. 156-158.

[14] Βάντσος, *Η εμπορευματοποίηση του ανθρωπίνου σώματος*, pp. 43-45.

În felul acesta, fără a fi subestimată diferențierea socială dintre oameni liberi și robi, o importanță mai mare i se acordă dimensiunii duhovnicești dintre libertatea cea în Hristos și robia păcatului și a patimilor, care se referă, în egală măsură, la cei liberi și cei robi. Din acest motiv, robii sunt chemați să nu-și schimbe starea socială, ci să-și păstreze nealterată moralitatea lor, să aibă curaj și să se bucure. Adresându-se, la persoana a doua singular, către rob, Sfântul Ioan Gură de Aur zice, cu neasemuita lui abilitate lingvistică: „Nu această sclavie vatămă, iubite, ci sclavia cea prin fire a păcatului. Și dacă nu ești robul acestei slavii, îndrăznește și veselește-te; nimeni nu va putea cu ceva să te nedreptățească; dacă ești robul acesteia și dacă liber de mii de ori ai fi, nu-ți este niciun folos al libertății. Căci ce folos ai avea, spune-mi, dacă nu-i slujești vreunui om, ci te supui pe tine însuți patimilor?" Această constatare îi îngăduie Sfântului Părinte să admire învățătura creștină: „Acest lucru este Creștinismul: în sclavie libertate dăruiește"[15].

Trăirea libertății celei în Hristos nu se limitează doar la evitarea păcatului, ci se extinde și capătă un conținut pozitiv prin exercitarea iubirii față de Dumnezeu și de aproapele. Iubirea reprezintă ethosul libertății cele în Hristos[16]. Iubirea față de Dumnezeu se exprimă prin ascultarea de voința Lui, care reprezintă exercitarea, prin excelență, a libertății, nu pur și simplu deoarece se realizează de bună voie, ci și pentru că îi permite omului participarea, prin har, la libertatea lui Dumnezeu. Fiindcă omul reprezintă o făptură „după chipul" lui Dumnezeu, el nu se supune, prin ascultarea față de voința dumnezeiască, unei autorități străine față de el, ci dorește și înfăptuiește pe cele ale firii sale, îndreptându-se spre asemănarea cu Dumnezeu și familiarizarea, prin har, cu slava Lui. După cum,, în mod caracteristic subliniază Sfântul Apostol Pavel, „unde este Duhul Domnului, acolo este libertate. Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului"[17]. Așadar, când omul de bunăvoie ascultă de Dumnezeu și primește harul Lui, atunci el este făcut să strălucească de către har și îl reflectă celorlalți. În acest punct, ne referim și la interpretarea Sfântului Ioan Gură de Aur, care este cel mai bun hermeneut al Sfântului Apostol Pavel: „După cum întocmai argintul, care este expus la razele soarelui, poate și el să emite raze, însă, nu din firea lui, ci din strălucirea soarelui pe care o primește, așa și

[15] Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *op. cit.,* în *PG* 61, col. 157-158.
[16] Κωνσταντίνος ΔΕΛΗΚΩΝΣΤΑΝΤΗΣ, *Το ήθος της ελευθερίας, Φιλοσοφικές απορίες και θεολογικές αποκρίσεις*, εκδ. Δόμος, Αθήνα, 1990, pp. 34-35.
[17] *II Cor.* 3,17-18.

sufletul care primește o rază de la slava Duhului, o reflectă”[18]. Prin urmare, deși omul, ca făptură, are o libertate relativă și limitată, atunci când primește harul și se aseamănă cu Dumnezeu, el participă la slava și libertatea dumnezeiască.

Așadar, din moment ce libertatea cea în Hristos este trăită ca iubire și ascultare față de Dumnezeu, ea nu reprezintă o premisă individuală, ci se realizează în cadrul Bisericii, unde omul primește harul Sfântului Duh și participă la Trupul lui Hristos[19]. Prin răstignirea și învierea lui Hristos, [omul] este eliberat de legăturile morții și dobândește posibilitatea învierii și a vieții veșnice. De altfel, după cum subliniază Sfântul Apostol [Pavel], „iar dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este credința voastră”[20]. Însă, învierea Lui îndreptățește credința și o scoate de sub frica morții, care amenință și hărțuiește viața, și îi dăruiește omului adevărata libertate, care nu este dependentă de convenționalismul acestei lumi, din moment ce poate și transcende [lumea], prelungindu-se în viața veșnică. Credinciosul care nu se teme de moarte, nu se supune cauzalității lumești și este liber în Hristos.

Această libertate se manifestă, de asemenea, prin dragostea față de aproapele. De obicei, oamenii consideră că libertatea noastră este delimitată de prezența altora, în consecință, salvgardarea și extinderea ei trebuie, în mod inevitabil, să se facă în detrimentul lor. În timp ce un om contemporan dorește să fie autonom și să acționeze după poftele lui, omul cel liber în Hristos se dezleagă de păcat și urmărește voia lui Dumnezeu[21]. Sfântul Apostol Pavel ne cheamă, după cum am văzut în paragraful menționat mai sus, la o libertate care nu este trăită ca o satisfacere dezmățată a poftelor personale, ci ca iubire în slujirea aproapelui. [Acesta din urmă] nu este piedică și amenințare a libertății, ci semenul pe care creștinul îl iubește, îl acceptă și îl iartă, cu semnificația etimologică a cuvântului [grecesc „συγχωρώ”], cu alte cuvinte, comunică cu el în același spațiu. Când libertatea este trăită ca iubire, ceilalți nu reprezintă factori ai vreunei delimitări, ci, dimpotrivă, ai dezvoltării libertății personale. Această dimensiune de iubire a libertății preîntâmpină transformarea ei în autosuficiență, de vreme ce imboldul și criteriul oricărei

---

[18] Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariu la Epistola a II-a către Corinteni, Omilia a VII-a* (*Ὑπόμνημα εἰς τήν πρός Κορινθίους δευτέραν ἐπιστολήν*, *Ὁμιλία Ζ΄*), 5, în *PG* 61, col. 448.

[19] Γεώργιος ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ, *Χριστιανική Ηθική*, τόμ. ΙΙ, Καρυές, 2015, pp. 242-243.

[20] *I Cor.* 15, 17.

[21] Αθανάσιος ΔΕΣΠΟΤΗΣ, „Η θεολογική ερμηνεία της έννοιας ελευθερίας στο Ρωμ. 6-8”, în *Στα βήματα του Αποστόλου Βαρνάβα. Χαριστήριος Τόμος προς τιμήν του Αρχιεπισκόπου Νέας Ιουστινιανής και πάσης Κύπρου κ.κ. Χρυσοστόμου Β΄,* Λευκωσία, 2008, pp. 192-193.

fapte nu se limitează la sine însuși, ci îl include și pe semen, care este iubit precum el însuși. Dificultatea de a trăi libertatea ca iubire se datorează tocmai faptului că îi percepem și îi tratăm pe semeni cu suspiciune și antagonism, în timp ce suntem chemați să-i abordăm ca pe niște frați în Hristos, adică așa cum îi numește Sfântul Apostol Pavel pe destinatarii *Epistolelor* sale.

Rezumând această scurtă tratare a libertății celei în Hristos, conform Sfântului Apostol Pavel, consemnăm faptul că Hristos nu-l eliberează pur și simplu pe om de păcat și de consecințele lui, ci îl cheamă la o comuniune personală de iubire cu Dumnezeu și cu aproapele, în care comuniune este trăită adevărata libertate și omul se învrednicește de darurile Sfântului Duh.

(Traducere din limba greacă și adnotări de Prof. univ. dr. Ion-Marian Croitoru)

ÎNGRIJIREA CELOR SUFERINZI ÎN EVANGHELIA DUPĂ LUCA - FAPTELE APOSTOLILOR; MILOSTIVIREA DIVINĂ ȘI LUCRAREA SOCIALĂ A LUI IISUS HRISTOS ȘI A UCENICILOR SĂI

(Caring for the Suffering in Luke and the Acts of the Apostles: Divine Mercy and the Social Mission of Christ and His Disciples)

Prof. univ. dr. Daniel Ayuch
Universitatea din Balamand, Liban
Institutul de Teologie „Sf. Ioan Damaschin”

Abstract: The Gospel of Luke uniquely portrays Jesus Christ as a figure of profound compassion and empathy, emphasizing His solidarity with the marginalized and his unwavering commitment to ensuring a dignified life for all, even at the cost of His own life. This Gospel, along with the Book of Acts, highlights a special concern for the suffering and the sick, underscoring themes of mercy, kindness, and social justice more than any other New Testament text. Through parables such as the Good Samaritan and the Rich Man and Lazarus, Luke vividly illustrates the call to love one's neighbor. The article explores the theme by addressing the following points: (1) Between the annunciation and the synagogue of Nazareth, which sets the stage for Jesus' mission and His proclamation of social justice; (2) The Sermon on the Plain, which emphasizes radical love and mercy; (3) The Time of the Visitation, highlighting Jesus' engagement with the marginalized; and (4) The Kingdom of Mercy in Acts, portraying the early Christian community's commitment to inclusivity, generosity, and communal living as a model for contemporary believers. Overall, Luke's Gospel and Acts offer a compelling vision of Christian discipleship rooted in compassion, justice, and the transformative power of the Holy Spirit. St. Luke's writings continue to inspire and challenge believers to embody Christ's love and mercy in their daily lives, profoundly impacting the world around them.

Keywords: mercy; neighborly love; Gospel of Luke; Acts of the Apostles; visitation; Sermon on the plain; social justice.

Introducere

Evanghelia după Luca se remarcă prin faptul că dă o dimensiune umană profundă persoanei Domnului nostru Iisus Hristos. În paginile sale, Hristos suferă împreună cu cei care suferă (vezi Lc. 7, 13; 9, 58; 2, 7, 24) și se angajează în întregime pentru a oferi ființelor umane o viață demnă, chiar și

atunci când acest lucru înseamnă să-și dea propria viață de dragul altora (vezi Lc. 9, 22-26). În Evanghelia sa și în cartea Faptele Apostolilor, Sfântul Luca manifestă o preocupare deosebită pentru îngrijirea celor suferinzi și bolnavi. Dipticele își îndreaptă cuvântul în special către cei săraci, nevoiași și marginalizați. Niciun alt autor al Noului Testament nu pune un asemenea accent pe aceste teme ca Sfântul Luca.

În cadrul acestui simpozion cu tema „Teologia ortodoxă și slujirea aproapelui", Dipticele lucanic prezintă nu doar exemplul lui Hristos și al ucenicilor în faptele lor, ci și o nouă viziune asupra lumii, care îndeamnă la o schimbare radicală a credinciosului în relația cu aproapele. Atât Evanghelia, cât și Faptele Apostolilor construiesc imaginea teologică a unui Dumnezeu-Tatăl milostiv, care își trimite Fiul cu hotărârea de a-și instaura Împărăția printre cei care cred și imită faptele sale de milă.

Între Buna Vestire și Sinagoga din Nazaret

La începutul instaurării Împărăției lui Dumnezeu, Iisus se angajează solemn în fața lui Dumnezeu și a fraților săi, în sinagoga din Nazaret, să umble după Scripturi (Lc. 4, 16-22). El își propune să funcționeze ca un instrument al lui Dumnezeu „pentru a aduce o veste bună celor suferinzi... pentru a lega pe cei cu inima zdrobită, pentru a vesti libertatea captivilor și libertatea prizonierilor, pentru a vesti anul favorabil al Domnului" (Is. 61, 1-2). Pentru Iisus, această lectură s-a împlinit pentru că atunci când a decis să meargă în consecință, urmând mesajul ei, mai ales că cuvintele profetului sunt mereu chemate să se concretizeze în viață. Iar în Evanghelie, Iisus Hristos pune în practică aceste cuvinte.

Acest text are o legătură puternică cu conceptul de milă. El se regăsește nu numai în cartea lui Isaia, unde promisiunea răscumpărării divine este descrisă ca un rod al milostivirii (vezi Is. 63, 7-9, 16), ci și în Megalinionul de la Luca 1, 46-55, mai ales în versetele 50-55, în care Sfântul Luca îl prezintă pe fiul Mariei nu ca pe un profet oarecare, ci ca purtător al milostivirii lui Dumnezeu în favoarea poporului său asuprit și oblojit de puterea păcatului și a pierzaniei. Astfel, citim ceea ce spune Maica Domnului:

„...Și îndurarea Lui este peste generație după generație față de cei ce se tem de El... El a dat ajutor lui Israel, robul Său, în amintirea îndurării Sale, așa cum a vorbit părinților noștri, lui Avraam și urmașilor lui în veci" (Lc. 1, 50, 54-55).

Termenul de îndurare (ἔλεος) apare de două ori în imn (v. 50 și 54) și este una dintre cele mai proeminente trăsături ale lui Dumnezeu în Psalmi. Mila redă tulpinile ebraice hsd și rhm. Ea evidențiază credincioșia lui Dumnezeu

față de oameni și legământul pe care l-a încheiat cu ei[1]. Evanghelia înregistrează și imnul preotului Zaharia, cunoscut sub numele de Evlogetós („Binecuvântat să fie Domnul" în Lc. 1, 67-79) în care se afirmă că lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu se datorează marii Sale milostiviri; căci Domnul nu iese în întâmpinarea celor care sunt considerați „vrednici" după convențiile umane proprii, ci îi ajută și îi salvează pe cei care stau „în întuneric și în umbra morții" și așteaptă ca Hristos să le lumineze și să le călăuzească pașii pe calea păcii (Lc. 1, 79).

Predica de pe câmpie

Învățăturile despre Împărăția milostivirii își găsesc apogeul în Predica de pe câmpie, unde sfântul Luca relatează prima mare predică a lui Iisus către ucenicii Săi (Lc. 6, 17-49), mai ales în îndemnul „Fiți milostivi, precum Tatăl vostru este milostiv" (Lc. 6, 36), în care Iisus proclamă principiul imitării lui Dumnezeu (Imitatio Dei, μίμησις τοῦ θεοῦ) și îi cheamă pe ascultători să trăiască în conformitate cu această învățătură.

Această laudă a milostivirii este clar înțeleasă încă de la începutul predicii, cu fericirile, unde Iisus proclamă decizia Tatălui Său de a da Împărăția poporului Său sărac, flămând și plângând. Așadar, fericirea exprimată în aceste fericiri are un caracter eshatologic, vine din viitor, deoarece este specifică timpului instaurării Împărăției. Dar asta nu este tot. Iisus vorbește, de asemenea, despre o fericire, care începe aici și acum, după cum confirmă participiile și verbele prezente ale enunțului (ἐστὶν, πεινῶντες, κλαίοντες) și adverbul temporal „acum" (νῦν). Poate că una dintre cele mai izbitoare trăsături ale acestui text este faptul că oamenii binecuvântați sunt tocmai cei pe care orice înțelept al acestei lumi i-ar considera nefericiți: cei săraci, cei care plâng și cei flămânzi. Prin proclamația Sa, Iisus îi provoacă pe înțelepții acestei lumi și oferă o nouă concepție despre ceea ce înseamnă succesul și eșecul în viață. Iisus le spune ascultătorilor Săi: trebuie să vedem viața cu ochi noi, cu ochii Împărăției pe care v-o anunț. Fericirile prezintă o înțelepciune în care principiile gândirii clasice grecești sunt inversate. Se propune o interacțiune între denunțul profetic și pledoaria psalmistului pentru bunăstarea celor mai săraci.

În plus, în versetele 37-38 citim că Dumnezeu nu-i va judeca pe cei care nu judecă și va da celor care dau. Pornind de la o imagine caracteristică zilei de plată a agricultorilor, în care lucrătorii pământului obișnuiau să primească

[1] A se vedea, de exemplu, Ezra 39, 25-39 și Ier. 31, 1-34. Pentru milă, în psalmi, vezi Ps. 33, 22; 50, 3; 97, 3; 100, 5; 103, 17, printre multe altele.

o mică parte din ceea ce recoltau, Iisus anunță că se va acorda o astfel de răsplată, care depășește orice așteptări datorită abundenței și generozității Sale (cf. Lc. 6, 38). Dumnezeu Tatăl a decis să acorde „harul" său (χάρις în Lc. 6, 32-34) ca „răsplată" (μισθὸς în Lc. 6, 23, 35) prin care credincioșii pot deveni fii și fiice ale Celui Preaînalt (cf. Lc. 6, 23, 32-25).

Odată cu acest nou anunț, oamenii primesc o nouă condiție de viață ca fii ai lui Dumnezeu, cărora li se deschid ușile locuinței cerești, astfel încât să se comporte în această viață ca cei care sunt vrednici să locuiască în casa Tatălui (cf. Lc. 14, 21-23; 15, 4-7). Nu există scăpare de atâta bunătate și milă. Dacă oamenii ascultă această chemare divină, ei se angajează să acționeze în consecință. Oricine acceptă să fie fiu sau fiică a Celui Preaînalt trebuie să învețe să se comporte ca Tatăl lor. Trebuie să învețe să ierte și să transforme o situație de umilință și de insulte într-o ocazie de a rosti o binecuvântare și de a oferi fapte bune (vezi Lc. 6, 27-29). Trebuie să învețe să dăruiască fără să aștepte nimic în schimb și să se îngrijească de cei săraci, de cei flămânzi și de cei care suferă. Ascultarea este implicită, deoarece cel care îi invită în casa sa poartă titlul de „Tată" și, în consecință, toți cei care intră în casa sa primesc titlul de „copii". Autoritatea gospodarului este astfel clar conturată. Într-o astfel de situație, oaspeții trebuie să se supună regulilor celui care este Stăpânul și Stăpânul casei sale și să-i urmeze exemplul. În cartea Faptele Apostolilor îl găsim pe apostolul Pavel referindu-se la aceeași idee atunci când vorbește despre Dumnezeu, ca fiind cel care „zidește casa" (ὁ δυνάμενος οἰκοδομῆσαι) și ca cel care „poate da moștenire" (ὁ δυνάμενος δοῦναι τὴν κληρονομίαν) tuturor celor care sunt sfințiți (vezi Faptele Apostolilor 20, 32).

Timpul vizitei

Există nenumărate pasaje din Luca și din Faptele Apostolilor, care sunt interpretate în lumina Predicii de pe câmpie. Să luăm mai întâi un pasaj apropiat: învierea fiului văduvei din Nain din Luca 7, 11-17. Nu există nicio îndoială că văduva reprezintă în situația ei orice ființă umană aflată în nevoie și sărăcie, mai ales după ce și-a pierdut singurul fiu. Văduva din Nain intră în scenă în lacrimi, simțindu-se victima unei teribile nedreptăți, urmărită de nedreptatea morții de când și-a pierdut soțul și acum, unde o doare cel mai tare, cu pierderea unicului ei fiu. Confruntat cu această scenă dramatică, Iisus nu poate să nu intervină pentru a o salva pe această femeie. Mulțimea, care a asistat la opera Sa, mărturisește cum trebuie interpretată această înviere din credință. Ei îl slăvesc pe Dumnezeu și spun: „Nu, nu, nu! Un mare profet s-a ridicat în mijlocul nostru și Dumnezeu a vizitat poporul său" (Lc. 7, 16). În umilul oraș Nain, vedem că Împărăția Milostivirii a început să lucreze pe

pământ. Dacă Iisus Hristos nu ar fi trecut pe lângă gospodăria văduvei, asupra lor ar fi domnit cultura slăbiciunii și a morții. Generația ei tânără ar fi căzut în puterea morții, iar suferința și jalea le-ar fi stăpânit inimile. Dacă Iisus nu i-ar fi vizitat, viața ar fi fost sinonimă cu nedreptatea și asuprirea[2].

Evanghelia după Luca prezintă întreaga operă a lui Iisus ca fiind o vizită a lui Dumnezeu asupra oamenilor cu toată mila și caritatea. Aceasta este vizitarea (ἐπισκοπή, vezi Lc. 19, 44) despre care vorbea Zaharia în imnul său când spunea: „Binecuvântat este Domnul Dumnezeul lui Israel pentru că a vizitat și a răscumpărat poporul său... prin pântecele milostivirii Dumnezeului nostru, care ne va face să vizităm o Lumină de sus, pentru a lumina pe cei ce locuiesc în întuneric și în umbrele morții și pentru a ne călăuzi pașii pe calea păcii" (Lc. 1, 68, 78-79). Ceea ce Zaharia vestește cu credință și speranță va fi împlinit de Iisus de-a lungul întregii Evanghelii, mai ales în secțiunea referitoare la călătoria lui Iisus spre Ierusalim, care se întinde pe mai bine de zece capitole, de la 9, 51 la 19, 48. În această călătorie, Iisus este mereu „pe drum" (ἐν τῇ ὁδῷ)[3], adică pe calea păcii, al cărei sfârșit este înțeles ca fiind timpul vizitei (Lc. 19, 44).

Cu parabola bunului samarinean, Iisus reia doctrina milosteniei printr-un nou gen literar (Lc. 10, 25-37). La începutul călătoriei Sale spre Ierusalim, Iisus subliniază importanța de a acționa cu înțelepciune și discernământ în favoarea celor nevoiași pentru a primi moștenirea vieții veșnice, care, cu alte cuvinte, este Împărăția. Avocatul își asumă rolul de discipol și îl consultă pe Iisus, considerându-l ca referent și învățător. Stilul adoptat de Luca în această scenă ne amintește de dialogurile clasice maieutice cu care preda Socrate. Parabola evidențiază marea diferență dintre a vedea și a nu face și dintre a vedea și a face. Două personaje au contact corporal cu victima: agresorii și samarineanul, în timp ce alte două au doar contact vizual cu aceasta: preotul și levitul. Primii se lasă purtați de sentimentele și dorințele lor. Ceilalți doi nu reacționează față de celălalt[4]. Compasiunea și faptul de a acționa în consecință au făcut din samarinean un aproapele. Respectarea oarbă a Legii și

[2] Vezi AYUCH, D., *Centurionul și văduva* (Luca 7, 1-17). Lucan Narrative and the Liberation of Man from Slavery and Poverty (Narațiunea Lucan și eliberarea omului din sclavie și sărăcie), în: C: Nassif, Bradley. Festschrift in Honor of Professor Paul Nadim Tarazi. Vol. 2. New York: Peter Lang, 2015, pp. 37-43.

[3] Vezi Luca 9, 57; 19, 36 și, de asemenea, Luca 10, 38; 13, 22; 17, 11; 19, 28.

[4] LÖNING, Karl. *Die Tora als Weg zum ewigen Leben nach Lc 10, 25-37*, în Tora: Arnold Angenendt / Herbert Vorgrimler (Ed.), Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche, Wege, Begegnungen. Festgabe für Bischof Reinhard Lettmann. Butzon & Bercker, Kevelaer, 1993, p. 54.

autosuficiența împietresc inima și îl fac pe cineva să disprețuiască o persoană aflată în suferință. Această scenă arată că viața bună este bună doar atunci când este extinsă asupra celor care sunt victime, slabi și nevoiași. Fericirea individului este legată de fericirea celor care îi intersectează calea și mai ales a celor care trec printr-un moment de nefericire.

Ascultătorul lui Iisus înțelege clar mesajul Maestrului și, de aceea, nu ezită să răspundă că cel care se îngrijește de cei asupriți și nevoiași prin fapte de milostenie este adevăratul aproapele (Lc. 10, 37). Da, spune Iisus, numai faptele de milostenie corespund speranței de a intra în Împărăție.

În mai multe scene din Evanghelie, se relatează că Iisus a acceptat să fie invitat la mesele împărțite cu publicani, adică cu vameșii imperiului[5]. Există mai multe mărturii în scrierile rabinice și la Filon din Alexandria despre nedreptățile și abuzurile pe care aceste personaje le comiteau în Palestina secolului I[6]. Din acest motiv, ei erau considerați păcătoși și asimilați unor criminali. Când era vorba de plată, erau gata să folosească forța și chiar tortura[7]. De aceea, învățătorii Legii și fariseii l-au criticat pe Iisus pentru că a împărțit masa cu acest tip de oameni.

Răspunsul lui Iisus vine în cele trei parabole ale milosteniei din capitolul 15, în care se recuperează ceea ce s-a pierdut: un păstor își recuperează oaia pierdută; o gospodină își găsește drahma pierdută și un tată iese în întâmpinarea fiului, care se întoarce acasă. Primele două parabole evidențiază bucuria de a găsi ceea ce a fost pierdut, în timp ce a treia este cea mai lungă și vorbește despre emoția sufletească a tatălui, care își îmbrățișează și sărută fiul pierdut și îi acordă cele mai înalte onoruri pentru a sărbători întoarcerea sa (15, 20-24). Fiul cel mare înfățișează, la rândul său, figura fariseilor, care sunt zeloși în îndeplinirea tuturor poruncilor Tatălui lor și care nu-l recunosc

[5] Vezi simpozionul din casa lui Levi din Luca 5, 29; acuzațiile fariseilor din 7, 34 și 15, 2 și invitația lui Zaheu din 19, 1-7.

[6] În Mishna, ei sunt clasificați alături de criminali și tâlhari (vezi Mishnah Nedarim III, 6; TB BQ 113a). A se vedea texte similare în: Joachim Jeremias, Jerusalem in the time of Jesus, Madrid, Cristiandad 1977; pp. 322-323 și Daniel Sperber. Tax Collector. Encyclopaedia Judaica, ediția a II-a, XIX, Fred Skolnik, ed. Thomson Gale: Farmington Hills, 2007, p. 559).

[7] Mărturia lui Philon se găsește în De Spec Leg III, XXX-159-160. Printre rândurile sale se poate citi: „Când unii oameni săraci din țara noastră, care datorau aceste impozite au fugit de teamă că li se vor aplica pedepse intolerabile dacă nu vor plăti, o anumită persoană, care primise funcția de colector de impozite a pus oamenii lui să fie scoși cu forța, soțiile, copiii și toate familiile lor și, cu lovituri de bici, insulte și tot felul de jigniri și maltratări, a încercat să-i determine să dea informații despre locul unde se ascunseseră fugarii sau să plătească în locul lor”.

pe fiul, care se întoarce ca fiind fratele lor, ci îl numesc „fiul acela al tău” (15, 30). Iisus, mâncând cu păcătoșii și spunând această parabolă, înfățișează o altă opțiune, cea a fratelui, care nu numai că îndeplinește voința Tatălui, dar și „reproduce cu fidelitate trăsăturile tatălui milostiv”. Mai târziu, mesajul acestor parabole va fi sintetizat spunând că misiunea Fiului Omului pe pământ este de a „căuta și de a salva ceea ce era pierdut” (Lc. 19, 10).

Stând alături de păcătoși, Iisus proclamă deschiderea ușii către Împărăție prin mila divină. Cu toate acestea, este important să subliniem că mila se adresează pur și simplu și exclusiv celor care se pocăiesc și recunosc că sunt săraci și umili. Potrivit Evangheliei lui Luca, Dumnezeu își arată clemența și iertarea doar celor care și-au pus toată încrederea în Dumnezeu. Pentru cei nedrepți, bogați, puternici și pomenitori, care iubesc această lume, atât Iisus, cât și Dumnezeu Tatăl – nu există nicio diferență între ei în acest sens – rămân acel leu răcnind din Amos, care îi condamnă și îi distruge pe cei răzvrătiți (Amos 1, 2; 3, 8). Această caracteristică a milostivirii divine este prezentă în multe pasaje evanghelice, inclusiv în parabola lui Lazăr și a bogatului (Lc. 16, 19-31), în predica lui Ioan Botezătorul (Lc. 3, 7-18) și în judecata lui Iisus asupra falșilor conducători (Lc. 20, 18 și 45).

Împărăția milei în Faptele Apostolilor

După evenimentul Cincizecimii, semințele Împărăției s-au răspândit în comunitatea credincioșilor. Ucenicii Domnului, așezat la dreapta Tatălui, dau acum mărturie despre mila și iubirea lui Dumnezeu nu numai prin activitatea misionară și rugăciuni, ci și prin angajamentul față de aproapele lor, care s-a manifestat încă de la primul rezumat al Bisericii din Ierusalim[8]. Faptele lor sunt faptele împărăției milostive.

Vezi, de exemplu, vindecarea șchiopului de la poarta cea frumoasă (Fapte 3, 1-10), sau învierea Tabitei din Iope (Fapte 9, 36-42), sau vindecarea slujitoarei chinuite de un duh de ghicire (Fapte 16, 16-18). Cine vede în aceste scene roadele înmulțirii semințelor Împărăției Milostivirii nu se miră că Sfântul Luca, inspirat de mai multe texte din Vechiul Testament, spune că nu existau nevoiași printre ei în biserica emergentă din Ierusalim. Credincioșii trăiau conform Cuvântului și înțelegeau că Domnul și Stăpânul întregii creații este numai Dumnezeu. Această abordare biblică este cea care mărturisește instituirea „anului de iertare” prescris în Deuteronom 15, 1-11 (ἔτος τῆς ἀφέσεως, v. 9) și proclamat de Iisus în Luca 4, 19 ca fiind „anul de favoare al Domnului”, pe baza unei lecturi din Isaia 61, 1-2 (ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν).

[8] Vezi Faptele Apostolilor 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16.

După învierea lui Hristos, anul de favoare al Domnului se deschide în mijlocul comunității credincioșilor până la sfârșitul veacurilor, până când El va veni din nou și va restabili toate lucrurile așa cum a spus prin gura profeților[9].

Concluzii

Potrivit dipticului lucanic, Biserica se află astăzi într-o etapă eshatologică a lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu: între Hristos întrupat, care a semănat semințele Împărăției și le-a încredințat apostolilor și ucenicilor Săi să dea mărturie despre faptele și învățăturile Sale, și Hristos, care va veni la sfârșitul veacurilor pentru a ne deschide locuințele Tatălui Ceresc. În această perioadă crucială, faptele de milostenie nu sunt o alegere, ci mai degrabă o datorie pentru toți credincioșii.

Aceasta este o mare provocare pentru fiecare creștin, care, citind Evanghelia după Luca, înțelege că îngrijirea aproapelui în lumina imitării lui Dumnezeu nu înseamnă doar satisfacerea nevoilor primare și urgente ale acestuia, ci că creștinul trebuie să facă din această slujire o ocazie pentru persoana asistată de a experimenta iubirea lui Dumnezeu și de a gusta din roadele Împărăției.

Faptul de a fi în slujba celor mai slabi le permite credincioșilor să aibă o pregustare a Împărăției, nu pentru că se simt binefăcători și binevoitori ca Dumnezeu, ci pentru că în acest fel văd și percep cum Domnul a lucrat și continuă să lucreze pentru mântuirea tuturor. Atunci când angajamentul credincioșilor față de aproapele lor este cu adevărat inspirat de învățătura lui Iisus Hristos, tot ce pot spune este: „Am făcut ceea ce trebuia să facem” (Lc. 17, 10) și vor fi mereu atenți la toți cei care au nevoie de ajutor în așteptarea celei de-a doua veniri glorioase.

(Traducere din limba engleză de Pr. conf. univ. dr. Alexandru-Corneliu Arion)

[9] Vezi Fapte 3, 21; cf. Fapte 9, 11; Ieremia 24, 6; Ezechiel 17, 23.

SFINȚII COSMA ȘI DAMIAN, DOCTORI FĂRĂ DE ARGINȚI - MODELE DE SLUJIRE ȘI TĂMĂDUIRE A CELOR SUFERINZI ȘI ICONOGRAFIA LOR

(Saints Cosmas and Damian, the Unmercenary Physicians – Models of Service and Healing of the Suffering, and Their Iconography)

Prof. univ. dr. habil. Marcel Muntean
Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca
Facultatea de Teologie Ortodoxă

Abstract: Three groups of saints who were also brothers, Holy Unmercenaries (physicians who healed without payment) Cosmas and Damian are celebrated by the Christian Church throughout the annual calendar. Specifically, the Orthodox Church honors each of them on distinct days. The first group, on November 1, were from Asia Minor (Mesopotamia). The second group were considered martyrs and were stoned to death in Rome, being commemorated on July 1, while the third group, also martyrs, are remembered on October 17 and hailed from Arabia. The Roman Catholic Church celebrates their memory on September 26. Their veneration began as early as the 4th century when the first churches and monasteries were erected, particularly in Constantinople, Rome, and other regions. During church services, they are invoked as intercessors for the healing of the suffering in the Sacrament of Holy Unction. They are also called upon to aid the sick in several special prayers, such as those for patients before surgery or for any ailing person, including those who cannot sleep. A particularly important role is held by the liturgy on their feast day, the Akathist hymn (troparion and kontakion), which summarizes their lives, martyrdom, and benefactions. The Holy Unmercenaries Cosmas and Damian are depicted in the iconography dedicated to them (icons, frescoes, altarpieces, mosaics, sculptures etc.), which can be found in both the Eastern and Western Churches. In iconography, Dionysius of Furna details their appearance as young men, with hair above their ears, balding heads, slightly curly hair, and pointed beards – those from Rome; those from Asia were also young, with the early growth of a beard; while those from Arabia had darker skin, with the early growth of a beard, and wore turbans on their heads. The study presents several places of worship, such as the one in Rome from the 6th century and the one in Kastoria, altar paintings, sculptures like those signed by Donatello and Michelangelo, more precisely, Giovanni Angelo Montorsoli and Raffaello da Montelupo, as well as a series of mosaics, icons, manuscripts, and others from the 6th to the 20th century.

Keywords: Saints Cosmas and Damian, Holy Unmercenaries, iconography, sculpture, painting, mosaic.

Trei sunt perechile de Sfinți Doctori fără de arginţi recunoscuți de Biserica Ortodoxă ce poartă același nume de *Cosma și Damian.* Biserica Romano-Catolică îi venerează doar pe cei care provin din Arabia.

Cea dintâi pereche s-a săvârșit cu pace, în ziua de 1 noiembrie și erau din Asia Mică. A doua pereche a fost ucisă cu pietre la Roma, în ziua de 1 iulie, iar cea de-a treia pereche este pomenită la 17 octombrie. Aceștia erau din Arabia.

Primii, cei din Asia Mică, sunt prăznuiţi la început de noiembrie. Sfinţii, de neam din Asia Mică, au avut un tată păgân şi o mamă creştină pe nume Teodotia (Teodota), devenită sfântă, și au vieţuit în veacul al IV-lea[1]. Au primit o educaţie aleasă, devenind doctori, având, de asemenea, harul vindecării trupurilor şi al sufletelor bolnave prin puterea rugăciunii; pe lângă oameni, ei vindecau şi animale. Pentru vindecările făcute nu luau niciodată nici o plată, reţinând porunca Mântuitorului nostru Iisus Hristos: „În dar aţi luat, în dar să daţi" (Mt. 10, 8). Dintre minunile pe care le-au săvârşit putem menţiona, de pildă, însănătoşirea unei femei grav bolnave, pe care o chema Paladia. Devenind sănătoasă, a adus mulţumire lui Dumnezeu. Cu dorinţa de a le mulţumi, Paladia s-a apropiat de Sfântul Damian, întinzându-i trei ouă, zicându-i: „Ia acest dar în numele Sfintei Treimi Dătătoare de Viaţă, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt." Auzind numele Sfintei Treimi, el nu a refuzat-o. Atunci când Sfântul Cosma a auzit ceea ce s-a petrecut, s-a întristat, crezând că fratele său a încălcat legea cea pe care ei au respectat-o; cea prin care nu doreau nimic în schimbul vindecărilor făcute. Acest fapt a dus ca pe patul de moarte să își dorească să nu fie înmormântat lângă el fratele său. Se precizează că la puţin timp de la adormirea Sfântului Cosma a trecut la cele veşnice şi Sfântul Damian. Creştinii ce vroiau să îl aşeze în mormânt erau dezorientaţi şi nu ştiau ce să facă. Dumnezeu a făcut o minune printr-o cămilă vindecată tot de cei doi Sfinţi, care glăsuind asemenea unei voci omeneşti le-a spus să nu se împotrivească şi să-l îngroape pe Sfântul Damian lângă Sfântul Cosma, deoarece Sfântul Damian nu a primit ouăle femeii drept răsplată, ci din respect pentru numele lui Dumnezeu. Trupurile Sfinţilor Doctorilor tămăduitori au fost puse laolaltă în localitatea Thereman din Mesopotamia[2].

Aproape de biserica din Thereman, închinată Sfinţilor vindecători, locuia un om numit Malchus (Malh). Plecând într-o călătorie şi-a lăsat soţia în grija

[1] *Vieţile Sfinţilor pe luna Noiembrie*, Ed. Episcopiei Romanului, 2000, p. 7.

[2] *Sfinții Tămăduitori și Doctori Fără de Arginți*, Ed. Diecezană Episcopia Caransebeșului, Caransebeș, 2012, p. 13.

Sfinţilor Doctori fără de arginţi. După un timp, un duşman al lui a luat chipul lui Malchus, uneltind uciderea femeii. Acesta i s-a arătat femeii, argumentând că a fost trimis de soţul ei, să o ia şi să o ducă unde era el. Încrezându-se, ea l-a însoţit, iar când au ajuns într-un loc pustiu, vrăjmaşul a vrut să o omoare. În aceste condiţii, sesizând pericolul, femeia s-a rugat fierbinte lui Dumnezeu să o ajute. Doi bărbaţi au venit şi l-au alungat pe duşmanul (cel care nu era altcineva decât diavolul), care a căzut de pe o stâncă. Cei doi necunoscuţi au salvat-o pe femeie, ducându-o acasă. La nedumerirea ei, bărbaţii i-au răspuns că sunt Sfinţii Cosma şi Damian, cei la care a încredinţat-o soţul ei, spre a o păzi. O altă minune pomenită în Vieţile lor, se referă la un bărbat care în timpul somnului a înghiţit un şarpe; cu toate medicamentele şi cu toată stăruinţa boala i s-a agravat tot mai mult. Chemându-i în ajutor pe Sfinţii Cosma şi Damian, el a adormit, timp în care, din gura sa deschisă, a ieşit şarpele. Vindecat, omul a adus slavă şi mulţumire lui Dumnezeu, prin mijlocitorii săi, Sfinţii Vindecători Cosma şi Damian[3].

În Legenda de aur (Legenda Aureea), Jacopo da Varazze menționează despre un bărbat aflat în pragul morții, din cauza unei cangrene care i-a devorat piciorul. A fost umilul sacristan al bazilicii dedicate Sfinților Cosma și Damian din Roma. El s-a rugat fierbinte și le-a cerut să pună capăt durerii îngrozitoare care i-a sfâșiat trupul și i-a îndurerat sufletul. Se amintește că, după aceea, a căzut într-un somn profund, iar în vis i-a văzut pe cei doi sfinți apropiindu-se de el, unul ținând un cuțit, în timp ce celălalt susținea o tavă cu medicamente. Paraclisierul i-ar fi auzit vorbind, iar unul dintre ei i-a propus fratelui său să îi înlocuiască piciorul cel bolnav (cangrenat) cu altul, pe care l-au luat de la un etiopian îngropat (în acea zi) în cimitirul San Pietro in Vincoli. Când bolnavul s-a trezit durerile dispăruseră și și-a văzut piciorul lui ce era complet vindecat, doar că era de altă culoare, adică mai întunecat sau mai bine zis negru.[4]

Cea de-a doua pereche, tot frați, gemenii *Sfinţi Cosma şi Damian* erau născuți la Roma. Ei cereau în urma vindecării bolnavilor, mărturisirea în Iisus Hristos, spunându-le: „Noi numai mâinile punem pe voi, căci cu puterea noastră nimic nu putem face. Toate le lucrează prin noi tăria cea atotputernică a lui Hristos, Unul adevăratul Dumnezeu, în Care, de veți crede cu neîndoială, îndată veți fi sănătoși”. De îndată ce își atingeau mâinile de cei suferinzi le ziceau: „De la Domnul Hristos și pentru El se săvârșesc toate acestea”.

[3] *Vieţile Sfinţilor pe luna Noiembrie*, p. 9.

[4] https://www.holyart.co.uk/blog/saints-and-blessed/cosma-and-damian-the-medical-saints-who-treated-for-free/, accesat 02.02.2025.

Recunoașterea și faima lor a crescut de la an la an, încât mulți care veneau la ei se vindecau prin credința lor. Au fost mai apoi, denunțați ca închinători lui Dumnezeu, iar din acel moment au fost învinuiți și urmăriți, dar până la urmă ei s-au predat, din cauză că alții au fost prinși și condamnați la moarte în locul lor. Câțiva creștini evlavioși i-au ascuns dinaintea prigonitorilor, cu toate acestea ei au fost duși în lanțuri pe străzile Romei, necontenind a propovădui Evanghelia lui Hristos. În acele împrejurări, ei i-a cerut bazileului roman Carinus (282-285) să se lepede de credința sa și să devină creștin. Dar mirarea a fost, când chiar în acele momente împăratul a suferit o paralizie puternică. Pentru moment, împăratului i s-a sucit fața la spate, iar el a crezut și a mărturisit: „Acum știu cu adevărat că sunteți robi ai adevăratului Dumnezeu. De aceea mă rog către voi ca, precum ați tămăduit pre mulți, să mă tămăduiți și pe mine, căci și eu cred că nu este alt Dumnezeu afară de Dumnezeul propovăduit de voi, Care a făcut cerul și pământul... Cred în Tine, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul cel adevărat, miluiește-mă pe mine și nu pomeni neștiința mea cea dintâi”.[5] Bazileul s-a însănătoșit, iar ei au fost mai apoi eliberați, îngăduindu-li-se să practice medicina.

Mai târziu au fost din nou acuzați, că practicau vrăjitoria și că distrug credința romanilor prin propovăduire și închinare la „Cel răstignit”, fapt pentru care au fost omorâți cu pietre, în anul 287, de însuși dascălul lor[6]. Ei sunt celebrați în data de 1 iulie. Cultul lor s-a răspândit în întreaga lume, iar la Roma s-a înălțat o biserică în secolul al VI-lea, în vecinătatea Forumului roman, unde se găsește până astăzi.

Cea de-a treia pereche de *Sfinţi Cosma şi Damian* au fost, de asemenea, doi fraţi, fiii unei mame creştine, ce se chema Teodota. La vârsta încă fragedă şi-au părăsit ţara natală Arabia, ajungând în Siria, în oraşul Cyr, unde au vindecat pe mulţi bolnavi, neluând nici un ban pentru aceasta. Având parcă în permanenţă cuvântul Evangheliei: „În dar aţi luat, în dar să daţi”, din acest motiv ei au fost supranumiţi cu apelativul *Anargyres*, adică „fără de arginţi” sau Sfinții doctori fără de arginți. Prin râvna şi înţelepciunea lor, ei nu doar că îi tămăduiau pe cei aflaţi în suferinţă, dar mulţi erau aceia ce se îndreptau spre credinţa creştină. Guvernatorul Lysis, înştiinţat fiind de aceste fapte ale lor, i-a chemat să-i cerceteze, ordonându-le să aducă cinstire zeilor. Cei doi Sfinţi au refuzat să aducă ofrande zeilor şi, de aceea, au fost supuși la numeroase chinuri precum: schingiuiți, bătuți, aruncați în mare, dar prin intervenție divină au fost salvați de îngeri și aduși la țărm. Guvernatorul,

[5] *Sfinții Tămăduitori și Doctori Fără de Arginți*, pp. 40-41.

[6] Aurelia BĂLAN MIHAILOVICI, *Dicţionar onomastic creştin*, Ed. Minerva, Bucureşti, 2003, p. 125.

văzând toate acestea, a pus să fie aruncați într-un cuptor de foc, mai apoi răstigniți şi, în final, condamnaţi la moarte prin tăierea capului. *Martirologiul Roman* pomenește de o minune petrecută în timpul împăratului Justinian care, fiind grav bolnav, s-a rugat lui Dumnezeu, avându-i drept sfinți mijlocitori pe cei doi Doctori fără de arginți și vindecători, Cosma şi Damian. Împăratul s-a însănătoşit de boala sa și drept mulţumire a fortificat oraşul Cyr, a renovat biserica lor de la Consatntinopol, construind încă una în amintirea şi cinstirea lor. Au fost martirizați în 303, în timpul domniei lui Diocleţian (244-316). Se crede că ar fi avut și alți trei frați mai mici: Antimo, Leontius și Euprepius care, la rândul lor, au fost decapitați[7].

Biserica Orientală îi pomenește la data de 17 noiembrie, în vreme ce Biserica Apuseană sau Romano-Catolică îi pomenește la 26 septembrie[8].

Moaştele lor se găsesc o parte la Roma, alta la Veneţia şi alta la Paris[9]. Sfinţii Cosma şi Damian se cinstesc şi în spaţiul satului românesc această sărbătoare fiind numită Vracevul de la a *vindeca* (în slavonă). Ei se serbează pentru că, după tradiţie, tămăduiesc toate bolile.[10]

Tropar, glasul al II-lea: „Sfinţilor doctori cei fără de arginţi şi de minuni făcătorilor, Cosma şi Damian, cercetaţi neputinţele noastre; în dar aţi luat, în dar daţi-ne nouă!”

Condac, glasul al II-lea: „Har de tămăduiri luând, întindeţi sănătate celor ce sunt întru nevoi, măriţi doctori făcători de minuni, Cosma şi Damian. Dar cu cercetarea lor de către voi, cutezările vrăjmaşilor le-aţi potolit, lumea tămăduind cu minunile”.

Numele *Sfinților Cosma și Damian* este menționat în cadrul slujbelor pentru cei bolnavi, cea mai cunoscută fiind cea a Sfântului Maslu. Numele lor este invocat chiar la începutul rugăciunilor alături de alți sfinți tămăduitori fără de arginți, precum: „*Cosma și Damian, Chir si Ioan, Pantelimon și Ermolae, Samson și Diomid, Mochie și Anichit, Talaleu și Trifon*; ale sfinților, drepților și dumnezeieștilor părinți Ioachim și Ana și cu ale tuturor sfinților. Că Tu ești izvorul tămăduirilor, Dumnezeule, Dumnezeul nostru, și Ție slavă înălțăm împreună și Unuia-Născut Fiului Tău și Preasfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.”[11]

---

[7] *Sfinții Tămăduitori și Doctori Fără de Arginți*, pp. 8-9.
[8] Aurelia BĂLAN MIHAILOVICI, *op. cit.*, p. 136.
[9] *Dicţionar Aghiografic. op. cit.*, p.210.
[10] OLINESCU Marcel, *Mitologie românească*, Ed. Saeculum vizual, București, 2008, p. 299.
[11] *Molitfelnic*, Ed. IBMO., București, 2019, pp. 145.

Cultul lor a început încă din veacul al IV-lea, când s-au ridicat primele biserici și mănăstiri în Europa, mai cu seamă la Constantinopol, la Roma și în alte părți.

De asemenea, slujbe, rugăciuni și acatistul sfinților tămăduitori au reprezentat forme de cinstire dimpreună cu iconografia destinată lor (icoane, fresce, retabluri, mozaicuri, sculpturi, etc.,), pe care o întâlnim atât în Biserica răsăriteană, cât și în cea apuseană.

În iconografie, Dionisie din Furna descrie câteva detalii privind pictarea lor: „Sfinţii (medici) cei fără de arginţi sunt trei perechi fraţi, ale căror nume sunt *Cosma şi Damian*: astfel, unii sunt din Roma, alţii din Asia, iar alţii din Arabia. *Cosma şi Damian* din Roma sunt *tineri,* având părul pe *deasupra urechilor*, cam pleşuvi, cu puţin păr şi cam creţ, cu *bărbile ascuţite*[12], cei din Asia, tineri cu *începere de barbă*; cei din Arabia *negricioşi*, cu începere de bărbi, având pe capete năframe înfăşurate”.

*

Una dintre cele mai vechi lăcașuri de cult ce are hramul *Sfinților Cosma și Damian*, ocrotitori ai medicilor, este la Roma și a fost la început un templu dedicat de bazileul Maxențiu fiului său Romulus, care a murit tânăr. După victoria lui Constantin, edificiul a fost rededicat lui Jupiter Stator. Abia în secolul al VI-lea d. Hr., construcția a fost dăruită de regele ostrogot Theodoric Papei Felix al IV-lea, care, la rândul său, l-a transformat în actuala Biserică (Fig. 1).

În absida bisericii, se află un mozaic ce datează din prima jumătate a secolului al VI-lea d. Hr., și care înfățișează prezența celor doi sfinți printre fericiții din paradis. Mijlocul compoziției este dominat de figura monumentală a lui Hristos, redat cu un sul în mâna stângă, în vreme ce cu dreapta arată spre o stea (Fig. 2). Pe cele două laturi sunt înfățișați în picioare: *Sfântul Apostol Paul* alături de *Sfântul Cosma și Papa Felix al IV-lea* pe o parte și pe cealaltă *Sfântul Apostol Petru, Sfântul Damian și Sfântul Teodor* [13] (Fig. 3).

Provenind din jurul anului 1000, miniatura, cunoscută ca fiind inclusă în Menologiul lui Vasile al II-lea,[14] ni-i arată pe cei doi frați, sfinți ce stau față în față, având mîinile întinse și acoperite de o mantie colorată una în siena arsă și alta în negru, ambele cu asiste de aur. Deasupra lor se observă, de asemenea,

[12] DIONISIE din Furna, *Erminia picturii bizantine*, Ed. Sofia, București, 2000, p. 207.
[13] https://www.rome-roma.net/basilique-des-saints-come-et-damien/, accesat 01. 02. 2025.
[14] Menologiul este un sinaxar decorat cu 430 de miniaturi ce ilustează viețile sfinților.

Mâna divină ce susține și le dăruiește un recipient (asemenea unei traiste) specific breslei doctorilor. În jur se vizualizează un peisaj cu clădiri simetrice (Fig. 4).

Biserica *Sfinții Doctori fără de arginți Anarghiri Cosma și Damian* din Kastoria (Grecia) este o bazilică cu trei abside și datează din secolele al X-lea și al XI-lea, iar frescele sale provin din secolul al XII-lea, fiind donate de renumita familie Limniote (Fig. 5). Ea este decorată cu o structură exterioară de cărămizi și bucăți de ceramica, așezate în forme cât mai variate[15].

Exemplul de frescă ce provine din Biserica din Kastoria denotă că acest detaliu aparține perioadei dinastiei Comnenilor. Chipurile celor doi sfinți sunt dominate de liniatura specifică acestei perioade istorice, de asemenea, ochii suradimensionați dau dovada acestui stil (Fig. 6).

În pictura pe lemn asemănătoare unui retablu medieval semnat de Maestrul Capelei Rinuccini, cei doi sfinți sunt pictați în picioare. Ei au deasupra lor bustul Mântuitorului binecuvântând, în vreme ce în partea de jos în două compoziții distincte, precum o predelă sunt ilustrate două episoade semnificative din viața lor; primul este legat de vindecarea diaconului și cel de-al doilea, de martiriul lor (Fig. 7).

Sculptorul Donatello ne prezintă pe cei doi sfinți într-un relief, stând față în față, dialogând. Cel din stânga susține instrumentele încetățenite medicinei - cutia tipică cu unguente, iar cel din dreapta ține o carte cu semnul Sfintei Cruci. Cei doi medici-chirurgi sunt îmbrăcați în veșminte prelungi, având pe umeri șapca de doctor, specifică iconografiei lor (Fig. 8). În jur, două amfore cu flori împodobesc rama, în centru, sus se vede o scoică – simbol al pelerinajului creștin, iar pe cele două colțuri superioare se vizualizează două capete de heruvimi albi pe un fond albastru.

În pictura semnată de Fra Angelico (1400-1455) este redat un un moment miraculos, se spune că cei doi sfinți au înlocuit piciorul lipsă al împăratului Justinian cu cel al unui etiopian recent decedat[16]. Camera cu draperia monumentală, fereastră și ușă laterală, acestea din urmă dispuse simetric, lasă să intre lumina în dormitorul unde au poposit cei doi sfinți. *Sfinții Cosma și Damian,* cu nimburi și costume de epocă, cu bonete și pelerine roșii, pun cu repeziciune piciorul bazileului bizantin redat dormind. Detalii precum: recipientul atârnat de speteaza înaltă a patului, paharul, decanterul, scaunul cu trei picioare dau impresia unei magistrale naturi statice, precum și o notă de autenticitate ansamblului lucrării (Fig. 9).

[15]https://www.crestinortodox.ro/biserica-lume/biserica-sfintii-cosma-damian-kastoria-122277.html, accesat 03.02.2025.

[16] https://www.wga.hu/html_m/a/angelico/07/marco_p9.html, accesat 8.02.2025.

În icoana *Sfinților Cosma și Damian* de la Muzeul Bizantin din Veria ce datează din secolul al XIV-lea (Fig. 10) se văd cei doi mărturisitori ai credinței pictați frontal. Veșmintele de epocă sunt colorate în roșu și gri, albastru-închis, gamă cromatică și dispoziție vestimentară existentă și în alte icoane precum cea de la Novgorod (Fig. 11) și cea din Grecia, ce provine din veacul al XVII-lea (Fig. 13).

Michelangelo Buonarroti (1475-1564) în magistrala sculptură din Sacristia florentină creează o frumoasă compoziție plastică în care, în centru, o așază pe Maica Domnului cu Pruncul, iar în jur sunt modelați cei doi *Sfinți Cosma și Damian* - sfinții patroni ai familiei Medici. Dacă Madona este opera lui Michelangelo, sfinții sunt creația a doi dintre ucenicii săi realizați tot după modelul maestrului: *Sfântul Cosma,* opera lui Giovanni Angelo Montorsoli (1507-1563) (stânga) și *Sfântul Damian* de Raffaello da Montelupo (c. 1504/1505 – c. 1566/1567) (dreapta) (Fig. 12). *Sfântul Cosma* este reprezentat într-o poziție ușor rotită, întors fiind către Maica lui Dumnezeu. El ține la spate cu mâna sa o cutie, detaliu ce ne duce cu gândul la misiunea sa de doctor. *Sfântul Damian* sculptat în 1534 și este redat șezând; el are capul întors spre Fecioară, în vreme ce cu mâna stângă ține o cutie, posibil adăpostind doctoriile binefăcătoare. La rândul lor, cele două statui monumentale care îi înfățișează pe ducii Lorenzo și Giuliano de Medici sunt îndreptate spre acești doi sfinți, care sunt reprezentați într-o atitudine de implorare a Fecioarei, aflată în mijlocul lor, așa cum s-a menționat. Ei o roagă să mijlocească la Dumnezeu pentru sufletele celor doi tineri duci aflați în morminte[17].

Icoana de secol al XVII-lea de la Muzeul de Istorie Sanok ne dezvăluie siluetele, realizate în concordanţă cu descrierea călugărului Dionisie, a Sfinţilor Cosma şi Damian (Fig. 14). Veşmintele asemănătoare, ca de altfel şi poziţionarea mâinilor (prezenţa vaselor scunde denotă îndeletnicirea şi profesia lor), precum şi expresiile chipurilor sunt grăitoare în dorinţa iconografului de a-i identifica pe cei de fraţi într-o unitate atât stilistică, cât şi de credinţă. Stilul cu accente locale, uşor laicizante, conferă reprezentării o valoare intimă, intrinsecă.

Cu o perseverenţă şi cu o respectare a tradiţiei bizantine demne de invidiat, pictorul grec Fotis Kontoglou ni-i reprezintă într-o armonie, pe cei doi Sfinţi tămăduitori. Zugrăviţi în mişcări simţitor apropiate, ambii susţin cu mânile lor drepte, linguriţa, iar cu cele stângi, cutia paralelipipedică cu prafurile vindecătoare. Mantiile largi şi mlădioase învăluiesc trupurile delicate ale Sfinţilor. Portretele lor descriu, în detalii semnificative, viaţa

[17]https://www.visit-florence-italy.com/churches/medici-chapel/montorsoli-st-cosmas-damian-new-sacristy-florence-italy.html, accesat 8.02.2025.

lăuntrică, plină de speranţă şi nădejde către Hristos (Fig. 15). Ultima icoană continuă tradiția iconografică postbizantină și ni-i înfățișează pe sfinți în pozițiile și culorile deja încetățenite susținând binecunoscutul însemn al profesiei lor – cutia de doctorii (Fig. 16).

Fig. 1 Bazilica *Sfinţii Cosma și Damian*, sec. al VI-lea, Roma[18]

[18] https://www.cosavederearoma.com/chiesa-dei-santi-cosma-e-damiano/, accesat 31 01. 2025.

Fig. 2 *Sfinții Cosma și Damian*, mozaic, 530, Bazilica *Sfinții Cosma și Damian,* Roma

Fig. 3 *Sfinții Cosma și Damian*, detaliu, mozaic, 530, Bazilica *Sfinții Cosma și Damian,* Roma

Fig. 4 *Sfinții Cosma și Damian*, miniatură, 1000, Menologiul lui Vasile al II-lea

Fig. 5 Biserica *Sfinții Cosma și Damian*, sec. al X-lea și al XII-lea, Kastoria

Fig. 6 *Sfinții Cosma și Damian*, frescă, sec. al XII-lea, Kastoria

Fig. 7 Maestrul Capelei Rinuccini, *Sfinții Cosma și Damian*, tempera pe lemn, 1337, Muzeul de Artă, Raleigh, Carolina de Nord.
Fig. 8 Donatello, *Sfinții Cosma și Damian*, San Lorenzo, Florența, 1434-1435

Fig. 9 Fra Angelico, *Vindecarea de către Sfinții Cosma și Damian,* tempera pe lemn,1438-1440, San Marco, Veneția[19]

Fig. 10 *Sfinții Cosma și Damian*, sec. al XIV-lea, Muzeul Bizantin, Veria.

[19]https://uploads0.wikiart.org/images/fra-angelico/the-healing-of-justinian-by-saint-cosmas-and-saint-damian-1440.jpg, accesat 02.02.2025.

Fig. 11 *Sfinții Cosma și Damian*, tempera pe lemn, din sec. al XV-lea, Novgorod

Fig. 12 Michelangelo Buonarroti, *Sfinții Cosma și Damian*, marmură, 1523/1533, Sacristia, Florența[20]

[20] https://www.wga.hu/support/viewer_m/z.html, accesat 03.02.2025.

Fig. 13 *Sfinții Cosma și Damian,* tempera pe lemn, sec al XVII-lea, Grecia.
Fig. 14 *Sfinții Cosma și Damian*, icoană, sec. al XVII-lea, Muzeul de Istorie Sanok, Polonia

Fig. 15 Fotis Kontoglou*, Sfinții Cosma și Damian*, tempera pe lemn, 1953, colecţie particulară

Fig. 16. *Sfinții Cosma și Damian*, tempera pe lemn, sec. al XX-lea[21]

[21] https://zharovstudio.com/portfolio/saints-cosma-and-damian, accesat 02.02.2025.

PROVOCĂRI PENTRU ETICA CREȘTINĂ LA ÎNCEPUT DE MILENIU. SFÂNTUL IERARH GABRIEL KIKODZE (1825-1896)

(Christian Ethics at the Turn of the Millennium: Challenges and the Witness of Saint Hierarch Gabriel Kikodze 1825–1896)

Prof. univ. dr. Anastasia Zakariadze
Centrul de Cercetare Științifică „Sfântul Antim Ivireanul”
Universitatea de Stat „Ivane Javakhishvili” din Tbilisi, Georgia
Facultatea de Științe Umaniste

Abstract: Holy Hierarch Saint Gabriel with his pastoral and theoretical activities, contributed to the protection of Christian ethics, proves that challenges to personhood, human Personality can only be resolved within Christian ethics. The saint Bishop's profound thinking is evident in his analysis of human, individuality and free will, and the key function of conscious. By emphasizes main sign of soul he proves that the ability to draw conclusions is the highest manifestation of the cognitive activity of the soul. Its power makes a person profound and insightful, by discussion an Intuitive access is best contrasted with discursive reasoning, intuition-with ability to judge. Bishop Gabriel rightly considers the overcoming of selfishness (decentration) to be the foundation of morality and straightness, Consistently discusses the numerous branches of selfishness. The similarity of the pastoral heritage and views of the Saint Gabriel and Staint Anthim the Iberian is discussed.

Keywords: Christian ethics, human personality, individuality, personhood, conscious, free wil.

> ***Motto***: „El face Credința științifică și umple știința cu credință...și toată înțelepciunea lui s-a revelat în chiar aceasta.” (Sfântul Ilie cel Neprihănit[1])

[1] *Sfântul Ilia cel Drept* (prințul Ilia Chavcavadze 1837-1907) georgienii îl venerează ca „Părinte al națiunii”. O personalitate publică, jurnalist, editor, scriitor și poet al iluminismului târziu. Inspirat de ideile contemporane ale epocii moderne, de mișcările naționaliste din întreaga Europă, Chavchavadze și-a îndreptat o mare parte a eforturilor sale spre trezirea idealurilor naționale în rândul georgienilor. Opiniile sale cu privire la autoguvernare, sistemul judiciar, problemele sociale, drepturile omului, drepturile femeilor și activismul civic au fost înaintea timpului lor și au contribuit la sentimentul de identitate națională al Georgiei. A fost un apărător devotat al limbii și culturii georgiene împotriva rusificării. El a inventat expresia „Patrie, limbă, credință”. A pledat împotriva pedepsei capitale și a făcut lobby pentru autonomia georgiană. A fost ucis de o bandă de asasini.

Principalul pericol cu care se confruntă astăzi omul modern este faptul că nu mai dispune de liberul arbitru, nu mai poate reflecta asupra propriului sine. Rezolvarea conflictului dintre lege și morală în favoarea legii a dus la faptul că existența umană a devenit doar un subiect/obiect al legii.

Astăzi, mai mult ca oricând, omul se află în fața faimosului îndemn al lui Socrate: „Cunoaște-te pe tine însuți!”. Schimbarea rapidă a mediului, tehnologizarea globală și totală, crearea miturilor politice, manipulările mediatice, conduc în chip real către pericolul pierderii personalității unice a omului. De acum, comportamentul său nu mai este ghidat de un cod moral, care se bazează pe o alegere liberă a principiilor și normelor morale. Ființa umană se află în fața unei dileme: pe de o parte, se află în fața unei lumi globale, unificate, care face legea, iar pe de altă parte, această lume este multiculturală, diversă, plină de diferite sensuri ale valorilor și libertăților. Omul trebuie să aleagă între norma juridică și norma morală. În zorii mileniului, celebra afirmație a filosofului german Friedrich Nietzsche „Dumnezeu a murit” devine un verdict asupra modernității și a fost însoțită de pierderea de sine a omului, de sfârșitul său. Una dintre principalele caracteristici ale mileniului – reevaluarea valorilor morale – este doar o consecință a acestui proces.

Problemele persoanei umane și ale eticii creștine, în general, se confrunta cu provocări acute la sfârșitul mileniului trecut. De-a lungul secolelor, creștinii au găsit reflecții și răspunsuri la aceste probleme în scrierile Părinților Bisericii, în marile texte ale omenirii.[2] În lucrarea de față, aș dori

[2] Episcopul regiunii georgiene de est IMERETI GABRIELI KIKODZE (1825-1896) a fost un important teolog, educator, om de știință, profesor, psiholog și filosof georgian. În 1856, o durere teribilă s-a abătut asupra preotului Gabriel, soția sa și cei cinci copii au murit în timpul unei epidemii care a cuprins capitala. După această tragedie, Sfântul Gabriel a primit binecuvântarea de a fi tonsurat călugăr la Mănăstirea Davit-Gareji. De-a lungul păstoririi sale s-a remarcat ca un apărător altruist al valorilor creștine și naționale, filantrop și întemeietor. Cu sprijinul său au fost deschise multe școli parohiale, seminarii și biblioteci în Georgia de Vest. A patronat tinerii și a promovat educația acestora. În multe biserici au fost efectuate restaurări; multe imnuri georgiene au supraviețuit pierderii. Lucrări științifice, tratate, predici și discursuri de mare valoare aparțin penelului său. O atenție deosebită a fost acordată predicilor sale, acestea au fost publicate în timpul vieții sale în georgiană, engleză și rusă. El a dezvoltat în mod clar teologia păcii și a toleranței, a luminat în mod corespunzător principalele motive ale teologiei filosofice. Înțelegerea originală a problemelor de gen este demnă de remarcat și astăzi. Interpretarea sa a eticii creștine a fost

să evidențiez viziunea originală a Sfântului Gabriel – Ierarhul georgian obsedat/plin de Dumnezeu, de la sfârșitul epocii moderne. Viziunea sa se sprijină pe întreaga tradiție și realizare a gândirii umane. Potrivit Sf. Gabriel, provocările cu care se confruntă persoana umană sunt lipsa educației, în unele cazuri chiar inexistența ei, ceea ce duce la minciună, ipocrizie, superstiție, furt, calomnie. Toate aceste pasiuni sunt rezultatul unei conștiințe religioase pervertite și pot fi eliminate prin studierea naturii umane.[34] Problema personalității umane este analizată în profunzime în eseul său „Foundations of Experimental Psychology" (Fundamentele psihologiei experimentale).

Sfântul Gabriel susține că legătura dintre minte și memorie există; că aceasta nu poate fi negată. Strâns legată de această chestiune este problema ideilor înnăscute. El abordează dilema prin negarea existenței ideilor înnăscute. „Nu există idei de-a gata date omului. Mintea umană este nescrisă (tabula rasa) la naștere, dar fiind minte umană, ea conține posibilități... Experiența este fundamentul acestor posibilități. Baza pentru actualizarea psihicului este nevoie/sine qua non. Mintea participă și ea la originea lui...". Aceasta este urmată de un act de voință, după care are loc acțiunea.

---

destinată nu numai clerului, ci și unui public larg de cititori. Sentimentele naționaliste puternice ale episcopului Gabriel (în special cele referitoare la limba georgiană) au provocat adesea conflicte cu exarhul rus Evsevi. Din acest motiv, episcopul Gabriel s-a implicat în politica relațiilor ruso-georgiene și a fost ținut în mare suspiciune de către oficialii regimului rus din Georgia. Episcopul Gabriel a început să fie considerat "nedemn de încredere" de către propriul său guvern, iar oficialii au desemnat spioni pentru a-i supraveghea fiecare acțiune. Timp de patruzeci și șase de zile, toată Georgia a jelit moartea episcopului Gabriel, iar în tot acest timp trupul său nu a dat semne de descompunere.

[3] „Personalismul" poate fi aplicat în mod legitim oricărei școli de gândire care se concentrează pe centralitatea persoanelor și pe statutul lor unic în rândul ființelor în general, iar personaliștii recunosc în mod normal contribuțiile indirecte ale unei game largi de gânditori din întreaga istorie a filosofiei care nu se considerau personaliste. Personaliștii consideră că persoana ar trebui să fie punctul de plecare ontologic și epistemologic al reflecției filosofice. În prezent, este poate mai potrivit să vorbim despre personalism ca despre un „curent" sau o „viziune mai largă asupra lumii", deoarece reprezintă mai mult decât o școală sau o doctrină, în timp ce, în același timp, cele mai importante forme de personalism prezintă unele puncte comune centrale și esențiale. Se poate numi o pluralitate de „școli" care susțin o etică și o „Weltanschauung", „personalistă", printre care: principalul susținător al personalismului Emanuel Mounier, personalismul etic al fenomenologului Max Scheler, filosoful Karol Wojtvla (mai târziu Papa Ioan Paul al II-lea) etc.

[4] Este unul dintre cele mai importante documente ale patrimoniului intelectual georgian de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Ea include printre tradițiile teologiei georgiene și/sau realizări importante ale gândirii europene contemporane. În primul rând, învățăturile lui Samuel Clarke, Wilhelm Wundt și Immanuel Kant.

Ce rol joacă conceptul de suflet? Peste tot, în textele Sfântului Gavriil, se vorbește despre Dumnezeu și nemurirea sufletului. Interesant este că nici nu a încercat să împace metodele empirice ale științelor naturale experimentale cu ideile teologice despre Dumnezeu și suflet. Sufletul nu este subiectul psihologiei empirice. Aceasta permite ca ipoteză conceptul de „substanță a sufletului", lucru necesar deoarece atât mintea, cât și sufletul ne sunt inaccesibile.

Acum se ridică o întrebare despre rolul conceptului de suflet în faptele oferite empiric! Ca urmare a așa-numitei psihologii empirice, psihologia impersonală a fost complet respinsă, conceptul de Subiect a ocupat un loc central în psihologie. Astăzi, toată lumea admite că senzația nu simte, memoria nu-și amintește, iar gândirea nu gândește, dar toate acestea sunt făcute de Persoană, de Subiect, și acesta se află încă ferm în centrul tuturor direcțiilor psihologice. Funcțiile mentale au într-adevăr nevoie de integritate, iar această funcție este preluată de Subiect. Dacă privim întrebarea de mai sus din acest punct de vedere, ne vom convinge că Sf. Gabriel folosește conceptul de suflet ca Subiect, nu ca substanță metafizică. El se oprește în special asupra integrității sentimentelor și gândurilor și consideră unitatea sufletului ca o dovadă a acestui lucru.

Ierarhul georgian pune accentul pe principalul semn specific al sufletului: sufletul reprezintă individualitatea, conștiința și personalitatea condiționată de liberul arbitru. Argumentul adus de gânditorul georgian în favoarea nemuririi sufletului se bazează pe raționamentul tradițional, potrivit căruia sufletul este o substanță simplă și nu una compusă. Acest binecunoscut argument în favoarea nemuririi sufletului, elaborat cu secole în urmă, a fost păstrat neschimbat în lucrările sale. Din punctul de vedere actual, referirea sa la cea de-a doua perspectivă, care ar trebui să dovedească nemurirea sufletului, este mult mai interesantă și demnă de remarcat. Ipoteza conform căreia sufletul se află în mod constant în proces de perfecționare dovedește că așa-numitul „argument moral" prezentat în favoarea nemuririi și existenței veșnice a sufletului poate fi mai actual și mai relevant. Acest al doilea, așa-numitul „argument moral" avansat în favoarea nemuririi sufletului de către Sfântul Gabriel însuși, este considerat a fi o dovadă mai bună și mai valoroasă.

Forța acestui argument își are originea în specificul vieții pământești a omului. În plus, este strâns legat de învățătura creștină. Deoarece perfecțiunea morală a omului este cel mai înalt scop al fiecărei persoane în creștinism: el nu ar trebui să-și caute obiectivele morale în această viață lumească, ci dincolo de ea. Prin urmare, „*Müssen* (germ. trebuie să) moral", care se manifestă ca vocea conștiinței în fiecare Persoană, necesită existența Creatorului universului, ba chiar o indică. Potrivit Sfântului Gabriel, acesta este un adevăr consolator care este validat de învățătura creștină. Astfel,

gânditorul georgian a definit sufletul, capacitățile, activitatea și natura sa nemuritoare ca subiect de studiu al psihologiei creștine.

Ca un adevărat reprezentant al Iluminismului târziu, Sfântul Gabriel considera educația ca fiind o mare putere fără de care nu ar exista virtute, bunătate și respect reciproc, fără de care nu s-ar fi format o Persoană. Educația ar trebui să se desfășoare cu un scop prestabilit. Prin scop înțelegea dezvoltarea și îmbunătățirea morală, El credea că acea educația este bună care va înălța și înnobila un om în toate privințele, care dezvoltă personalitatea.

Pastorația Sfântului Gabriel, slujirea creștină, filantropia creștină și grija față de cei suferinzi este foarte asemănătoare cu moștenirea Sfântului Antim, cu practica sa pastorală.[5] Amândoi atribuie un rol semnificativ limbii materne în procesul de creștere și educare. *Didahiile* Sfântului Antim și *Predicile* Sfântului Gabriel, create în limbile materne, sunt cel mai mare monument de morală creștină. Tema principală a ambelor este iubirea creștină. „Oricine vrea să trăiască ca un creștin adevărat, trebuie să dobândească în inima sa două feluri de dragoste: una pentru Dumnezeu și alta pentru om...", spune Sfântul Gabriel, „Ce este dragostea de om, aceasta ne-a fost pe scurt dezvăluită de Domnul Iisus Hristos – Ce vrei să îți facă ție un om, aceasta trebuie să faci semenului tău". La finalul predicii Sfântului Antim „În Duminica iertării" citim: „Iubiții mei, credeți-mă, după poruncile lui Dumnezeu, dacă iubim pe aproapele nostru ca pe noi înșine și îi facem bine".

Sfântul Ierarh Gabriel a trăit după axioma: „Nimic nu este al meu, totul aparține lui Dumnezeu". El s-a străduit neobosit să întărească credința turmei sale și, în acest scop, a călătorit constant prin sate, predicând și ajutându-i pe cei aflați în nevoie. În cele din urmă, caracterul și exemplul său au fost cele

[5] Putem găsi cu ușurință aceste paralele în lucrările cercetătorilor români și georgieni despre Sfântul Antim. Vezi de exemplu Nicolae Iorga, *Despre Antim Ivireanul*, în „B.O.R.", an LV (1937), nr. 11-12; Gabriel Ștrempel, *Antim Ivireanul*, Editura Academiei Române, 1997; Arhim. Drd. Mihail Stanciu, *Descoperiri Recente Referitoare la Venirea Sfântului Antim Ivireanul în Târgurile Române,* în „Ortodoxia", nr. 1, 2014; Popescu, Mihail-Gabriel (1969), *Mitropolitul Antim Ivireanul al Munteniei, ctitor de biserică și propovăduitor al Evangheliei*. Teză de doctorat, București; Ierom. Dr. Veniamin Goreanu, *Evocarea personalității lui Antim Ivireanul, a celui între sfinți părintele nostru, cu ocazia celebrării a 300 de ani de la consacrarea sa ca mitropolit al Ungrovlahiei*; Prof. Teodor M. Popescu, *Antim Ivireanul, apostol și martir al credinței ortodoxe*, în „B.O.R.", an LXXIV (1956), nr. 8-9, p. 863; N. Dobrescu, *Viața și faptele lui Antim Ibericul, mitropolit al Ungro-Valahiei*, 1910, lucrări ale profesorilor A. Zakariadze, I. Brachuli, D. Jalaghonia, prist Alexi Kshutashvili, V. Ramishvili, F. Djindjikhashvili, O. Gvinchadze etc.

care s-au dovedit a avea cea mai puternică influență asupra copiilor săi spirituali. În ochii Sfântului Gabriel nu existau diferențe între solicitanți: bătrân sau tânăr, prinț sau sărac, rudă, cunoștință sau străin - toți erau egali cu el și meritau deopotrivă ajutorul, sprijinul și protecția sa. El nu tolera ilegalitatea sau imoralitatea.

Simplitatea caracterului său era evidentă chiar și în îmbrăcămintea sa, în locuința sa și în mâncarea pe care o mânca. Nu era neobișnuit ca vizitatorii, văzându-l pe bătrân îmbrăcat într-o haină ponosită de călugăr, să îl ia drept servitor. Sfântul Gabriel a fost un milostiv și a împărțit cu generozitate ajutoare văduvelor și orfanilor din comunitatea sa.

A simpatizat profund cu luptele oamenilor simpli și a încercat să instituie un sistem de educație primară universală. Și-a oferit ajutorul multor tineri, oferindu-le adăpost și, adesea, finanțându-le studiile. El găzduia cine/mese pentru tineri, purtând lungi discuții pentru a le insufla gânduri virtuoase și pentru a cultiva dragostea pentru smerenie în sufletele lor tinere.

Din jurnalele Sfântului Gabriel știm numărul cerșetorilor pe care i-a îngropat, al celor goi pe care i-a îmbrăcat, al oamenilor cărora le-a deschis calea spre supraviețuire, al elevilor cărora le-a creat o oportunitate de studiu și al bolnavilor cărora le-a cumpărat medicamente. Adesea, iarna, Sfântul Gabriel trimitea în mod anonim lemne de foc și bani familiilor care sufereau de foame și frig.

În ciuda tuturor acestor lucruri, Sfântul Gabriel a primit scrisori în care era acuzat de nedreptate, de imoralitate, ambiție și de vânzarea fără permisiune a bunurilor Bisericii[6]. Motivul persecuției a fost credința sa creștină puternică și poziția sa națională. Episcopul însuși a început să primească scrisori de amenințare. Episcopul Gabriel a început să fie considerat „nedemn de încredere", iar oficialii au desemnat spioni care să îi supravegheze fiecare acțiune. El a scris în memoriile sale: „Dacă m-ar fi ucis, o mare rușine ar fi căzut asupra națiunii care se dedicase cu atâta credință păstorului său".

Sfântul Ierarh Gabriel, prin activitatea sa pastorală și teoretică, a contribuit la apărarea moralei creștine, dovedind că provocările la adresa persoanei, a personalității umane nu pot fi rezolvate decât în cadrul unei etici creștine. El s-a străduit să realizeze o sinteză armonioasă între știință și religie, între cunoaștere și credință, implementând acest proiect în activitățile sale.

Sfântul Gabriel, ca gânditor care a personificat modelul omniprezent al sintezei dintre Ierusalim și Atena, a demonstrat că știința și credința nu sunt

[6] Chiar și în acest punct al biografiei Sfântului Antim și a Sfântului Gabriel, asemănarea este vizibilă.

două sfere incompatibile și ireconciliabile ale existenței umane, ci dimpotrivă, sunt domenii compatibile, chiar complementare. Sfântul georgian este un exemplu de „ajustare" și „acomodare" a acestor două sfere. Și în aceasta rezidă importanța și anvergura națională și internațională a gândirii sale.

Bibliografie

Anthim the Iberian, (2022), Selected Works, Trilingual parallel texts, Tbilisi, Logos;

Bishop Gabriel (Kikodze) (re-edited 1993), Foundations of Experimental Psychology, Spiritual academy and seminary edition, Tbilisi;

Bishop Gabriel (Kikodze), (1913) Sermons, V. I-II, Kutaisi;

Buachidze, Tamaz, (2005), *Problem of free will in Bishop Gabriel's Foundations of Experimental Psychology* in Buachidze,T Philosophical esseys, v. II tsu press, Tbilisi, pp. 572-584;

Bochorishvili, Angia (2023), *Gabriel Kikodze's „Foundations of Experimental Psychology"*, in: Bochorishvili, A, Selected works, V. I Tbilisi, Metsniereba. pp. 245-261;

Iorga, Nicolae, *About Anthim the Iberian*, in „B.O.R.", year LV (1937), nr. 11-12;

Iremadze, Tengiz (2021), Bishop Gabriel Kikodze, in: *Encyclopedia of Georgian philosophy and theology*. http://encyclopedia.ge/ka/articles/36 (retrieved 20.04.2024);

Popescu, Mihail-Gabriel (1969), *Metropolitan Antim the Iberian of Wallachia, ruler of church and preacher of the gospel*, Doctoral thesis, Bucharest;

Stanciu, Arhim. drd. Mihail, *Descoperiri Recente Referitoare la Venirea Sfantului Antim Ivireanul in Tarile Romane,* in „Ortodoxia", nr. 1, 2014;

Ştrempel, Gabriel (1997), *Antim Ivireanul*, Publishing House of the Romanian Academy;

Zakariadze, A. Brachuli, I. Jalaghonia, others (2022), *Anthimian Studies*, Tbilisi, Logos;

Zakariadze, Anastasia (2023), *Anthim the Iberian*, in „Encyclopedia of Georgian Philosophy and Theology".

http://www.encyclopedia.ge/ka/articles/186, (retrieved 26. 12. 23).

(Traducere din limba engleză de Pr. conf. univ. dr. Alexandru-Corneliu Arion)

MAXIMA „DUMNEZEU, PATRIA, EXIGENȚELE” ÎN CONTEXTUL DISCURSULUI CONTEMPORAN

(‘God, Homeland, Duties’: The Maxim in the Context of Contemporary Discourse)

Prof. univ. dr. Demuri Jalaghonia
Universitatea de Stat „Ivane Javakhishvili” din Tbilisi, Georgia
Facultatea de Științe Umaniste

Abstract: Catholicos Patriarch of All Georgia Ilia II, with theological and philosophical thinking, in his epistles presents in depth the phenomenon of God, Motherland and Exigence, he gives us an original Christian approach to the issue. His theological thinking is based on three principles: “God, Mother Land, Exigencies”. God as an eternal truth. Motherland as “mine, also yours,” as a human community that cares, patronizes, caresses, and prays for a piece of land called the Motherland, which the Lord granted us as our heritage. This is the face of my, yours, ours, and finally, our Motherland. The Motherland is the estate, the place of our birth, and There is discussed a culturological essence and importance of Exigence in Georgian worldout look, in which the most beautiful, excellent, good things are for a stranger, a guest, a foreigner. The main point is that a human being is sent by God - whoever he may be Georgian and not, Christian or not Christian, enemy or friend. To be a guest means to be an Exigence and has to be respected as a person sent by God.
Keywords: Motherland, exigence, divine knowledge, „Galatian thinking”.

Motto: „Cel care nu-și caută un prieten este propriul său dușman (Shota Rustaveli)

Catholicos-Patriarhul întregii Georgii, Ilia al II-lea[1], este o figură religioasă remarcabilă a timpului nostru. El este un fenomen deosebit nu

[1] Irakli Shiolashvili s-a născut la 4 ianuarie 1933. La 16 aprilie 1957, Irakli, în vârstă de 24 de ani, a fost sfințită călugăriță în Catedrala Sfântul Alexandru din Tbilisi, primind numele de Ilia. În 1960, a absolvit Academia Teologică din Zagorsk. În același an, a susținut tema de calificare: „Istoria Mănăstirii Ivert din Athos” și a primit titlul de candidat în teologie. În 1960 a devenit egumen, iar în 1961 a devenit arhimandrit. La 25 august 1963, Arhimandritul Ilia a fost consacrat ca episcop. În 1969, i s-a acordat statutul de mitropolit. La 25 decembrie 1977, Ilia al II-lea a fost ales Patriarh catolic al întregii Georgii. În perioada 1978-1983 a fost președinte al Consiliului Mondial al Bisericilor. În 1997, Biserica Ortodoxă Georgiană s-a retras din Consiliul Mondial.

numai în gândirea teologică și religioasă georgiană, ci, se poate spune fără exagerare, în întreaga lume creștină.

Există epoci în care societatea este mai puțin interesată de Biblie, și de scrierile Sfinților Părinți. Oamenii sunt stăpâniți de aroganță, respingând cea mai perfectă cunoaștere divină. Sub regimul comunist, ei se complac în ignoranța umană și în respingerea lui Dumnezeu. „O țară orbită de această „înțelepciune" nu numai că nu va reuși să obțină o înțelegere corectă a lui Dumnezeu, a ei însăși și a lumii spirituale, dar va fi și poluată de idei pervertite care corup mintea și o privează de capacitatea de a comunica cu adevărul" (6.73).

Marele nostru Patriarh Ilia al II-lea a trebuit să lucreze într-o astfel de epocă. Patriarhul a reușit să se regăsească în Hristos. El afirma că iubirea veșnică este în Dumnezeu, că viața este trecătoare. Principala sa învățătură este: „Căutați veșnicia în efemeritate". Predicile sale transmit anatomia sufletului uman cu un studiu profund. Cum ar trebui ca o persoană să poată găsi un loc în Împărăția Cerurilor și ce sunt lumea și viața pământească.

Catholicos Patriarhul întregii Georgii Ilia al II-lea, cu o gândire teologică și filosofică, în epistolele sale încearcă să prezinte în profunzime fenomenul Dumnezeu, Patria și exigențele, ne oferă un raționament conceptual și o abordare originală, creștină a problemei.

Gândirea sa teologică se bazează pe trei principii: „Dumnezeu, Patria Mamă, Exigențele". Omul este marele mister al existenței. El este o ființă liberă prin natura sa. Această recompensă este acordată de Domnul. Libertatea este stăpânirea de sine, exercitarea liberului arbitru dat de Domnul, deoarece stăpânirea de sine este transformarea persoanei ca individ, la baza căreia stau trei principii patriarhale: Dumnezeu, Țara Mamă, Exigențele.

Dumnezeu este adevărul etern. Credința este calea de apropiere de Dumnezeu, este căutarea lui Dumnezeu, este iubire, dăruire și sacrificiu de sine. De-a lungul secolelor, creștinismul a păstrat patria noastră, limba noastră, spiritualitatea noastră și eexistența noastră.

În fraza sa, Patria este înțeleasă teologic ca fiind „a mea, dar și a ta", lumea creată de Domnul. Sentimentul prezenței mele, dar și a ta ar trebui să ne facă. A fi noi este un aproapele, iar o „exigență" este, în primul rând, exigența „mea", „ta", o comunitate umană care se îngrijește, patronează, mângâie și se roagă pentru o bucată de pământ numită Patria Mamă, pe care Domnul ne-a acordat-o ca moștenire. Acesta este chipul Patriei mele, al tău, al nostru și, în cele din urmă, al Patriei noastre. Patria Mamă este moșia, locul unde ne-am născut. Crăciunul este o naștere, locul nașterii este veșnic, pentru că nașterea aparține Domnului.

Georgianul a dat întotdeauna ce e mai bun pentru ceilalți, pentru cerințele sale, pentru oaspeți, pentru străini, „excelent", adică a fi dăruit unui străin este ceea ce el numește cel mai frumos, excelent, bun lucru. Expresia care a devenit modul nostru de viață sună așa: un oaspete este de la Dumnezeu - oricine ar fi el georgian și nu georgian, creștin sau nu creștin, dușman sau iubit, dacă este oaspete înseamnă că este o Exigență, respectul lui este considerat demnitatea unei persoane, a unei familii, a unei națiuni" (2.214).

Acest tip de abordare a Exigenței provine din marele respect și iubire a credinței creștine ortodoxe în poporul georgian[2]. Patriarhul afirmă: „În acest sens, nu există nici un fel de discriminare: Națiunea noastră a fost întotdeauna caracterizată de toleranță. În același timp, a asimilat și a transformat în propria prismă realizările culturale ale altor țări" (1.216).

Limba este o relație cu „Dumnezeu, Patria și exigențele". Limba este misterioasă, mistică. Limba este relația cu celălalt și cu Dumnezeu. Limba este granița Patriei, limba este o rugăciune tăcută, limba este o mamă, poarta moșiei, ușa inimii și marele secret. "Limba este casa existenței". În Cartea lui Iov, Domnul spune: „Să fie lumină și a fost lumină". A existat odată limba tauriană, o limbă pe care astăzi nu o înțelegem. „Există multe secrete ascunse în limba georgiană". După ce a căzut în păcat, o persoană vorbește doar parțial această limbă „Logos".

Perioada de logositate a limbajului poate fi numită epoca omului înainte de cădere. După cum scrie Damaschin: „L-a creat fără de păcat prin natură și liber de rău, dar spun fără de păcat, nu pentru că nu era un receptacul al păcatului (căci numai în divinitate există un receptacul al păcatului), ci pentru că nu avea în natura sa nicio păcătoșenie. El a avut-o în alegerea sa directă, adică a avut dreptul, ca și cu ajutorul harului divin, să rămână în bunătate și să prospere" (3.361).

Biserica mamă georgiană lipsită de drepturi în timpul regimului comunist, s-a trezit brusc, luminată ca un chiparos păstrat în cenușă... au apărut slujitori credincioși ai Patriei. Loialitatea înseamnă să fii sincer, să slujești familia, prietenii, averea, credința și inima. Acesta este comportamentul unei națiuni unite. Patriarhul a reușit să găsească un fir de

[2] Creștinismul are o istorie de două mii de ani în Georgia. În primul secol, apostolii Andrei cel Întâi Chemat, Simon Mitanitul Canaanit, Tadeu, Bartolomeu au predicat În Georgia. Întreaga cultură georgiană este infuzată de creștinism. Creștinismul a întemeiat și alimentează toate domeniile existenței noastre. Biserica noastră a dobândit autocefalia în secolul al V-lea, iar locul său în dipticul între patriarhatele ortodoxe a fost stabilit începând cu secolul al VI-lea.

fidelitate, o spiritualitate unică care a unit națiunea în creștinism și a urmat calea lui Dumnezeu.

Când o persoană este eliberată de invidie, frică, mânie și alte pasiuni, ea îi iubește pe toți. Toată lumea devine un vecin și încearcă să se apropie de Dumnezeu. Acesta este principiul de la care pornește „gândirea gălățeană". Potrivit Catholicos-Patriarhului Ilia al II-lea, „gândirea gelatină" este baza, fundamentul spiritualității georgiene, care, așa cum s-a spus, este îngropată în trei comori: „Dumnezeu, Patria, Exigențele".

Predicile, mesajele, gândurile teologice ale lui Ilia al II-lea se învârt în vectorul acestei triade („Dumnezeu, Patria, Exigențele"), în care se vede clar activitatea sa spirituală, morală, teoretică și practică. El a reușit să aducă această triadă într-un singur sistem, să sondeze firele spirituale invizibile, să deschidă ușa inimii pentru secole. Trezind Georgia căzută, adormită, ridicând-o în picioare. Manifestând o energie titanică... A făcut imposibilul, biserica acoperită cu giulgiul de turban și-a restabilit menirea.

Se pune întrebarea cum este posibilă reunirea acestei triade într-un singur sistem, adică unitatea credinței și a cunoașterii.

A existat o mare tradiție în acest sens în Georgia. Această tradiție este cunoscută sub numele de principiul "gândirii gelatiene".

În secolele XI-XII, când se apropia epoca de aur a Georgiei, regele David Constructorul a construit Academia Gelati.[3] Academia teologică și filosofică Gelati[4] a devenit noul Ierusalim și a doua Atena, adică centrul spiritualității și al cercetării științifice. A fost un templu al înțelepciunii și al credinței.

„Metafora paradigmatică" a sintezei și unității universale a Ierusalimului și Atenei este reprezentată în gândirea medievală georgiană de Academia Gelati (Ioane Petritsi) și în gândirea teologică georgiană a Catholicos-Patriarhului întregii Georgii Ilia al II-lea.

Leo Strauss notează: "Pentru a ne cunoaște pe noi înșine și pentru a ne lumina calea spre viitor, trebuie să cunoaștem mai întâi de toate Ierusalimul și Atena" (5.12).

---

[3] David al IV-lea Constructorul (1073-1125 24 ianuarie) Rege al Georgiei în perioada 1089-1125, unul dintre cei mai de succes monarhi georgieni din dinastia Bagration. A fost canonizat de Biserica Ortodoxă Georgiană.

[4] Mănăstirea Gelati este un ansamblu arhitectural georgian. Este construită la 11 km nord-est de Kutaisi, în valea râului Tskaltsitela. A fost fondată în 1106 de către David Constructorul. Ansamblul Gelati include și Academia, care a ajuns la noi sub formă de ruine. Suprafața este de aproximativ 300 mp. Regele David Constructorul este înmormântat în mănăstire. Este inclusă pe lista patrimoniului cultural mondial UNESCO.

În istoria gândirii creștine, Academia Gelati continuă linia școlii alexandrine de gândire orientală (unde a fost întemeiată exegeza alexandrină a Sfintei Scripturi) și a patristicii capadociene: și anume Clement din Alexandria, care a modelat învățătura bisericească bazată pe Sfânta Scriptură despre armonia dintre credință și cunoaștere ca principiu stabilit (4.10).

Se știe că Clement din Alexandria a recunoscut în toată viața și opera sa sinteza dintre credință și știință, adică „Ierusalim și Atena". El a acordat mai întâi importanță credinței, iar apoi științei bazate pe credință.

Patriarhul Ilie al II-lea afirma: Omul trebuie să parcurgă calea desăvârșirii, de la sclavia lui Dumnezeu la prietenia lui Dumnezeu; Dacă vrea să înțeleagă locul și rostul său în această țară (2.161).

„Gelati" a devenit un simbol al ideii naționale georgiene și această idee a stat la baza puterii statului georgian în Evul Mediu.

Patriarhul Ilia al II-lea notează: „Adevărata libertate îl înalță pe om la cer, îi dă pace, bucurie și fericire; dar libertatea necesită o luptă, o luptă, în primul rând, cu sine și cu viciul care este înrădăcinat în ea".

Trebuie să devenim toleranți. Toleranța poate fi comparată cu un pod care ne permite să trecem din zona geloziei, a urii, a confruntării și a violenței spre țărmurile înțelegerii reciproce, ale sprijinului, ale acțiunii concertate și ale bunăvoinței.

Ilia II menționează: „Imaginea lui Dumnezeu în fiecare persoană, ca regulă a legilor stabilite, este o condiție necesară a existenței sale, prin care trebuie să se realizeze asemănarea cu Domnul. Acesta este scopul vieții umane (2.52.53) și acolo continuă: este dificil să cunoști un om, deoarece el este creat după chipul lui Dumnezeu, sufletul și trupul sunt componentele omului cunoscute de noi. Dacă este un suflet sau altceva, încă nu știm. Cum să explicăm, de exemplu. Capacitatea de a gândi despre ce este viața, despre ce sunt mintea și inima" (2.650).

Adevărata libertate este fundamentul moralității. O astfel de alegere, când „al treilea ochi" te urmărește în mod constant - vocea conștiinței și comportamentul tău sunt determinate de ea, fără ea ce este libertatea!?

O cultură planetară dezumanizată este destinul nostru comun. Este de datoria noastră să-i redăm Este de datoria noastră să-i redăm originile sale umane. Potrivit lui Ilie al II-lea, în pofida educației noastre și a pluralismului de opinii comunitatea lumii moderne trebuie să recunoască faptul că, trebuie să învățăm să-L iubim pe Dumnezeu, Patria și să ne respectăm exigențele; aceasta este baza conviețuirii pașnice (2.218).

Prin urmare, la începutul secolului XXI, înțelegerea fenomenului exigențelor pe fundalul civilizațiilor devine mai relevantă, ceea ce va permite

oamenilor să își unească forțele pentru a rezolva problemele globale și locale care există astăzi. Această cale duce la libertate și la iubirea de Dumnezeu.

Bibliografie

Biblia, editată de Patriarhia Georgiei (*The Bible, issued by the Patriarchate of Georgia*), 1989.

Catholicos Patriarhul întregii Georgii Ilia al II-lea, *Epistole, Discursuri*, Vol. II, Vol. III.

Tbilisi, 1997. (Catholicos the Patriarch of all Georgia Ilia II, Epistles, Speeches. Vol. II, Vol. III, Tb.).

SFÂNTUL IOAN DE DAMASC, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* (An Exact exposition of Orthodox Faith), Tbilisi, 2000.

Damana MELIKISHVILI, Gelati, *Cealaltă Atena și alt Ierusalimul* (*The Other Athens and Another Jerusalem*), Tbilisi, 2006.

Leo STRAUSS, *Între Atena și Ierusalim* (Between *Athens* and *Jerusalem*), 2013.

Edisher CHELIDZE, *Biblia și creștinismul*, Jurnalul. „Școala și viața", Nr. 9, 1990 (*Bible and Christianity, Journal*. „School and Life", N9, 1990).

Nikolai BERDYAEV, *Soarta omului în lumea modernă* (*The Fate of Man in the Modern World*), Tbilisi, 2003.

Luca VOYNO-YASENETSKY, *Știință și religie* (*Science and Religion*), Tbilisi, 2000.

Alexander MANN, *Cultura spirituală mondială*, *Opere*, vol. I (*World Spiritual Culture, Works*, Vol. I), 2012.

(Traducere din limba engleză de Pr. conf. univ. dr. Alexandru-Corneliu Arion)

REVOLUȚIA SOCIALĂ A CREȘTINISMULUI ȘI CÂMPURILE EMERGENTE ȘI DE FORȚĂ ALE DUHULUI SFÂNT

(The Social Revolution of Christianity and the Emerging and Dynamic Fields of the Holy Spirit)

Prof. univ. dr. habil. Daniel Munteanu
Universitatea „Valahia" din Târgoviște
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației

Abstract: Contemporary interdisciplinary theological and sociological research emphasizes the historical significance of early Christianity as a revolution of social values. In the present paper, I will present the main aspects of this social revolution of Christianity and draw the connection between the social-value revolution, the kenotic spirituality based on the concept of the Holy Spirit's kenosis, and the vision of the Holy Spirit's emergent and force fields. Contemporary Protestant theologies are increasingly receiving Orthodox teaching on the Holy Spirit and the uncreated energies of God. This convergence in pneumatology enables us to reflect on the understanding of social and cultural diaconia through the lens of the work and power of the Holy Spirit in history. The Orthodox concept of synergy (co-labor) between man and the power of God's grace draws our attention to the historical responsibility of both the particular activity of believers and the activity and vocation of the Church to be the „salt of the earth" and „light of the world" (Matthew 5:13-14) in the contemporary world. Believers and the Church can be the „salt of the earth" and the „light of the world" only through the power and work of the Holy Spirit. Orthodox Christian spirituality shows that this state of spiritual and cultural enlightenment is reached only through unceasing prayer and following Christ, who is the true „light of the world": „I am the Light of the world; he who follows me will not walk in darkness, but will have the light of life" (John 8:12). The light of Christ brings us the light of both historical and eschatological life. By the light of Christ, we enlighten the world with the light, glory, and joy of resurrection and eternal life, foretold and communicated to us by the power of the Holy Spirit. Christian diaconia, as restoration of justice and image of God in man, has this eschatological, liturgical, and witnessing dimension, reminding us of the Kingdom of God as the Kingdom of justice, peace, and love.

Keywords: Social revolution, kenosis of the Holy Spirit, uncreated energies, emergent fields of power, St. Macarius of Egypt, eschatology.

Introducere

Însemnătatea istorică a Creștinismului primar ca revoluție a valorilor sociale este subliniată astăzi și în cercetarea științifică interdisciplinară, teologică și sociologică. În lucrarea de față voi prezenta aspectele principale ale acestei revoluții sociale a Creștinismului și voi trasa legătura dintre revoluția social-valorică, spiritualitatea chenotică, bazată pe conceptul de chenoză a Duhului Sfânt și viziunea despre câmpurile emergente și de putere ale Duhului Sfânt. Învățătura ortodoxă despre Duhul Sfânt și energiile necreate ale lui Dumnezeu este din ce în ce mai mult receptată teologiile protestante și catolice contemporane. Această convergență în domeniul pnevmatologiei ne dă posibilitatea de a reflecta asupra înțelegerii diaconiei sociale și culturale prin prisma lucrării plină de putere a Duhului Sfânt în istorie. Conceptul ortodox de sinergie (împreună-lucrare) dintre om și puterea harului lui Dumnezeu ne atrage atenția asupra responsabilității istorice, atât a activității particulare a credincioșilor cât și a activității și vocației Bisericii, de a fi în lumea contemporană „sare a pământului" și „lumină a lumii" (Matei 5,13-14). Credincioșii și Biserica pot fi „sare a pământului" și „lumină a lumii" doar prin puterea și lucrarea Duhului Sfânt. Spiritualitatea chenotică ortodoxă arată că la această stare de „luminiscență" spirituală și culturală se ajunge doar prin rugăciunea neîncetată și urmarea lui Hristos, care este adevărata „lumină a lumii": „Eu sunt Lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieţii" (Ioan 8,12). Lumină lui Hristos ne aduce lumina vieții, anume atât a celei istorice cât și a celei eshatologice. Prin lumina lui Hristos luminăm lumii cu lumina, slava și bucuria învierii și a vieții veșnice, pregustate și comunicate nouă prin puterea Duhului Sfânt. Diaconia creștină ca restaurare a dreptății și a chipului lui Dumnezeu în om are această dimenisune eshatologică, liturgică și mărturisitoare, amintindu-ne de Împărăția lui Dumnezeu ca Împărăției a dreptății, a păcii și a iubirii.

1. Revoluția socială a Creștinismului în viziunea lui Gerd Theißen

Renumitul teolog Gerd Theißen de la Universitatea Ruprecht-Karls din Heidelberg, Germania, afirmă că succesul misionar al Creștinismului primar s-a datorat unei adevărate *revoluții valorice și sociale*, pe care a generat-o. Cartea lui de renume, în care analizează istoria socială sau sociologia Creștinismului primar, se intitulează „Mișcarea lui Iisus. Istoria socială a unei

revoluții a valorilor".[1] În contextul crizei societății iudeo-palestinene, *viziunea „mișcării lui Iisus" despre iubire și împăcare* a constituit o revoluție valorică.[2] „Mișcarea lui Iisus" a fost o „mișcare socială" de înnoire, cu caracter harismatic, o acțiune colectivă cu scopul unui bine comun.[3]

Din perspectiva analizei sociologice, Theißen distinge între o dimensiune *micro*, *mezo* și *macro* a „mișcării lui Iisus". *Microdimensiunea* se referă la relațiile interumare din cadrul mișcării, *mezodimensiunea* la „imaginea de grup" sau înțegerea de sine a mișcării lui Iisus în comparație cu alte mișcări ale timpului, iar *macodimensiunea* la relațiile reciproce dintre „mișcarea lui Iisus" și societatea ca întreg.[4]

Analiza sociologică a revoluției valorilor a Creștinismului stă în relație cu întrebarea despre *însemnătatea religiei în societate*. Care este rolul religiei în contextul conflictelor din societate?[5] Theißen schițează aici două *teorii sociologice* privind societatea, o *teorie integrațională* și o *teorie a conflictului*. Conform teoriei integraționiste, între oameni ar exista un consens fundamental. Această teorie integrațională se găsește în funcționalismul structural al lui Talcott Parsons și în teoria sistemului, dezvoltată de Niklas Luhmann. *Teoria conflictului* afirmă că oamenii, prin natura lor, s-ar afla în conflict și concurență unii cu alții. Găsim o expresie a acestei teorii în marxismul lui Karl Marx și Friedrich Engels și în teoriile sociale liberale precum cea a lui Ralf Dahrendorf.[6]

Teoria integrațională și teoria conflictului le-am putea compara cu datele de bază ale antropologiei creștine. Creștinismul definește pe om, pe de o parte, ca *imago Dei*, ca chip nemuritor al lui Dumnezeu, precum și ca *imago Trinitatis*, adică chip social al Sfintei Treimi. Această perspectivă trinitară a ființei umane se referă între altele și la aspectul eclesial sau comunitar al omului ca „ipostas eclesial".[7] Pe de altă parte însă, toate antropologiile creștine, indiferent de natura lor confesională, ortodoxă, romano-catolică sau protestantă, afirmă și *natura păcătoasă*, egoistă, narcisistă, agresivă și violentă a ființei umane. Protestantismul merge atât de departe cu accentuarea

[1] Gerd THEIßEN, *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Güterloher Verlagshaus, Gütersloh 2004.
[2] Ibidem, 7.
[3] Ibidem, 11f.
[4] Ibidem, 13.
[5] Ibidem.
[6] Ibidem, 14.
[7] Vezi Ioan ZIZIOULAS, Ființa eclesială, Editura bizantină, București 2007.

naturii păcătoase a omului, respectiv cu viziunea forenzică, juridică despre *homo peccator* și *totus peccator* („peccator in re, justus in spe", „justitia extra se"), încât pierde uneori echilibrul, riscând să devină o *antropologie pesimistă,* cu tendințe mai mult sau mai puțin evidente de autoagresiune.[8] Wolfhart Pannenberg vorbește despre *pericole ale autoagresiunii* („Gefahren der Selbstagression") și *forme nevrotice de evlavie*, datorate cultivării exagerate a conștiinței despre păcat. Tendințele nevrotice și de autoagresiune confirmă indirect critica ateistă a lui Friedrich Nietzsche asupra Creștinismului care ar cultiva sentimentele de vinovăție ale omului.[9]

Conform lui Theißen religia nu poate fi redusă la un factor de integrare sau de conflict. Religia se află mereu într-un net de factori „economici, ecologici, politici și culturali", ea fiind atât un „chit social cât și un impuls înnoitor"[10]. Religia poate duce atât la domesticarea și inhibarea oamenilor, printr-o *funție restrictivă,* precum și la promovarea personalității și a inovației, printr-o *funcție creatoare*.

Studiul lui Theißen se concentrează asupra funcției inovatoare a Creștinismului, ca revoluție a valorilor, în sensul unei transformări revoluționare privind valorile.[11] Alături de norme și tradiții, *valorile* constituie structura vertebrală a identității și respectului de sine al unui grup, asigurând continuitatea sa istorică și diferența sa specifică.[12] Valorile marchează atât gândirea cât și comportamentul.[13] Creștinismul primar descoperă *valoarea ființei umane*, indiferent de statutul ei social.[14] Spre deosebire de o *revoluție politică a puterii*, Creștinismul promovează o *revoluție pașnică a valorilor* și anume prin viziunea sa socială despre valoarea oamenilor simpli, despre iubirea aproapelui (philanthropia), despre comuniune (koinonia) și despre smerenie (kenosis). „Revoluția propriu-zisă a puterii era așteptată de la Dumnezeu: în Împărăția Sa, săracii, flămânzii și cei suferinzi vor beneficia de drepturile lor".[15] „Mișcarea lui Iisus" avea deci o viziune dinamică și eshatologică: „ea aștepta schimbarea lumii prin

[8] Elizabeth MOLTMANN-Wendel, Mein Körper bin Ich, Gütersloher Verlagshaus 1994; idem, Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie, Gütersloh [2]1987.

[9] Wolfhart PANNENBERG, *Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte*, Göttingen 1986, 24, 55

[10] Gerd THEIßEN, *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, 15.

[11] Ibidem, 16.

[12] Ibidem, 137.

[13] Ibidem, 219.

[14] Ibidem, 219.

[15] Ibidem, 246.

stăpânirea lui Dumnezeu și cerea schimbarea omului prin pocăință":[16] „Așteptarea eshatologică a Împărăției lui Dumnezeu a inspirat și motivat revoluția valorilor a Creștinismului primar. (…) În fața stăpânirii iminente a lui Dumnezeu, omul trebuie să realizeze schimbarea revoluționară valorică pentru a putea ajunge la stăpânirea lui Dumnezeu. Cu venirea Împărăției sale, Dumnezeu va realiza el însuși revoluția corespunzătoare a puterii".[17]

Creștinismul primar a respins intoleranța, deoarece ea stă în tensiune cu transcendența lui Dumnezeu, care se sustrage instrumentalizării umane.[18] Între strategiile pentru depășirea agresivității și a violenței se numără iubirea de dușmani și împăcarea.[19] Cu toate acestea, Creștinismul nu este lipsit de fantazii ale violenței. Există elemente de violență în parabola înfricoșătoarei judecăți de la Matei cap. 25, unde nedrepții vor fi condamnați la o pedeapsă veșnică: „Şi se vor duce aceştia la osândă veşnică, iar drepţii la viaţă veşnică" (Matei 25, 46).

La fel găsim imaginea despre securea care stă la rădăcina copacilor, Luca 3, 9: „Acum securea stă la rădăcina pomilor; deci orice pom care nu face roadă bună se taie şi se aruncă în foc". Imaginile acestea violente ar putea însă să fi avut rolul unei *forme de catharsis*, de eliberare de energia agresivă și negativă. O agresiune imaginată prin imagini religioase poate să ducă, într-un anumit context, la o *reducere a agresivității reale*, „în special acolo, unde imaginile religioase agresive apar într-un context social educativ care consolidează acțiuni non-agresive".[20]

La Evanghelia după Marcu găsim una dintre principalele aspecte ale revoluției valorice a Creștinismului: „Şi Iisus, chemându-i la Sine, le-a zis: Ştiţi că cei ce se socotesc cârmuitori ai neamurilor domnesc peste ele şi cei mai mari ai lor le stăpânesc. Dar între voi nu trebuie să fie aşa, ci care va vrea să fie mare între voi, să fie slujitor al vostru. Şi care va vrea să fie întâi între voi, să fie tuturor slugă" (Marcu 10, 42-44).

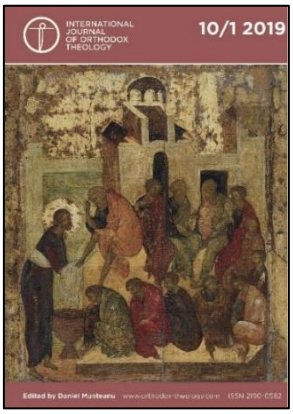
Conform lui Theißen, „mișcarea lui Iisus" critica în mod decis exercitarea puterii politice, arătând că prin urmarea lui Hristos se realizează de fapt ceea ce stăpânitorii ar trebui să facă, anume *promovarea păcii și împăcarea dintre dușmani.* „Aceasta este o revoluție a valorilor: oameni fără putere pretind să realizeze ceea ce domnitorii doar promiseseră".[21]

[16] Ibidem, 247.
[17] Ibidem, 304.
[18] Ibidem, 269.
[19] Ibidem.
[20] Ibidem, 271.
[21] Ibidem, 253.

2. Creștinismul ca revoluție a valorilor chenotice

Nu este o coincidență faptul că pasajul scripturistic de la Marcu 10, 42-44, întrebuințat de Theißen pentru susținerea tezei sale despre revoluția valorică a creștinismului, constituie de fapt o chintesență paradigmatică a teologiei creștine, anume *paradigma chenotică*.

Pe coperta numărului 1 din anul 2019 al revistei *International Journal of Orthodox Theology* (www.orthodox-theology.com, open-access), se poate vedea icoana spălării picioarelor ucenicilor de către Mântuitorul Iisus Hristos, un motiv destul de rar chiar și în iconografia ortodoxă. Această icoană ne aduce aminte și ne pune în fața ochilor tocmai sensul și chintesența existenței creștine ca *existență chenotică*, de urmare a lui Hristos.



Diakonia contituie unul dintre fundamentele Bisericii, alături de *martyria* (mărturisire), de *koinonia* (comuniune) și de *leitourgia* (liturghie). Există chiar o unitate perihoretică între diaconie, mărturisire, comuniune și liturghie, așa încât diaconia este liturgică, mărturisitoare și comunicativă sau restauratoare a comuniunii. Desigur că Ortodoxia accentuează aspectul eshatologic sau eshatologia prezentă, pregustarea Împărăției, a învierii și a vieții veșnice prin *existența liturgică, diaconică, mărturisitoare și comunitar-socială*. „Din perspectivă ortodoxă, spiritualitatea sacramentală, liturgică și ascetică a Bisericii constituie locul principal al unei pneumatologii trăite. Cu alte cuvinte, întreaga viață spirituală a Bisericii Ortodoxe este o Cinzecime continuă”.[22]

Vocația Ortodoxiei contemporane constă tocmai în promovarea unei *culturi chenotice*, diaconice, responsabile față de problemele și realitățile lumii de astăzi. În teologia creștină contemporană găsim două concepte centrale, care pot fi definite drept orizonturi ale gândirii care revarsă o lumină transformatoare: *chenoza* și *câmp de energie sau forță*.

---

[22] Daniel CIOBOTEA (P.F. Părinte Patriarh Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române), Spirit of Unity – Reconcile Your People, în Gennadios Limouris (ed.), *Come, Holy Spirit, renew the whole creation: An Orthodox approach for the Seventh Assembly of the World Council of Churches Canberra, Australia 6-21 February 1991,* Holy Cross Orthodox Press 1990, 105: „From an orthodox perspective, the sacramental, liturgical and ascetical spirituality of the Church constitutes the primary place of a lived pneumatology. In other words, the whole spiritual life of the Orthodox Church is an ongoing Pentecost”.

Cuvântul sau conceptul de chenoză îl găsim în Noul Testament atât în legătură cu Întruparea Fiului lui Dumnezeu cât și cu ascultarea până la moartea pe cruce: „Gândul acesta să fie în voi care era şi în Hristos Iisus, Care, Dumnezeu fiind în chip *(ἐν μορφῇ θεοῦ)*, n-a socotit o ştirbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, Ci S-a deşertat pe Sine *(ἑαυτὸν ἐκένωσεν)*, chip de rob luând *(μορφὴν δούλου)*, făcându-Se asemenea oamenilor *(ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων)*, şi la înfăţişare aflându-Se ca un om, S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, şi încă moarte pe cruce" (Filipeni 2, 5-8).

Teologi ortodocși de renume precum Sf. Pr. Mărturisitor Dumitru Stăniloae, Vladimir Lossky[23], Boris Bobrinskoy[24], Sergiu Bulgakov, vorbesc nu numai despre chenoza Fiului lui Dumnezeu ci și despre *chenoza Duhului Sfânt*.[25] Din punct de vedere al teologie creștine, chenoza Fiului ne revelează de fapt chenoza Sfintei Treimi, atâta timp cât iubirea desăvârșită înseamnă renunțare la sine, „uitare de sine" în favoarea celuilalt.

Chenoza nu este deci doar un cuvânt care exprimă taina Întrupării Cuvântului și a ascultării desăvârșite a Fiului, ci și un cuvânt care exprimă taina lucrării Duhului Sfânt precum și taina vieții veșnice a Sfintei Treimi.

Ancorată biblic, teologic și istoric, *paradigma chenozei* devine din ce în ce mai mult redescoperită și valorificată astăzi și în domeniul teologie ecologice, ecumenice și social-diaconice. Paradigma chenozei constituie chintesența spiritualității creștine, ca spiritualitate a smereniei, a urmării lui Hristos, a formării lui Hristos în noi. Pentru a înțelege chenoza trebuie să înțelegem și conceptul de *μορφῇ* - chip. *μορφῇ θεοῦ* înseamnă modul de existență divin sau câmpul transformator de putere al existenței dumnezeiești. Chenoza nu este deci un concept abstract filozofic ci revelarea iubirii creatoare și transfiguratoare a Sfintei Treimi, ca iubire a comuniunii desăvârșite.

3. Chenoza treimică - chenoza Tatălui, chenoza Fiului şi chenoza Duhului Sfânt în teologia lui Sergiu Bulgakov (1871-1944)

[23] Vladimir LOSSKY, *Dogmatic Theology. Creation, God´s Image in Man, & the Redeeming Work of the Trinity*, Saint Vladimir´s Seminary Press, New York 2017,143f.

[24] Boris BOBRINSKOY, Împărtășirea Sfântului Duh, Institutul Teologic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1999, 405-408.

[25] Viziunea acestor teologi ortodocși clasici și de valoare inestimabilă arată cât de eronată, contraproductivă și periculoasă este părerea lui Ioan Tulcan, care afirmă că chenoza ar privi doar persoana și lucrarea Fiului lui Dumnezeu, ca și cum lucrarea Fiului ar fi despărțită de lucrarea Tatălui și de lucrarea Duhului Sfânt. Consider periculoasă această părere eronată a lui Tulcan, deoarece ea contrazice învățăturii Sfinților Părinți despre unitatea iubirii desăvârșite, creatoare, *proniatoare*, *mântuitoare* și *sfințitoare* a Sfintei Treimi și duce la o percepție greșită a Persoanei Tatălui și a Persoanei Duhului Sfânt.

Sergiu Bulgakov, unul dintre cei mai influenți teologi ai secolului al XX-lea, a fost decanul Institutului de Teologie Ortodoxă Saint Serge din Paris. El a dezvoltat o *pnevmatologie chenotică,* trasând sau formulând conceptul de chenoză a Duhului Sfânt. Acest concept este legat de învățătura sa chenotică despre Sfânta Treime și despre creație ca operă a chenozei lui Dumnezeu.

Sergiu Bulgakov accentuează că Sfânta Treime este o comuniune a iubirii și a chenozei desăvârșite. Sfânta Treime nu este iubire de sine, ci iubire jertfeltnică. „Crucea este simbolul vieții divine în întrupare și răstignire - în Sfânta Treime în cer și pe pământ". Crucea reprezintă „însăși ființa divină ca jertfă veșnică".[26] „Unirea intimă a Sfintei Treimi este o unire de iubire. Iar această iubire este iubirea tri-hipostatică (...) *tropoi tes hyparxeos* (...) a celor trei ipostaze".[27] Fiecare persoană trinitară se caracterizează și se realizează în reciprocitatea iubirii, adică „prin iubirea care renunță la sine, ca ieșire în alt sine".[28] Iubirea chenotică, interpersonală și perihoretică a Sfintei Treimi poate fi comparată cu un foc sau cu flăcări divine care izvorăsc din centrele ipostatice „și apoi se unesc și se identifică unele cu altele, fiecare trecând din sine în celelalte, în ardoarea iubirii personale"[29].

Iubirea Sfintei Treimi este caracterizată de două aspecte. Ea este pe de o parte chenoză, renunțare la sine, o dăruire altruistă și sacrificială de sine, deoarece „nu există iubire fără sacrificiu"[30]. Iubirea Sfintei Treimi implică relația reciprocă a devotamentului sacrificial. Fiecare persoană trinitară își realizează propria chenoză, în mod natural în lumina celorlalte două persoane trinitare. Atât nașterea Fiului, cât și purcederea Duhului Sfânt din Tatăl sunt acte ale iubirii chenotice a Tatălui. Tatăl nu trăiește în Sine, ci în afara Sa, în Fiul și în Duhul Sfânt. Iubirea Sa este extatică și chenotică. „Pentru Tată,

---

[26] Sergei BULGAKOV, *The Eucharistic Sacrifice*, University of Notre Dame Press 2021: „The Cross is the symbol of Divine life in the Incarnation and the crucifixion – in the Holy Trinity in heaven and on earth. Therefore the Cross represents not only two separate realms that are connected by events along the path of the Incarnation, but also Divine being itself as eternal sacrifice."

[27] Sergius BULGAKOV, *The Comforter*, Cambridge, U.K., Michigan: William Eerdmanns, Grand Rapids, 2004, 65.

[28] Sergius BULGAKOV, *The Lamb of God*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K. 2008, 95: „self-renouncing love, as the going out into another I."

[29] Sergius BULGAKOV, *The Lamb of God*, 95: „The flames of the divine trihypostasis flare up each of the hypostatic centers and are then united and identified with one another, each going out of itself into the others, in the ardor of self-renouncing personal love."

[30] Sergius BULGAKOV, *The Comforter*, 65.

procrearea este golirea de sine, predarea de sine (...) celuilalt; este extazul sacrificial (sacrificial ecstasy)”[31].

Bulgakov descrie filiația ca fiind „chenoza eternă” a Fiului: „Iubirea Fiului este umilința de sacrificiu, de renunțare la sine a Mielului lui Dumnezeu. (...) El își sacrifică eul personal Tatălui și, întrucât este Cuvântul, devine mut pentru sine, făcându-se Cuvântul Tatălui. De vreme ce este bogat, el se face sărac rămânând mut în sânul Tatălui, gata de sacrificiu”[32]. „În crucea căii pământești se realizează crucea chenozei cerești”[33]. Bulgakov afirmă că iubirea divină implică jertfă și suferința jertfei. Iubirea și fericirea divină nu sunt lipsite de jertfă și de suferință: „Jertfa iubirii Tatălui constă în renunțarea la sine și în golirea de sine în nașterea Fiului. Jertfa iubirii Fiului constă în golirea de sine, în (…) acceptarea nașterii ca naștere. (...) Jertfa iubirii este în realitatea ei o suferință preeternă - nu suferința limitării (care este incompatibilă cu absolutul vieții divine), ci suferința veridicității jertfei și a imensității sale. Această suferință a jertfei nu numai că nu contrazice atotfericirea divină, ci dimpotrivă, este fundamentul ei, deoarece această atotfericire ar fi goală și ireală dacă nu s-ar baza pe jertfa adevărată, pe realitatea suferinței. Dacă Dumnezeu este iubire, el este și jertfa care exprimă puterea biruitoare a iubirii și bucuria ei numai prin suferință”[34].

Așadar, există o chenoză veșnică în Dumnezeu ca revelare a iubirii care se sacrifică. Putem însă vorbi de suferință în Dumnezeul absolut? Este imposibil să

[31] Sergius BULGAKOV, *The Lamb of God*, 98: „For the Father, begetting is self-emptying, the giving of Himself and of His own to the Other; it is the sacrificial ecstasy.”

[32] Sergius BULGAKOV, *The Lamb of God*, 99: „The Son´s love is the sacrifical, self-renouncing humility of the Lamb of God. (…) He offers His personal selfhood in sacrifice to the Father, and being the Word, He becomes mute for Himself, as it ware, makimg Himself the Father´s Word. Being rich, he makes Himself poor, becoming sacrifically silent in the bosom of the Father.”

[33] Sergius BULGAKOV, *The Lamb of God*, 217: „In the cross of the earthly path is realized the cross of the heavenly kenosis.”

[34] Sergius BULGAKOV, *The Lamb of God*, 99: „The sacrifice of the Father´s love consists in self-renunciation and in self-emtying in the begetting of the Son. The sacrifice of the Son´s love consists in self-depletion in the begottenness from the Father, in the acceptance of the birth as begottenness. (…) The sacrifice of love, in its reality, is pre-eternal suffering – not the suffering of limitation (which is imcompatible with the absoluteness of divine life) but the suffering of the authenticity of sacrifice and of its immensity. This suffering of sacrifice not only does not contradict the Divine all-blessedness but, on the contrary, is its foundation, for this all-blessedness would be emty and unreal if it were not based on authentic sacrifice, on the reality of suffering. If God is love, He is also sacrifice, which manifests the victoriuous power of love and its joy only through suffering.”

nu vorbim despre suferința sacrificială a vieții trinitare, răspunde Bulgakov.[35] Iubirea Sfintei Treimi este o iubire deplină, integrală, în reciprocitatea unei jertfe fără limite. Pe de altă parte, nu putem vorbi doar de suferință în viața lui Dumnezeu: „Iubirea nu este doar suferință sacrificială, moarte, renunțare la sine. Este și bucurie, fericire, triumf".[36] Din acest motiv, Bulgakov introduce o a doua axiomă privind iubirea: „nu există iubire fără bucurie și fericire"[37].

Duhul Sfânt este cel care exprimă bucuria iubirii. Ca *ipostas al iubirii* el este Paracletul, adică Mângâietorul, împlinirea iubirii jertfite a Tatălui și a Fiului ca bucurie și fericire, ca „iubire triumfătoare". El este Mângâietorul nu numai cu privire la creație, ci și în viața trinitară. El este un mediu transparent, nu numai în El însuși, ci integral în Tatăl și în Fiul, *chenoza absolută a iubirii* și bucuria și fericirea acestei iubiri. El iubește și este iubire, Îl unește pe Tatăl cu Fiul ca iubire, ca ipostas al iubirii.

În Duhul Sfânt, care purcede de la Tatăl și se odihnește în Fiul, adevărul și frumusețea reciprocă a iubirii sunt confirmate și aduse la auto-realizare. Duhul Sfânt este Duhul adevărului. În el, profunzimile lui Dumnezeu devin transparente ca adevăr și frumusețe." „Duhul Sfânt, Mângâietorul, este iubirea triumfătoare a auto-revelării sacrificiale desăvârșite. (...) Duhul Sfânt este viața care triumfează asupra jertfei chenotice, învierea din moartea chenozei, triumful iubirii dătătoare de viață".[38]

Bulgakov descrie chenoza ca transparență desăvârșită, ca revelare a iubirii și a vieții trinitare. El este și rămâne un teolog celebru și de referință pentru teologia ortodoxă de astăzi și pentru învățătura despre chenoza Duhului Sfânt, care ne ajută să înțelegem ce înseamnă o diaconie autentică și o *cultură a chenozei și milostivirii*.

4. De la chenoza Duhului Sfânt la o cultură și spiritualitate chenotică

Interesant este faptul că, atunci când Vladimir Lossky vorbește despre *chenoza Duhului Sfânt*, el citează din omiliile duhovnicești ale Sf. Macarie cel Mare, arătând că harul Duhului Sfânt este atât de unit cu noi încât nu-l mai putem distinge de propria noastră ființă.[39]

---

[35] Sergius BULGAKOV, *The Comforter*, 66.

[36] Ibidem.

[37] Ibidem.

[38] Ibidem, 180: „The Holy Spirit, the Comforter, is the triumphant love of the accomplished sacrificial self-revelation. (…) The Holy Spirit is Life triumphant over the kenotic sacrifice, resurrection from the death of kenosis, the triumph of life-giving Love".

[39] Vladimir LOSSKY, *Dogmatic Theology. Creation, God´s Image in Man, & the Redeeming Work of the Trinity*, 143.

Pentru Sfântul Macarie Egipteanul chipul lui Dumnezeu în om nu este *rațiunea* ci în *inima* omului.[40] Sf. Macarie Egipteanul descria pe Duhul Sfânt ca *maică cerească,* prin milostivirea căreia ajungem la frumusețea și cunoașterea Tatălui ceresc.[41] Atunci când primim pe Duhul Sfânt în inimile noastre, noi ne însănătoșim prin ploaia harului și devenim luminați de soarele dreptății.[42]

Creștinismul ortodox promovează prin spiritualitatea isihastă înțelepciunea inimii, cultura și cultivarea inimii. *Cultura inimii* înseamnă cultura sensibilității față de celălalt, cultura sau cultivarea empatiei și a consimțirii sau a împreună-suferinței: „Bucuraţi-vă cu cei ce se bucură; plângeţi cu cei ce plâng" (Romani 12, 15).

Cercetarea științifică de astăzi subliniază însemnătatea operei Sf. Macarie ca „unul dintre izvoarele principale ale tradiției ascetice și mistice creștine".[43] Scrierile Sf. Macarie au izvorât „din fermentul spiritual, intelectual și politic al Siriei secolului al IV-lea" și ne duc „în centrul confruntării dintre mișcarea ascetică înfloritoare și ierarhia eclesiastică" precum și „în centrul întâlnirii continue dintre lumea gândirii elene și semite, dintre expresiile grecești și siriene ale revelației creștine. Scrierile au fost traduse rapid și difuzate pe scară largă. Ele au exercitat o influență profundă și formativă asupra tradiției spirituale creștine orientale, o influență la fel de decisivă ca cea a lui Dionisie Areopagitul sau a lui Evagrie Ponticul. Moștenirea macariană este evident perceptibilă, de exemplu, la Sfântul Marcu Călugărul, la Diadochus de Photice, la Maxim Mărturisitorul, la Simeon Noul Teolog și la Grigore Palama. Scrierile lui au avut, de asemenea, o odisee remarcabilă în cadrul tradiției creștine occidentale, realizând printre altele o legătură între Dante, Wesley, Societatea lui Iisus și pietismul german. Aceasta este o moștenire ecumenică distinctă".[44]

Remarcabil la Sf. Macarie este accentul pus pe cultivarea inimii prin rugăciune, inima fiind considerată centrul persoanei umane.[45] Spiritualitatea

[40] Hermann DÖRRIES, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse dritte Folge Nr. 103, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, vezi Filocalia VII.

[41] Hermann DÖRRIES, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, 161; vezi Robert Murray, Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition, T&T Clark London 2006, 312-320: „The Holy Spirit as Mother".

[42] Ibidem.

[43] Marcus PLESTED, *The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford Theological Monographs, Oxford: Oxford University Press, 2004, 5.

[44] Ibidem.

[45] Ibidem, 33; 239. Metafora „pământul inimii" este folosită și de Sf. Maxim Mărturisitorul: „You have the whole warmth of the Spirit, and possess fire in the earth of the heart" (Opuscula 7, 69C).

inimii se opune elenizării nefeșului[46]: „Dă-mi o haină de lumină a mântuirii (...) dă-mi vederea inimii, ca să pot privi în sus; deschide ochii inimii mele”.[47] Spiritualitatea inimii se axează pe inhabitarea Duhului Sfânt în om, ca acesta să devină un „templu al Duhului Sfânt” (1 Cor. 6,19): „Aceasta este ceea ce ar trebui să căutăm: să primim Duhul Sfânt al lui Dumnezeu în inimile noastre în timpul scurt pe care îl avem la dispoziție”.[48] Atunci când se realizează această inhabitare (™no…khsij) a Duhului Sfânt în om, omul devine „cu totul lumină, tot duh, tot bucurie, tot odihnă, tot veselie, tot iubire, tot milă, tot bunătate, tot blândețe (...), asemenea lui Hristos”.[49] Este vorba aici despre sfințirea prin Duhul Sfânt (¡giasmÕj pneÚmatoj), care este înțeleasă ca „sfințire a inimii”[50]. Fără nașterea din nou oamenii nu pot să învețe „limba Duhului”, adică limba *mamei cerești*.[51] Duhul Sfânt ne mângâie ca o mamă și este mama credincioșilor care sunt „copiii Duhului”.[52] „Copiii Duhului” sunt „copiii Împărăției” care ascultă „glasul viu al Duhului” și înțeleg „sensul interior și adevărat” al Scripturii.[53] Sf. Macarie vorbește despre „Puterea lucrătoare (™nšrgeia) a Duhului”[54], care efectuează iluminarea sau înțelegerea.[55]

Pnevmatologia ortodoxă afirmă deci aspectul feminin sau feminitatea Duhului Sfânt (în limba ebraică ruah - אֱלֹהִים רוּחַ - este feminin) și se opune oricărei forme de discriminare rasistă, sexistă sau imperialistă. „Biserica Ortodoxă (...) se alătură apelului de a proteja și promova drepturile omului pretutindeni și de a recunoaște aceste drepturi ca fiind fundamentale și inalienabile pentru fiecare viață umană”.[56] Mitropolitul Kalistos Ware afirma în același sens următoarele: „Credința noastră într-un Dumnezeu trinitar, într-un Dumnezeu al relațiilor sociale reciproce și al iubirii împărtășite comun, ne obligă să ne opunem tuturor formelor de exploatare,

[46] Vezi Daniel MUNTEANU, Die Hellenisierung der Nephesch und der Verlust der Kultur des Herzens. Human-Animal Studies und Tierethik, in: International Journal of Orthodox Theology 10/2 2019, 25-135.
[47] Herman DÖRRIES, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, 153.
[48] Ibidem, 179.
[49] Ibidem, 183, citat din Sf. Macarie; 207.
[50] Ibidem, 217.
[51] Ibidem, 257.
[52] Ibidem, 212.
[53] Herman DÖRRIES, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, 255-560.
[54] Ibidem, 278.
[55] Ibidem, 260.
[56] *Für das Leben der Welt. Auf dem Weg zu einem Sozialethos der Orthodoxen Kirche*, Epiphania – Egregia 18, Aschendorff Verlag, Münster 2020, 92.

de nedreptate și de discriminare. În lupta noastră pentru drepturile omului, acționăm în numele Dumnezeului treimic".[57]

Conform teologiei apofatice, taina Duhului Sfânt nu poate fi redusă la metafore feminine sau masculine. Etosul apofatic ortodox subliniază transcendența și incomprenhensibilitatea lui Dumnezeu precum și a chenozei Duhului Sfânt care intră în legătură cu noi și rămâne în cei credincioși.

Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă necesitatea unui limbaj apofatic, deoarece Dumnezeu este „dincolo de ființă", dincolo de inefabil și de necunoscut[58] și „dincolo de granițele limbii și ale gândirii".[59] „Toate lucrurile, cu excepția lui Dumnezeu, există în totalitate într-un anumit loc și, prin urmare, în mod necesar, ele există în timp".[60]

5. Energiile necreate ale Duhului Sfânt

Pneumatologia patristică răsăriteană pune un accent deosebit pe conceptul de har divin ca energie necreată a lui Dumnezeu, care poate fi văzută sau percepută în viața duhovnicească prin rugăciunea neîncetată. Întregul cosmos este întrepătruns și susținut în existență de energiile necreate ale lui Dumnezeu. „Duhul lui Dumnezeu umple lumea, El cuprinde toate şi ştie orice şoaptă" (cf. Înțelepciunea 1:7). Duhul Sfânt umple lumea cu ființă, însă El nu este cuprins de lume în puterea ei.[61] Distincția palamită dintre ființa divină și energiile necreate ale lui Dumnezeu face posibilă conceperea imanenței lui Dumnezeu în lume fără a cădea în panteism.[62] Aceste energii reprezintă atât posibilități fascinante, cât și anticipări ale

[57] Ibidem, 8: citat din Kallistos Ware, The human person as icon of the Trinity, in Sobornost 8,2 (1986), 6-23, 18.

[58] MAXIMOS The Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers, The Ambigua, volume I*, DOML 28, Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2014, 271.

[59] Ibidem, 295.

[60] Ibidem, 291.

[61] GREGOR VON NAZIANZ, Orationes Theologicae. Theologische Reden, 331.

[62] GRÉGOIRE PALAMAS, *Defense des Saints Hésychastes*, Spicilegium Sacrum Lovaniense 30 (Louvain 1959), 152ff: Printr-o spiritualitate trăită, are loc o unire transformatoare (theosis) a omului cu lumina inaccesibilă, infinită și transcendentă a slavei divine. Datorită acestei uniri sau perihoreze cu „focul iubirii divine", Dumnezeu locuiește în om (158). Vezi Daniel Munteanu, *Theosis und Perichoresis in den Theologien von Gregor von Nazianz und Maximus Confessor,* in: Theresia Hainthaler, Fanz Mali, Gregor Emmenegger, Mantè Lenkaitytè Ostermann (Hgg.), *Für uns und unser Heil. Soteriologie in Ost und West. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens*, Studientagung Esztergom, 3.-5. Oktober 2012, Pro Oriente Band XXXVII. Wiener Patristische Tagungen VI, Innsbruck-Wien: Tyrolia Verlag 2014, 389-408.

vieții veșnice. Chiar și în pneumatologiile ortodoxe moderne, dezvoltate de Vladimir Lossky, Vladimir Solov'ev, Sergiu Bulgakov[63], Paul Evdokimov, John Meyendorff, Dumitru Stăniloae etc., poate fi recunoscută acest element caracteristic.[64]

Această viziune energetică despre lume este de o importanță fundamentală, deoarece ea explică și posibilitatea sfințirii materiei, a omului și a cosmosului prin inhabitarea lui Dumnezeu. Bulgakov vorbește despre o „chenoză a Duhului în creație"[65], care permite comuniunea creaturilor cu Dumnezeu, în timp ce Sf. Pr. Mărturisitor Dumitru Stăniloae afirmă o pneumatizare a materiei prin învierea lui Hristos, ceea ce ne permite să afirmăm un „materialism mistic" și posibilitatea unei „materii sfințite". „Misterul trupului înviat și al universului restaurat e misterul materiei înduhovnicite. (…) Prin Duhul Sfânt extins în trupurile înviate, vor fi și ele după chipul trupului lui Hristos (…). Materia universului înviat și a trupurilor înviate va fi o energie veșnic tânără, diafană, transparent perfect și de mare finețe al frumuseților stărilor și mișcărilor spirituale".[66]

Pneumatologia de astăzi poate contribui la redescoperirea acestui apofatism profund al existenței și poate promova astfel dialogul cu științele naturii. Pentru aceasta aș sugera termenul de *apofatism profund*, care este inspirat de pneumatologia apofatică și poate fi gândit împreună cu conceptul de „întrupare profundă".[67]

Viziunea pneumatologică și energetică despre lume promovată de teologia și spiritualitatea ortodoxă a fost subliniată la Consfătuirea de la Baar din anul 1989: „Duhul este Sfânt pentru că introduce energia divină necreată în realitatea noastră umană creată, scoate la iveală puterea lui Hristos răstignit

---

[63] Sergius Bulgakov, *The Comforter*, Cambridge, U.K., Michigan: William Eerdmanns, Grand Rapids, 2004, 200: „What *other* energy, if not divine energy, gives life to the world?"

[64] Vezi Andrew LOUTH, *Introducing Eastern Orthodox Theology*, London: SPCK, 2013, 40f; idem, *Modern Orthodox Thinkers. From the Philokalia to the present,* London: SPCK, 2015; Gerhard Richter, Gnade als Topos der Theologie des Gregorios Palamas, în: Peter Hauptmann (Hg.), *Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität*. Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag,, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 245-262.

[65] Sergius BULGAKOV, *The Comforter*, 219f.

[66] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, [2]1997, 279.

[67] Niels Henrik GREGERSEN (Hg.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis: Fortress Press 2015.

și preamărit în mijlocul distrugerii și morții și face posibilă, aici și acum, participarea la sfințenia lui Dumnezeu".[68]

În această viziune asupra lumii, un rol decisiv îl joacă „liturghia cosmică", adică sfințirea, transformarea creației prin spiritualitatea sacramental-liturgică, chenotică și ascetică. „Theosis înseamnă transfigurarea persoanei și a lumii create prin experiența directă a energiilor divine".[69]

Îmbucurător este faptul că *paradigma pneumatologică și energetică* a teologiei ortodoxe devine din ce în ce mai mult recepționată de către teologia protestantă de astăzi. Aș dori să trasez această receptare în mod exemplar prin analiza pnevmatologiei lui Michael Welker precum și cea a lui Wolfhart Pannenberg.

6. Câmpurile emergente și de forță ale Duhului Sfânt

Întrebuințarea conceptului de *câmp energetic* în pneumatologia contemporană poate fi descrisă ca un nou mod de gândire teologică care deschide perspective inedite și care este compatibil cu viziunea ortodoxă despre energiile necreate ale Sfintei Treimi.

În opera sa complexă „Duhul lui Dumnezeu. Teologia Duhului Sfânt"[70], Michael Welker vorbește despre *câmpurile de forță* respectiv *despre câmpurile de putere ale Duhului Sfânt*: „Duhul lui Dumnezeu face ca puterea lui Dumnezeu să fie cognoscibilă. El descoperă puterea lui Dumnezeu în oameni și în semenii lor. El dezvăluie puterea prin ei și pentru ei. Duhul descoperă *puterea creatoare a lui Dumnezeu*, care aduce diversitatea creaturilor în relații bogate, fructuoase, care întreține viața, consolidează și protejează. Duhul lui Dumnezeu dezvăluie puterea compasiunii lui Dumnezeu (...)".[71]

Potrivit lui Welker, datorită învățăturii despre Duhul Sfânt putem distinge între pluralismul Duhului și „pluralismul disruptiv, babilonian". Pluralismul Duhului, generator de viață, promovează „sensibilitatea față de diferențe".[72] „Duhul lui Dumnezeu creează un câmp de forță multidimensional care este sensibil față de diferențe".[73] Acesta „conectează (...) oameni din diferite contexte de viață" și este „experimentat prin

[68] Ion BRIA, The Orthodox Input to the Baar Consultation, în Gennadios Limouris (ed.), *Come, Holy Spirit. Renew the Whole Creation,* 25.
[69] Ibidem, 26.
[70] Michael WELKER, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn Neukirchener Verlag, [4]2010.
[71] Ibidem, 16.
[72] Ibidem, 35.
[73] Ibidem, 33.

fenomene și procese (emergente) greu de înțeles ca o putere mântuitoare”.[74] Welker înțelege prin emergență „constelații, stări și structuri a căror apariție nu poate fi derivată din constelații, stări și structuri anterioare, deși diverse elemente care determină ambele stări persistă în ele. Din nivelurile emergente ale realității, lumea se vede din nou’” sau apare o nouă dimensiune a vieții.[75]

„Salturile cuantice în complexitate”[76] nu pot fi explicate fără lucrarea Duhului Sfânt. „Procesele emergente evazive” ale Duhului Sfânt sunt explicate în Vechiul Testament cu ajutorul conceptului de „vânt”/Ruach.[77] „Puterea creatoare și eficiența lui Dumnezeu, procesele de viață, noile începuturi, regenerarea etc. depind de „vânt ca purtător al lucrării lui Dumnezeu”.[78] „Vântul trimis de Dumnezeu este o putere care determină și schimbă destine reprezentative și istoria”.[79]

Welker subliniază „interdependența dintre dreptate, milă și cunoașterea lui Dumnezeu”.[80] Cei care se împărtășesc de Duhul lui Dumnezeu ajung nu numai la cunoașterea lui Dumnezeu, ci și la curajul de a mărturisi și susține dreptatea.[81] Revărsarea Duhului Sfânt produce schimbări puternice în oameni și în culturi. În *câmpul de forță al Duhului Sfânt* se depășesc „monoculturile imperiale - împreună cu încercările lor de justificare religioasă, națională, rasistă, sexistă și alte feluri de justificări”.[82] *Câmpul de rezonanță al Duhului Sfânt* face posibilă o comunitate polifonică de mărturie, de reînnoire și de iluminare, de „edificare, eliberare și revitalizare”, precum și doxologia sau preamărirea lui Dumnezeu.[83]

Welker restabilește legătura dintre înțelegerea Duhului Sfânt ca „Duh al creației și al noii creații” și ca „Duh al dreptății”.[84] Revărsarea Duhului Sfânt aduce atât cunoașterea lui Dumnezeu, cât și un *nou mod de existență*. Înnoirea creației și înnoirea inimii merg mână în mână în acest sens. Aceasta înseamnă că Duhul lui Dumnezeu, prin revărsarea sa, inițiază procese de transformare,

---

[74] Ibidem, 33.
[75] Ibidem, 38, nota de subsol 1.
[76] Ibidem, 41.
[77] Ibidem, 100f.
[78] Ibidem, 101.
[79] Ibidem.
[80] Ibidem, 120.
[81] Ibidem, 112f.
[82] Ibidem, 149, 233.
[83] Ibidem, 150f.
[84] Ibidem, 153.

care duc la „dreptate, milă și cunoaștere a lui Dumnezeu”.[85] Duhul lui Dumnezeu acționează ca o „putere creatoare, înnoitoare și aducătoare de pace”, precum și ca un „purtător și mijlocitor al slavei lui Dumnezeu”.[86] Duhul lui Dumnezeu declanșează „procese de emergență”. „Puterea Duhului, care pune în mișcare procesele de emergență, le permite celor afectați de lucrarea sa să acționeze independent și, în același timp, să iradieze o mărturie în jurul lor”.[87]

Prezența efectivă a Duhului aduce o nouă viață, o nouă acțiune care se bazează pe o nouă raționalitate a acțiunii. „Oamenii peste care se revarsă Duhul (...) devin membri ai acestui câmp de forță”.[88] Credința, iubirea și nădejdea, darurile harului și harismele Duhului „sunt elemente ale câmpului de forță al Duhului, care în același timp formează ele însele câmpuri de forță și prin care lucrarea Duhului se realizează și se răspândește în viața finită și în coexistența ființelor umane”.[89] Aici intervine o lărgire semnificativă a orizonturilor. Welker înțelege câmpurile de forță și putere ale Duhului Sfânt ca fiind „câmpuri de forță publică”. Câmpul de forță al Duhului Sfânt constituie câmpurile de forță publică.[90] Câmpul de forță al Duhului nu afectează doar oamenii, ci și „influențează procesele juridice, morale și politice”.[91]

Iubirea, de exemplu, „se formează ca un câmp de forță în procesele emergente” și depășește barierele rasiste, sexiste, naționaliste și altele ca un „dar al Duhului”.[92] Iubirea este o forță care intersectează politica, legea și moralitatea.[93] În cele din urmă, ea generează o „cultură a liberei renunțări la sine în favoarea semenilor”, precum și o „sensibilitate ecologică() și multiculturală()”.[94] Procesele de emergență create de Duhul lui Dumnezeu sunt „surse de forță ale dreptății și ale milostivirii” care schimbă lumea.[95] Welker descrie „câmpurile de forță publică” ale Duhului ca „forme de înțelegere” și ca „indicatori” ai „calității vieții umane”.[96]

[85] Ibidem, 163.
[86] Ibidem, 168.
[87] Ibidem, 170.
[88] Ibidem, 220.
[89] Ibidem, 224f.
[90] Ibidem, 226.
[91] Ibidem, 234.
[92] Ibidem, 236.
[93] Ibidem, 236.
[94] Ibidem, 234f; 225.
[95] Ibidem, 244.
[96] Ibidem, 224, 235: pacea înseamnă de exemplu și „reducerea suferințelor, prevenirea violenței, reducerea lipsei de libertate“ (W. Huber).

7. Câmpul de forță al Duhului Sfânt în teologia lui Wolfhart Pannenberg

Wolfhart Pannenberg a folosit conceptul de câmp în pneumatologie și în teologia trinitară înaintea lui Michael Welker. În contrast cu echivalarea elenizantă a lui *pneuma* cu *nus* sau cu „concepția despre Duhul divin (*pneuma*) ca rațiune (*mens*)"[97], Pannenberg subliniază că „noțiunea biblică de Duh (*ruah*) (...) nu înseamnă rațiune sau conștiință". „Gândirea rațională și judecata sunt localizate mai degrabă, în ‚inimă' (*leb*). Ruah, pe de altă parte, este descris ca o forță misterioasă și invizibilă a naturii, care se manifestă în special în suflarea vântului".[98] „Identificarea dintre pneuma și nus a condus teologia pe o cale străină față de înțelegerea biblică a lui Dumnezeu, anume pe calea unei concepții excesiv de antropomorfe a lui Dumnezeu".[99]

Spre deosebire de elenizarea și intelectualizarea Duhului înțeles ca rațiune (nus), Pannenberg accentuează conceptele biblice de Ruach și doctrina stoică de pneuma. Conform conceptelor biblice Duhul lui Dumnezeu „nu trebuie înțeles ca rațiune (nus), ci ca o dinamică creatoare, vitalizantă. El este câmpul de forță al prezenței puternice a lui Dumnezeu (Ps 139:7)".[100] În acest fel, Pannenberg se apropie pe de o parte de *pneumatologia patristică*, pe de altă parte de teoriile de câmp ale fizicii moderne.[101] Pannenberg vorbește despre originea metafizică a conceptului de câmp în doctrina stoică despre pneuma divină, doctrină care a influențat teologia creștină primară în viziunea ei despre „lucrarea Duhului divin în creație".[102]

Putem să ne întrebăm de ce Pannenberg favorizează concepția despre Duhul Sfânt ca un câmp de forță. De ce își asumă el sarcina de a „corela teoriile de câmp ale fizicii moderne cu doctrina creștină a activității dinamice a Duhului divin în creație"?[103] Este vorba în primul rând despre eforturile de a înțelege lucrarea și persoana Duhului Sfânt și, în al doilea rând, despre înțelegerea relației dintre Dumnezeu și creație. Potrivit lui

---

[97] Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, 402f.

[98] Ibidem, 404; Vgl. Bernd Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003, 167f.

[99] Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band 1, 405.

[100] Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band 1, 414.

[101] Ibidem.

[102] Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 101.

[103] Ibidem, 102

Pannenberg, teoriile câmpului permit „o înțelegere ‚duhovnicească a realității naturii" și se află „în contrast cu modelul mecanicist al mișcării de presiune și impact, precum și cu toate descrierile ‚mecaniciste ale evenimentelor naturale în sens larg".[104] În plus, este vorba despre o dezvoltare teologică critică a pneumatologiei creștine în fața proceselor de elenizare.[105]

Pe baza acestei înțelegeri a Duhului Sfânt și a efectelor lucrării sale ca un câmp dinamic, Pannenberg consideră *spațiul* și *timpul* drept „aspecte ale lucrării Duhului". „Lucrarea creatoare a Duhului lui Dumnezeu este conectată ca un câmp de forță în sfera sa de activitate cu proprietățile timpului și spațiului".[106] Pannenberg reușește să sublinieze unitatea dintre creație și escatologie și deschiderea istorică spre viitor ca o activare dinamică a Duhului Sfât. Pannenberg nu este preocupat doar de unitatea dintre creație și escatologie, ci și de „primatul viitorului" ca „loc" sau început al procesului general al lumii.[107] Pannenberg numește aceasta „o ‚ontologie escatologică' bazată pe ‚puterea viitorului' (...). Doctrina creației și, în special, observațiile privind caracterul de câmp al lucrării Duhului trebuie să fie înțelese ca o realizare teologică a acestei abordări".[108]

Cu referire la Clement Alexandrinul, Pannenberg înțelege „ziua noii creații" ca „început primordial al întregii creații", în așa fel încât eschatonul constituie „originea creatoare a procesului lumii".[109] Eshatologia nu mai este, prin urmare, o extrapolare a istoriei.[110] Lucrarea creatoare a Duhului Sfânt este „câmpul de forță al viitorului divin"[111],în așa fel încât evenimentele istorice sunt constituite „din câmpul posibilităților viitorului".[112] „Viitorul este câmpul posibilului, deci și motivul deschiderii creației spre o împlinire superioară și sursa noului, adică a contingenței în fiecare eveniment nou. (...) Dinamica Duhului dumnezeiesc în creație se exprimă în puterea creatoare a viitorului ca un câmp al posibilului".[113] Duhul lui Dumnezeu este „originea creatoare a vieții noi (escatologice)".[114] Aceasta înseamnă că lucrarea

[104] Ibidem, nota. 213.
[105] Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band 2, 104; 99: „Duhul lui Dumnezeu este principiul creator nu mai întâi al vieții ci deja al mișcării".
[106] Ibidem, 133.
[107] Ibidem, 187.
[108] Ibidem, 122, nota 261.
[109] Ibidem, 171.
[110] Ibidem.
[111] Ibidem, 133
[112] Ibidem, 122.
[113] Ibidem, 119.
[114] Ibidem, 120.

creatoare a Duhului vizează medierea vieții eshatologice. Duhul Sfânt este o „realitate escatologică" care, ca „putere" sau „câmp de forță" al viitorului, face posibilă lumea și evenimentele lumii.[115] „Într-un fel, lumea se produce din nou în fiecare clipă" (Hans-Peter Dürr).[116] Lumea este dependentă de veșnicia lui Dumnezeu și este creată de ea. Veșnicia lui Dumnezeu ca câmp de forță creatoare și prezența lui Dumnezeu în spațiu sunt descrise de Pannenberg drept „eficiența dinamică a Duhului dumnezeiesc".[117] „Câmpul de acțiune al Duhului divin" creează spațiul și timpul și este simultan cu toate evenimentele istorice. Spațiul și timpul sunt dependente de simultaneitatea Duhului Sfânt ca putere a viitorului. „Prin creație, Dumnezeu oferă creaturilor spațiu lângă el (…) înconjurat de prezența lui. Așa cum spunea patristica primară, Dumnezeu îmbrățișează totul, El însuși însă nu este îmbrățișat de nimic și de nimeni".[118] În acest context, Pannenberg pledează în favoarea viziunii patristice, care, la fel ca Stoa în trecut, a gândit prezența lui Dumnezeu în creație în termeni dinamici. Duhul Sfânt este câmpul de forță al veșniciei divine și „câmpul de posibilități ale viitorului". Veșnicia lui Dumnezeu este „constitutivă pentru coerența timpului și pentru ceea ce este separat prin succesiunea momentelor temporale".[119] Lumea și creaturile sunt dependente de veșnicie, ele au „viitorul lor în afara lor".[120] Acest viitor nu este de fapt doar „câmpul posibilului" și „sursa noului"[121], ci și domeniul împlinirii identității, la care omul participă doar în mod anticipat.[122] Duhul Sfânt este „creator și eficient ca putere a viitorului în toate evenimentele".[123]

Putem identifica multe influențe ale teologiei patristice în teologia lui Pannenberg. El însuși aprecia valoarea teologiei patristice ca fiind „superioară tendinței occidentale".[124] Pannenberg se referă între altele la Sf. Maxim Mărturisitorul și la viziunea sa despre o „dinamică extatică" a „iubirii ca participare la perihoreza trinitară a chenozei reciproce a persoanelor divine"

[115] Ibidem, 119: „În puterea creatoare a viitorului ca un câmp al posibilului se arată dinamica Duhului dumnezeiesc în creație".
[116] Ibidem, 121.
[117] Ibidem, 111.
[118] Ibidem, 107.
[119] Ibidem, 116.
[120] Ibidem, 117.
[121] Ibidem, 119.
[122] Ibidem 117.
[123] Ibidem, 123.
[124] Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 221.

care străbate întregul cosmos.[125] În spiritul ecumenic al recunoașterii sincere a valorilor teologiei ortodoxe, cu spiritualitătea ei liturgică și cosmică, Pannenberg critică chiar propria sa tradiție atunci când respinge „îngustimea deficitară a pneumatologiei" protestante, care „vede lucrarea Duhului doar în comunitatea credincioșilor".[126] Potrivit lui Pannenberg, această îngustime eclesiologică neglijează legătura dintre creație și escatologie.[127]

Prin urmare, redescoperirea pnevmatologiei în teologia contemporană protestantă poate fi descrisă ca un rod al dialogului ecumenic cu teologia și spiritualitatea ortodoxă precum și ca o redescoperirie a eshatologiei și a teologiei creației: eshatologia nu mai este doar „subiectul unui singur capitol de dogmatică, ci determină perspectiva întregii doctrine creștine".[128] Există deci o interdependență sau întrepătrundere între pnevmatologie și eshatologie[129], Duhul Sfânt fiind cel care ne face deja prezent viitorul eshatologic.[130]

În *concluzie* putem reține că viziunea ortodoxă despre energiile necreate ale Duhului Sfânt prin care Dumnezeu creează și susține lumea în existență și o conduce pe cale Împărăției Sfintei Treimi a fost receptată cu succes de pnevmatologia protestantă contemporană, după cum am văzut în teologia lui Michael Welker și Wolfhart Pannenberg.

Creștinismul contemporan are responsabilitatea istorică de a fi în continuare o revoluție a valorilor eshatologice și chenotice ale Împărăției lui Dumnezeu. Învățătura ortodoxă despre chenoza Duhului Sfânt este transformatoare atunci când duce la o *spiritualitate și cultură chenotică*. Cultura și spiritualitatea chenotică nu pot fi separate de câmpul emergent de forță al Duhului Sfânt prin a cărui chenoză și iubire desăvârșită putem pregusta lumina vieții și a fericirii veșnice. În câmpul de forță al Duhului Sfânt ne împărtășim de Fiul și îmbrățișăm pe Tatăl. Astfel, existența creștină chenotică, diaconică, liturgică și mărturisitoare are o dimensiune pnevmatologică, hristologică, eshatologică și trinitară.

[125] Ibidem, 221.
[126] Ibidem, 32.
[127] Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band 2, 123.
[128] Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band 3, 572f.
[129] Ibidem, 596.
[130] Ibidem, 595.

TRANSCENDENȚA BOLII ȘI VALOAREA MISIUNII – UN EPISOD BIBLIC

(The Transcendence of Illness and the Value of Mission – A Biblical Episode)

Pr. conf. univ. dr. Remus Onișor
Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia
Facultatea de Teologie Ortodoxă

Abstract: The death of King Uzziah prepares the prophet Isaiah for a mission in which the important role will be played in the presence of the Lord. The transient and dramatic existence of a king causes a prophet to have a spiritual vision that will positively influence many believers. King Uzziah goes from a beneficial and prosperous reign to a dramatic end. In this historical context, the prophet Isaiah becomes a man full of hope. God is with us even in dramatic situations. The Lord's servants, the seraphim, purify and strengthen the prophet in a miraculous theophany. The prophet embraces both the king's death and the weight of a life full of obstacles, giving it a high and edifying meaning.

Keywords: suffering, illness, prophet, calling, mission, hope, meaning.

Preliminarii

Chemarea la profeție a lui Isaia are loc în momentul în care regele lui Israel moare. Contrar caracterului ei inepuizabil și destul de succint, contrar aspectului aparent smerit, sfios și reducționist, vocația inițiatică a profeției este de o mare îndrăzneală. Personajul principal – regele – iese din scenă („în anul morții regelui Ozia, am văzut pe Domnul..." Is. 6, 1) și cel ce ocupă locul secund în istoria poporului, Isaia, trece pe locul întâi, devenind personajul principal în societatea și spiritualitatea Ierusalimului. Bolnavul și suferindul rege Ozia trece în lumea de dincolo, iar tânărul profet devine misionar prin excelență.

Profetul Isaia are curajul de a renunța la limbajul tânguitor și la viziunea sumbră asupra vieții biologice, tragice și muritoare, pentru a-și apropia cu intensitate, fără egal, sentimentul vieții și al intimității nemijlocite în preajma Domnului, care devine de acum Sfântul lui Israel.

Existența cotidiană, uneori dramatică și sfâșietoare, chiar pentru un rege, cel dintâi și cel mai important om al regatului, devine pentru profet o iradiație magnetică ce va influența veacuri de-a rândul spiritualitatea credincioșilor.

Profetul ne invită și pe noi să-l urmăm, să-l urmărim, să-l ascultăm atunci când suntem într-un impas sufletesc, cum ar fi boala, suferința, sau bătrânețea. Prin el ne putem descoperi propriile noastre profunzimi sufletești. El își pune propria sa viață în cuvinte și propriile cuvinte în viață. Nici boala, nici suferința, nici moartea nu trebuie să ne marcheze existența. Lucrul cel mai important este credința în Dumnezeu, care te poate ridica din groapa păcatului și din noroiul deznădejdii. Densitatea și autenticitatea mărturisirii, prin experiența de excepție a profetului, ne arată că viețuirea într-o lume greșită, într-o lume goală de vise poate fi transformată, prin mijlocirea credinței, într-o forță moralizatoare.

1. Regele Ozia, sau Azaria – o domnie prosperă și un sfârșit eclatant

Profetul Isaia este chemat la misiunea profetică într-un moment special al regatului lui Iuda. Regele Ozia, sau Azaria, își încheie viața în mod dramatic. Bolnav fiind de lepră el este izolat într-o locuință situată în afara Ierusalimului, unde trăiește în condiții mizere. Imediat după ce moare este adus să fie îngropat la Ierusalim, probabil fără o ceremonie funebră ce s-ar fi cuvenit unui rege. Ozia, sau Azaria, a avut o domnie remarcabilă în istoria lui Iuda (791-740 î.d.H.)[1]. În cei 52 de ani de domnie în regatul lui Iuda au avut loc evenimente deosebite, deși relatarea biblică despre el e una succintă (2 Paralip. 26, 1-23; 4 Regi 14, 21-25; 15, 1-7).

Reținem faptul că, în această lungă perioadă, Ozia a domnit singur doar 17 ani. El a fost coregent cu tatăl său Amasia, care a fost luat prizonier, apoi eliberat și în cele din urmă asasinat[2].

Ozia a fost un rege ce a contribuit mult la ridicarea lui Iuda din starea de vasalitate la rangul unei națiuni puternice încât este recunoscut cel mai vrednic rege pe care l-a avut regatul de Sud din vremea lui Solomon[3].

În anul 768 î.d.H. regele Amasia este asasinat, iar fiul și coregentul său își asumă guvernarea unică. În momentul în care Ozia devine pe neașteptate rege, situația națională a lui Iuda era una dificilă, poate era în punctul cel mai scăzut de la divizarea regatului solomonic.

[1] Ozia devine coregent cu tatăl său Amasia în jurul anului 791 î.d.H. (Samuel J. SCHULTZ, „Călătorie prin Vechiul Testament", Oradea, Cartea Creștină, 2001, p.664)
[2] Hugh G. M. WILLIAMSON, „1 and 2 Chronicles", Wipfand Stock Publishers, 2010, p.321.
[3] Frank MICHAELI, „Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie", Neuchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé, 2018, p. 284.

În timpul domniei lui Amasia, acesta a pierdut bătălia cu regele Ioaș (798-783) a lui Isralel (791 î.d.H) și este luat prizonier. Regel din Nord a răpit și tezaurul Domnului și a jefuit tot aurul și argintul din palatul regal[4].

Din perspectiva lui Iosif Flaviu înfrângerea suferită de Iuda a fost o adevărată calamitate. În vremea lui Ioaș, regele din Nord, este puțin probabil ca Ozia, regele lui Iuda să fi putut face mai mult decât să-și păstreze aparența unui stat organizat. Atâta vreme cât tatăl lui Ozia, Amasia, a fost prizonier, nu era posibil să se fi produs o reorganizare și întărire a regatului de Sud.

Lucrurile încep să se schimbe după ce puterea din Nord este preluată de Ieroboam al II-lea (783-743). În acest timp Ozia începe să se afirme și să-și exercite o considerabilă influență asupra stabilizării Regatului lui Iuda[5]. Probabil că odată cu moartea lui Amasia se va încheia și vasalitatea lui Iuda față de Israel.

Regele Ozia, așa cum arată cartea 2 Paralipomena (26, 1 u.), va începe o vastă operație de reconstruire a zidurilor Ierusalimului, aducând și îmbunătățiri fortificațiilor ce înconjoară capitala.

Iosif Flaviu îi face un adevărat elogiu: „A refăcut (la Ierusalim) ceea ce, datorită fie vechimii, fie nepăsării regilor de dinainte, se surpase din zidul orașului. A reclădit până și acea parte a zidurilor care fusese dărâmată de regele israeliților, atunci când l-a dus pe părintele său prizonier, pătrunzând în oraș. A zidit de asemenea numeroase turnuri... Posturile de strajă din pustiu le-a înconjurat cu ziduri și a săpat multe apeducte.”[6]

Pregătirea militară a dus la expansiune. Regele cu armata sa, echipată și modernizată la standardele epocii (conform 2 Paralip. 26, 14-15: „scuturi, sulițe, coifuri și platoșe, arcuri și pietre de praștie...mașini construite cu meșteșug care să arunce săgeți și pietre mari...”) a atacat cetățile filistene. A reușit să dărâme o parte din zidurile cetății Gat. Cetățile Iabne și Așdod, văzând forța militară și succesele armatei lui Ozia, au capitulat.

Mai mult decât atât, regele iudeu a reușit să reocupe Eilatul la Marea Roșie și să reia activitatea comercială și navală în golful Akaba[7].

Amoniții din răsărit vor ajunge să plătească tributuri lui Ozia. Iosif Flaviu accentuează într-un stil mai naționalist puterea lui Ozia spunându-ne că și-a întins stăpânirea până la hotarele Egiptului[8].

---

[4] Flavius JOSEPHUS, „Antichități iudaice, I, IX, 9, 3”, București, Hasefer, 1999, p.534.
[5] S. J. SCHULTZ, „Călătorie...”, p.265.
[6] Flavius JOSEPHUS, „Antichități iudaice, I, IX, 10, 3”...p.536.
[7] Nelson GLÜCK, *The Topography and History of Ezion-Geber and Elat*, în „Bulletin of the American School of Oriental Research”, 72 (1938) p.8.
[8] F. JOSEPHUS, Antichități..., p.536.

Sub aspect economic regatul lui Ozia a cunoscut o dezvoltare și o prosperitatea ce amintea de vremea lui Solomon. El a fost preocupat și de agricultură și de creșterea animalelor. Pentru turmele de animale s-au săpat fântâni și s-au zidit turnuri de apă. Viticultura a cunoscut și ea o dezvoltare considerabilă. Toate aceste măsuri au avut un efect benefic asupra creșterii bunăstării întregului popor. Extinderea teritorială a dus la creșterea centrelor și drumurilor comerciale, care aduceau venituri considerabile în vistieria statului.

În Eilat se reia lucrul la minele și cuptoarele de fier și cupru, care își aveau începutul sub domnia lui Solomon.

Pe bună dreptate epoca domniei lui Ozia a fost considerată un fel de „Solomon redivivus”[9]. Prosperitatea regatului lui Iuda în vremea lui Ozia este, din perspectiva cronistului, pusă în directă legătură cu credința regelui față de Dumnezeu (2 Paralip. 26, 5).

Interesul arătat de autorul cărții 2 Paralipomena acestui rege se datorează faptului că el a avut bune legături cu Templul. Mentorul său din tinerețe a fost marele preot Zaharia, identificat de unii cu fiul lui Iehoiada din 2 Paralip. 24, 20[10].

Sfaturile și îndemnurile marelui sacerdot au fost benefice pentru regele Ozia, care a avut o atitudine binevoitoare și smerită față de Dumnezeu și față de Templul Sfânt.

Aflându-se într-o poziție privilegiată și știind cât bine a făcut poporului, Ozia a încercat să devină și mare slujitor la Templu. El a intrat în sanctuarul Sfânt și a adus tămâieri ceea ce se cuvenea conform vechii tradiții iudaice, doar personalului clerical.

Marele preot, care se numea tot Azaria, precum regele, înconjurat de optzeci de preoți și-a apărat cu demnitate poziția, arătând lui Ozia că tămâierea este o prerogativă prin excelență a preoților (Ieș. 30, 7 și Nr. 18, 1-7)[11].

Regele Ozia, aflat pe culmile succesului i-a sfidat pe preoți. În urma judecății divine imediate regele s-a îmbolnăvit de lepră. Ca atare el va fi îndepărtat din palatul regal într-o casă anume din afara cetății sfinte, refuzându-i-se și privilegiile sociale obișnuite. Probabil că Ozia a murit în

[9] Sylvain ROMERONSKY, *Les Règnes de David et de Salomon* dans „les Chroniques”, Hokhma, 31 (1986), p.214.

[10] Raymond E. BROWN, Joseph A. FITZMYER, Roland E. MURPHY, „Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură”, vol. VI, Cronicile, Galaxia Gutenberg, 2011, p.126.

[11] Tămâia făcea parte dintr-un vechi ceremonial de curte, parfumul său fiind considerat un lux. Preotul ardea tămâie de două ori pe zi, când curăța lămpile de pe Menorah (R. E. BROWN, et alii, „Introducere...”, vol, II, Pentateuhul, 2007, p.271).

jurul anului 740[12]. Evreii aveau credința că boala se transmite. Ei credeau în contaminare, spre deosebire de celelalte popoare vecine care nu credeau. Desigur că această contaminare putea interveni și după moarte. De aceea înmormântarea regelui Ozia sau Azaria[13] s-a făcut fără nici un fast, cum am spune astăzi pe repede-înainte. Ozia a fost îngropat în cimitirul regal situat în cetatea Ierusalimului.

Nici cartea Paralipomena și nici Cărțile Regilor nu dau atenție faptului că în timpul domniei lui Ozia a apărut acel fenomen harismatic pe care îl catalogăm ca început al profeților scriitori. Atât Amos (1,1) cât și Isaia (6,1) își situează începutul misiunii profetice în vremea regelui Ozia[14].

2. Sfârșit și început. O chemare transcendentă

Nu avem multe texte biblice atât de importante precum capitolul 6 din Isaia, în care e relatată chemarea la profeție a acestuia[15].

Acest moment de chemare transcendentă este o capodoperă din toate punctele de vedere: istoric, literal, cultural și teologic. Teologii au ținut să sublinieze un lucru frapant în chestiunea vocației profetului Isaia și anume locul pe care îl ocupă această relatare în ansamblul cărții. Relatarea chemării la profeție la Ieremia și Iezechel se găsește la începutul cărții fiecăruia, ceea ce pare foarte natural. Chemarea este punctul de plecare al întregii activități profetice.

La Isaia relatarea chemării sale constituie prologul, nu al ansamblului cărții sale, ci al unei mici culegeri de texte numite Cartea lui Emanuel, o culegere de profeții ce datează din vremea războiului siro-efraimit[16]. Isaia 6 apare strâns legat de „Cartea" lui Emanuel. Reținem câteva indicii: menționarea morții lui Ozia (6,1) și nașterea unui moștenitor la tronul davidic (9, 5-6). Expresia „acest popor" tipică acestui ansamblu literar o găsim în 6, 5, 9, 10; 8, 6, 11, 12 și 9, 1.

[12] F. JOSEPHUS, „Antichități...", p.537.

[13] Ozia și Azaria sunt după scrierea ebraică foarte asemănătoare. Diferența este de o singură literă și practic au aceeași semnificație. Unii istorici cred că numele de Azaria a fost luat de regele Ozia după abdicare, sau propriu-zis după îmbolnăvirea de lepră (R. E. BROWN, et alii, „Cronicile...", p. 127)

[14] Jésus-Marie ASURMENDI, *Amos et Osie*„ Cahiers Évangile", 64 (1988), Paris, Cerf, p.6.

[15] Jésus-Marie ASURMENDI*, Isaïe 1-39*, „Cahiers Évangile", 23 (1978), Paris, Cerf, p.18

[16] J.-M. ASURMENDI, *Isaïe*..., p.18.

Tema devastării țării apare, de asemenea, în această parte a cărții Isaia (6-9, 6)[17]. Din punct de vedere istoric trebuie să luăm în considerarea această chemare la profeție pe două paliere. Isaia 6, 1 situează viziunea în anul morții regelui Ozia, care a avut loc în anul 740 î.d.H. Din punct de vedere al redactării, capitolul 6 din Isaia este strâns legat de 9, 1-6, care e datat de specialiști între anii 729-728 î.d.H.[18] Această părere îi face pe comentatori să dateze redactarea capitolului 6 din Isaia în jurul anului 729-728, care ar presupune că profetul a activat în vremea conflictului siro-efraimit.

Isaia 1 descrie situația morală decăzută a țării. Israel L-a abandonat pe Dumnezeu și este mai rău decât boul, care-și cunoaște ieslea, pe când el nu-L cunoaște pe Domnul. Nedreptatea socială domină în societate, așa încât jertfele nu mai sunt plăcute Domnului. I se cere poporului să aibă și să dea dovadă de smerenie, de pocăință și de ascultare[19].

Poporul este îndemnat să se întoarcă la Domnul cu inimă curată. Salvarea este promisă celor ce se încred în Domnul. Adevărații credincioși se vor bucura de protecția și binecuvântarea lui Dumnezeu și vor locui în Sionul restaurat. În Isaia 5 avem una dintre cele mai frumoase și profunde pilde din Vechiul Testament, pilda viței de vie. Israelul este via Domnului și El așteaptă ca ea să aducă roade trainice și pline de dreptate[20].

În acest context Isaia este chemat să fie purtătorul de cuvânt al lui Dumnezeu pentru această generație păcătoasă. În fața acestei misiuni înalte și pline de responsabilitate, Isaia este cuprins de frică și cutremur. Abundența verbelor *a vedea, a asculta, a spune*, frapează la prima lectură. Textul chemării începe cu „am văzut pe Domnul" (6, 1) de care depinde apoi toată imaginea vedeniei. „Ochii mei au văzut pe Domnul Savaot" (Is. 6, 5b) declară profetul și aceasta îl face să își piardă cumpătul și să fie redus la tăcere. Vedenia profetului pare să fie în antiteză cu versetele 9 și 10 unde Isaia trebuie să meargă și să spună poporului „priviți cu atenție" și „nu veți înțelege" (Is. 6,9). Aceasta explică versetul 10, unde ni se spune că „poporul acesta cu urechile sale greu a auzit și ochii i s-au închis". Avem aici o evidentă opoziție; profetul vede, în vreme ce poporul, ce se uită cu atenție, nu vede nimic. Misiunea profetului constă în a face așa fel încât „poporul să nu poată vedea". Isaia vede multe lucruri în timpul viziunii sale. El ascultă aclamația

[17] Remi LACK, „La symbolique du Livre d'Isaïe: Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration", Pontificio Instituto Biblico (1973), p. 57.
[18] J.-M. ASURMENDI, *Isaïe...*, p.48-50
[19] S. J. SCHULTZ, „Călătorie...",p.380
[20] Jean-Luc-Marie FOERSTER*, Le Chant de la Vigne: Is. 5, 1-7*, în „Sémiotique et Bible", 109, 2003, p.43-55.

serafimilor și aude vocea Domnului care-i vorbește. Paradoxal el ia cuvântul pentru a spune că este redus la tăcere[21]. Apoi începe dialogul profetului cu Dumnezeu (Is. 6, 8). Dialogul continuă până ajunge la întrebarea clară și directă a profetului „Până când, Doamne?" (6, 11a)[22]. Raportul dintre aceste cuvinte, care au rolul de a comunica, devine foarte important la Isaia deoarece el începe să vadă, să audă și să înțeleagă. Îl vede pe Domnul în toată slava Sa, ascultă glasul serafimilor care îl laudă pe Dumnezeu și începe să înțeleagă mesajul. El exclamă plin de smerenie: „Vai mie, că sunt pierdut! Sunt un om cu buze necurate...și pe Domnul Savaot L-am văzut cu ochii mei" (6, 5). Această mărturisire îți lasă impresia că la acest moment totul e pierdu pentru el și că nu are nici o șansă să comunice cu Dumnezeul său[23].

Unul din serafimi îl va atinge cu un cărbune luat din jertfelnic și-i va purifica gura. Din acest moment profetul va putea asculta glasul lui Dumnezeu și va putea să- transmită poporului mesajul divin. Poporul însă nu aude și nu vede nimic; el rămâne înafara decorului. Dialogul poporului cu Dumnezeu nu e posibil și nici accesibil. El nu aude, nu vede, nu ascultă și nu zice nimic[24]. Vocabularul versetelor 9 și 10 este de asemenea important și semnificativ. Pe lângă verbul „a vedea", mai găsim încă trei verbe: „a asculta", „a ști" și „a înțelege", care sunt în corelație cu cele trei părți ale corpului omenesc: inima, ochii și urechile. Acești termeni provin din literatura didactico-poetică și din lumea scribilor înțelepți[25]. Înțelepciunea, este în concepția orientală, arta de a reuși să ajungi la fericire în toate domeniile de activitate. Această terminologie revine în ceea ce este mai important în viața poporului. Misiunea profetului este aceea de a atrage atenția poporului, care nu vrea să înțeleagă cât de importantă este legătura și comunicarea cu Dumnezeu, singurul care îl poate tămădui și îndrepta[26].

Remarcăm de asemenea coloratura monarhică a capitolului 6 din Isaia. Autorul, așa cum am mai spus, își situează viziunea chemării în anul morții regelui Ozia. Elementele ce compun viziunea sunt asemenea unei nunți regale sau unei ceremonii de la Templu, care are în centru persoana regelui. Astfel

---

[21] J.-M. ASURMENDI, *Isaïe...,* p.19.

[22] Dominique JANTHAL, *Le livre d'Isaïe, ou la fidélité de Dieu à la maison de David*, „Cahiers Évangile", 142 (2007), p.16.

[23] Jan JOOSTEN, „La prosopopée, les pseudo-citations et la vocation d'Isaïe" (Is. 6, 9-10), Biblica 82, 2001, p. 232-243.

[24] Bernard GOSSET, *La rédaction d'ensemble du Livre d'Isaïe*, în „Structuration des grands ensemble bibliques et intertextualité â l'époque perse", Berlin, Gruiter, 1997, p.12 u.

[25] Louis MONLOUBOU„ Prophète qui est-tu?", Paris, Cerf, p.121 u.

[26] J.-M. ASURMENDI, *Isaïe...,* p.19.

avem „un tron înalt și măreț”, iar trena mantiei regale e prezentă ca simbol al autorității. Este prima dată în Vechiul Testament când i se dă acest titlu Domnului, acela de „Iahve Savaot”[27]. Întrebarea Domnului:„Cine va merge pentru Noi?” (Is. 6, 8), cu acest plural „noi”, ne situează în cadrul unei scene de la curtea divină. E nevoie de găsirea unui mesager pentru această misiune. I se dau aici lui Dumnezeu atribuții și caracteristici ale unui rege terestru. Misiunea profetului, trimis de Dumnezeu să vorbească poporului, este strâns legată de înțelepciunea care îl va ajuta să-și atingă scopul. Cel care este însărcinat cu asemenea misiune este regele pământesc, considerat ca fiu adoptiv al lui Dumnezeu și mijlocitor între El și popor[28]. Regele trebuie să fie intercesorul poporului înaintea lui Dumnezeu (conf. 3 Regi 8). Dar aici, cel care ocupă locul regelui, în relația cu Dumnezeu, este profetul. Observăm astfel un transfer de identitate. Regele a murit și cel care intervine la Dumnezeu pentru popor este profetul. I se atribuie lui Isaia calități care, în mod normal, sunt ale regelui. El este încredințat cu o misiune din partea lui Dumnezeu pentru popor și tot el este cel care intervine la Dumnezeu pentru popor. Iată ce misiune înaltă revine profetului. De aceea el nu trebuie să fie tulburat de moartea unui rege în care și el și poporul și-au pus nădejdea. Nădejdea nu dispare ci se mută de la regele pământesc la cel ceresc[29].

O coloratură monarhică are și cuvântul din Isaia 6, 13c („din butucul rămas va lăstări o mlădiță sfântă.”). Mulți au gândit, pe bună dreptate, că butucul este simbolul permanenței dinastiei davidice[30].

Astfel textul chemării la profeție a lui Isaia se încheie cu afirmarea speranței în dinastia regală. Misiunea profetului, în locul regelui, nu este decât o misiune provizorie. Isaia crede în promisiunea divină, că dinastia lui David va fi mereu pe tronul din Ierusalim[31].

3. Înțelepciunea încrederii în misiune

Unele din marile dezamăgiri ale vieții au legătură cu alți oameni. Însă o lipsă de încredere în oameni poate duce la multe eșecuri. În cazul chemării la profeție a lui Isaia vedem că regele Ozia, fiind bolnav, este tratat, în condițiile

[27] J.-M. ASURMENDI, *Isaïe...,* p.20.
[28] Bernard RENAUD, „Nouvelle ou Éternelle Alliance? Le message des prophètes”, Paris, Le Cerf, 2002, p. 29u.
[29] Jan-Pierre SONNET, „Le motif de l’endurcissement (Is. 6, 9-10) et la lecture d’Isaïe”, Biblica 73, 1992, p. 208-239.
[30] Anne-Marie PELLETIER, „Le livre d’Isaïe et le temps de l’histoire”, Nouvelle Revue théologique, 112, 1990, p.31
[31] J.-M. ASURMENDI, *Isaïe...,* p.32.

de atunci, cu respect, fiind izolat într-o casă din afara Ierusalimului. Evrei acelor timpuri credeau în contaminare și de aceea procedau la izolarea persoanelor bolnave. Alte popoare – cum e cazul sirienilor vecini – nu credeau și de aceea nu izolau persoanele contaminate.

Isaia a avut multă încredere în regele său și datorită reformelor benefice făcute în favoarea poporului. La moartea regelui slujba de înmormântare a fost făcută în grabă, fără nici un fast, lucru care l-a dezamăgit foarte mult pe tânărul Isaia.

În acest context Domnul îl cheamă pe Isaia la misiune. Profetul trebuie să-și ridice nivelul de încredere de la om, fie el și rege, la Yahve. Ne putem gândi acum, în această situație specială, la eșecurile încrederii care pot apărea la nivel personal[32]. Viața unui om poate fi afectată profund într-un asemenea experiment. Avem modele de chemare și răspuns la ea în Vechiul Testament, dacă ne gândim numai la Avraam, Moise și Samuel.

Un element fondator al chemării la misiune a marilor bărbați biblici este în primul rând teofania, sau manifestarea prezenței divine. Ea poate fi diversă și variată. În cazul lui Isaia, teofania este atât clară cât și magnifică[33]. Profetul vede tronul ceresc și pe Cel ce șade pe tron, Îi aude glasul și dialoghează cu El.

Un al doilea element este misiunea la care e chemat profetul. El trebuie să își asume această chemare și să o împlinească; să salveze poporul și să-l scoată din Egiptul păcatului precum odinioară alt profet. Poporul este ținta acestei misiuni. Mesajul profetic are ca destinatar poporul în dimensiunea s-a colectivă și socială. Beneficiarul chemării nu este nicidecum cel chemat, ci poporul pe care trebuie să-l slujească[34].

În ceea ce privește obiecțiile pe care alți profeți, Moise și Ieremia -le aduc în fața lui Dumnezeu - cum că nu ar ști vorbi, acestea nu le întâlnim la Isaia. El nu obiectează ceva; afirmă că e pierdut și nu are gură specială de a grăi, dar imediat Dumnezeu îl întărește și îl purifică. Aici apare un patrulea element al încurajării și anume semnul pe care Domnul i-l dă profetului: ”Eu voi fi cu tine”. În același fel îi vorbise Dumnezeu lui Ghedeon (Jud. 6,17, 36) și lui Moise (Ies. 3,12 u.). În cazul nostru e vorba de purificarea profetului care-i va permite să comunice cu Dumnezeu, iar acest lucru îl face competent pentru misiune[35].

---

[32] Mark DEVER, „Mesajul Vechiului Testament”, Oradea, Făclia, 2011, p.505.
[33] J.-M. ASURMENDI, *Isaïe*..., p.21.
[34] A.-M. PELLETIER, „Le livre de Isaïe…” p.35.
[35] J.-P. SONNET, „Le motif…”, p.241.

Elementele personale ce apar în chemarea lui Isaia sunt cele din 6, 11-13, cu speranța că din butucul rămas va ieși o mlădiță sfântă.

Iată mesajul profund al chemării lui Isaia care își dovedește înțelepciunea și își pune nădejdea în Domnul, care îl va ajuta să își depășească propriile slăbiciuni omenești.

Regele a murit, dar Domnul rămâne și încurajează și înțelepțește pe profet. Ne luăm uneori nădejdea de la oameni și ne-o punem în Domnul. Îl îngrijim pe cel bolnav, ca evreii pe Ozia, dar atunci când regele moare ne întărim că avem rege veșnic în ceruri, care dă speranță și înțelepciune atât profetului cât și rămășiței sfinte.

4. Concluzii

Viața de zi cu zi a marilor bărbați ai Vechiului Testament este mai degrabă dificilă și grea, decât ușoară și fericită. Există în viața persoanelor notabile și aspecte care ne surprind. Așa este cazul regelui Ozia, cel care a făcut mult bine poporului său dar care sfârșește într-un mod lamentabil. Bolnav fiind este îngrijit și continuă să își spună punctul de vedere asupra evoluției socio-politice a regatului său. Boala îl macină și îl sfârșește. Înmormântarea a fost una foarte simplă. În acest context Dumnezeu îl Cheamă pe Isaia la profeție, cerându-i să își pună nădejdea în El.

Destinul profetului nu se oprește odată cu moartea regelui, pe care l-a iubit și respectat. Profetul nu se lasă furat de evenimentele istorice exterioare: boală, suferință, moarte, o lume care devine din perspectiva omenească absurdă și instabilă.

Isaia își ia pe umeri greutatea morții și a vieții absurde și sublime totodată.

Profetul devine purtător de torță în onoarea marelui dispărut, dar și un locțiitor al regelui pământesc, punându-se în slujba regelui ceresc, un locțiitor transcendent și metafizic.

Chemarea la profeție constituie pentru credincioșii din toate timpurile un exercițiu de admirație.

Nădejdea – zice Isaia – trebuie să ne-o punem în Domnul, nu într-un om chiar rege fiind, deoarece El face să răsară din butuc o mlădiță nouă care aduce multă roadă.

Vorbind despre un rege și despre un profet nu trebuie să rămânem la imaginea unui bolnav sau a unui obsedat, ci la imaginea unui drum plin de sens și profunzime.

PROVOCĂRILE SPIRITUALE ALE BOLII

(The Spiritual Challenges of Illness)

Pr. conf. univ. dr. Mihail Teodorescu
Universitatea „Valahia" din Târgoviște
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației

Abstract: Sin is a dysfunction of life's trajectory, of the spiritual purpose of man, and a disturbance of the surrounding nature by opposition to it. Love unites and builds, sin sickens and destroys. And the ancestral experience of mankind proves that the human being knew from the beginning the dimension of this existential problem, that the healing of the body depends on one's own spiritual state, which man must not only repair, but also develop. The Great Doctor remains forever the Son of God incarnate, by virtue of His restorative action on human nature.
Keywords: sin, awareness, repentance, life, holiness.

Introducere

Păcatul este o disfuncționalitate a traiectoriei vieții, a menirii spirituale a omului, care a provocat și perturbarea naturii înconjurătoare, prin opoziția omului față de ea. Iubirea unește și zidește, păcatul îmbolnăvește și distruge. Având un anumit design trupesc, unic, irepetabil, ca și sufletul, și o anumită proiecție a propriei existențe, în care instinctul conservării se luptă pentru supraviețuire, în mod normal, la apariția unei boli, omul se va orienta prioritar spre redresare, căutând soluțiile vindecării. Iar experiența ancestrală a omenirii dovedește că ființa umană a știut de la început dimensiunea acestei problematici existențiale, că tămăduirea trupului depinde de propria stare spirituală, pe care omul trebuie nu doar să și-o repare, ci s-o și dezvolte. Moartea este nu doar o simplă finalitate a vieții, a existenței pe acest pământ, ci, mai întâi de toate, dincolo de caracterul ei punitiv, este și mijloc de depășire a stării de păcat.

Sursa stării de păcat și de îmbolnăvire a omenirii

Crearea lumii și a omului ca act divin, constituie originea tuturor lucrurilor pe care le cunoaștem. Iar statutul general al omului în cadrul lumii, provine din starea paradisiacă ce a marcat definitiv destinul neamului omenesc, ca ființă aflată între cer și pământ, dăruită cu trup și suflet, muritoare

trupește, dar posibil nemuritoare[1] prin sufletul eliberat complet de păcat.[2] Omul a fost aşezat în Rai „*mai întâi ca o şcoala şi ca un loc de învăţătură a sufletelor omeneşti, apoi... [în lumea aceasta] ca o locuinţă potrivită tuturor celor supuşi naşterii şi stricăciunii*”[3].

Referatul biblic despre crearea omului, căderea acestuia datorită păcatului neascultării și apariția morții, a fost analizat de foarte mulți Sfinți Părinți ai Bisericii, conducând la o viziune teologică unitară în ceea ce privește valențele vieții umane, ale virtuții și păcatului, sau ale mortalității, care au amprentat lumea de la ”*bun*” început. Păcatul a deschis procesul îmbolnăvirii oamenilor și a provocat moartea, amenințând cu moartea sufletească pe fiecare om lipsit de „*Duhul lui Hristos*” (Romani 8, 9-10), pe omul căruia îi lipsește comuniunea cu Dumnezeu pentru a se împărtăși de nemurire.[4]

Bolile sunt considerate o disfuncționalitate a trupului, o stare degradată a informației și, sau, a legăturilor intercelulare ale microcosmosului omenesc, sau un ansamblu de disfuncționalități cauzate concret de anumiți factori fizici, sau nonfizici. Regula degradării biologice și moartea, ca lege universală, s-a transmis tuturor oamenilor odată cu păcatul strămoșesc (Rom. 5, 12, 14, 17-19, 21).[5] Iar omenirea a fost permanent măcinată de această dură realitate ce-

[1] „*Sprijinindu-se pe afirmația din Sfânta Scriptură că Dumnezeu, luând țărână din pământ, l-a făcut pe om (Facerea 2, 7), unii dintre Sfinții Părinți, în grija de a distinge creatul de necreat, nu ezită să afirme că trupul omului era de la început și după natura sa proprie, un compus instabil, stricăcios și muritor.(...). Adeseori, Sfinții Părinți își nuanțează exprimarea spunând că omul a fost creat «spre nestricăciune», sau «pentru nemurire», sau ca aparține naturii sale de a tinde să participe la nemurirea dumnezeiască, indicând astfel faptul că această nestricăciune și această nemurire nu erau dobândite definitiv dintr-o dată, așa cum s-ar fi întâmplat dacă ele ar fi fost însușiri atașate însăși naturii sale*”. Jean-Claude LARCHET, *Teologia bolii*, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2005, pp. 21-22.

[2] O stare „*...oarecum între cea cerească, unde numai cei curaţi duhovniceşti se pot sălăşlui şi cea a pământului stricăcios – care a apărut, cum vom vedea, din pricina căderii sale*”. Ieromonah Serafim Rose, *Cartea Facerii, Crearea lumii şi omul începuturilor*, Ed. Sofia, Bucureşti, 2006, p. 116.

[3] Sf. VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron*, Omilia I-a, 5, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Editura Sofia, Bucureşti, p. 20.

[4] „*Sufletul nu este din fire nemuritor pentru că, fiind zidit de Dumnezeu odată cu trupul, din prima clipă a zămislirii și, ca orice lucru zidit, are început și sfârșit. Însă el este nemuritor prin harul lui Dumnezeu*.” MITROPOLITUL IEROTHEOS al Nafpaktosului, *Omul în Hristos. Isihie și vederea lui Dumnezeu în epistolele Apostolului Pavel*, Nota 19, Ed. Bonifaciu, 2023, p. 84.

[5] Pr. Dr. Ioan MIRCEA, *Dicţionar al Noului Testament*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1995, p. 327.

i amenință propria existență apărută din interiorul ei, consecința pierderii stării paradisiace ideale, de pace și echilibru între om, Dumnezeu și natura înconjurătoare (Ps. 48, 7-9; Ps. 88, 47).

Omenirea a continuat să existe și să se dezvolte, înțelegând într-o măsură limitată sursa bolilor, funcționalitatea acestora, ca și măsurile ce se pot aplica. Pe lângă recursul la potențialul tămăduitor ale naturii înconjurătoare, pe măsura evoluției experiențelor medicale populare, trebuie remarcată dimensiunea spirituală a bolilor, ce a continuat să existe în subconștientul colectiv, deoarece, în fiecare civilizație umană cunoscută, a existat un timp în care apelul la magie pentru contracararea bolilor[6] a constituit, pentru un timp îndelungat, singura posibilitate de opoziție.[7]

În același timp, încă din cele mai vechi timpuri, oamenii au înțeles că există o legătură vitală între trup și suflet, între starea spirituală a omului și sănătatea trupească a acestuia, luptând pentru conservarea vieții și a trupului omenesc, ceea ce constituie în esență o obligație personală, în vederea împlinirii scopului definitiv spiritual al vieții.[8] „*Pe cât sunt bolile de folositoare celor începători* (în sensul conștientizării perisabilității vieții și a nevoii de nemurire - n.n.), *pe atât de vătămătoare sunt celor ce au sporit în ostenelile virtuților. Căci îi întrerup de la îndeletnicirea cu cele dumnezeiești, le îngroașă, prin dureri și greutăți, partea înțelegătoare a sufletului, o tulbură cu norul descurajării și usucă lacrimile umilințe cu seceta durerilor*”.[9]

O dovadă a înțelegerii sursei spirituale a bolilor ne-o oferă la sfârșitul secolului V î.Hr., dialogul filosofului Socrate cu Charmides, consemnat de Platon, în care, printre multe alte idei, se afirmă „*că nu poți să vindeci un*

---

[6] Este arhicunoscută amploarea actelor magice din zorii civilizației umane, până târziu, la anumite popoare, care ne-au lăsat în scris propriile valori culturale în Mesopotamia, Egipt, sau Europa. Ovidiu Drâmba, *Istoria culturii şi civilizaţiei*, Vol I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 25.

[7] „*Omul a fost creat liber și capabil să-l aleagă pe Dumnezeu și a primit de la Dumnezeu însuși stăpânirea asupra lumii. Așadar, nu are de ce să recurgă la magie, meșteșug hibrid care încearcă să combine în mod artificial religia și cunoștințele ezoterice, dar care, de fapt, nu poate decât să parodieze natura și să corupă efectele credinței*.” Ed. Xavier Leon DUFOUR, *Vocabular de teologie biblică*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 2001, p. 385

[8] Sfântul TALASIE recomanda: „*Poartă-te cu trupul ca și cu un slujitor al poruncilor păstrându-l pe cât poți, ferit de orice boală*”. Capete, II, 81, apud Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 89.

[9] Sfântul NICHITA STITHATUL, *Cele 300 de capete* 1, 87, apud Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 89-90.

mădular al corpului fără a vindeca tot corpul. La fel nici mintea nu poate fi vindecată fără ca mai întâi să fie vindecat sufletul"[10].

Deși au trecut foarte multe secole de la crearea noastră, fiind urmașii ai lui Adam, noi oamenii am moștenit în mod natural blestemul neascultării lui (Facerea 3, 16-19), iar din acest blestem ne-a răscumpărat Mântuitorul Hristos luându-l asupra Lui pe cruce (Galateni 3, 13). Blestemul constă în limitarea existențială a omului („*pământ ești și în pământ te vei întoarce*"), prin îmbrăcarea „*hainelor de piele*" (Facerea 3, 21), ceea ce înseamnă pentru omenirea decăzută dobândirea unei naturi grosiere,[11] incapabilă să rezoneze

[10] https://ro.wikipedia.org/wiki/Charmides_(Platon). SOCRATE despre medicina tracă a lui ZALMOXIS: „*Eu [Socrate] l-am învățat* [acest descântec] *acolo în oaste* [Socrate a participat ca infanterist la trei mari acțiuni militare – n.m.], *de la un medic trac, unul din ucenicii lui Zalmoxis, despre care se zice că îi face pe oameni nemuritori. Spunea tracul acesta că [medicii] greci aveau dreptate să cuvânteze așa cum v-au arătat adineauri. Dar Zalmoxis, adăuga el, regele nostru, care este un zeu, ne spune că după cum nu trebuie să încercăm a îngriji ochii fără să ținem seama de cap, nici capul nu poate fi îngrijit neținându-se seamă de corp, tot astfel trebuie să-i dăm îngrijire trupului dimpreună cu sufletul și iată pentru ce medicii greci nu se pricep la cele mai multe boli: [*anume*] pentru că ei nu cunosc întregul pe care-l au de îngrijit. Dacă acest întreg este bolnav, partea nu poate fi sănătoasă. Căci, zicea el, toate lucrurile bune și rele – pentru corp și pentru om în întregul său – vin de la suflet și de acolo curg [ca dintr-un izvor] ca de la cap la ochi. Trebuie deci – mai ales și în primul rând – să tămăduim izvorul răului, ca să se poată bucura de sănătate capul și tot restul trupului. Prietene, zicea el, sufletul se vindecă cu descântece. Aceste descântece sunt vorbele frumoase care fac să se nască în suflet înțelepciunea. Odată ivită aceasta și dacă stăruie, este ușor să se bucure de sănătate și capul și trupul. Când mă învăța leacul și descântecele, spunea: Să nu te înduplece nimeni să-i tămăduiești capul cu acest leac, dacă nu-ți încredințează mai întâi sufletul, ca să i-l tămăduiești cu ajutorul descântecului. Iar acum – zicea el – aceasta e cea mai mare greșeală a oamenilor: ca unii medici să caute în chip deosebit o vindecare sau cealaltă [a sufletului sau a trupului]. Și mă povățuia foarte stăruitor să nu mă las înduplecat de nimeni – oricât de bogat, dintr-un neam ales sau oricât de frumos ar fi – să fac altfel*".https://www.cunoastelumea.ro/marele-filozof-grec-socrate-a-avut-ca-invatator-spiritual-un-traco-get-ucenic-al-lui-zalmoxis-dovezile/

[11] Interpretarea *hainelor din piele* a fost un subiect atins de majoritatea exegeților biblici, care se poziționează în mai multe variante. Philon din Alexandria afirmă că aceste haine reprezintă trupul material, carnea trupului omenesc. La fel procedează Sf. Ioan Damaschin, fără a elimina o anumită corporalitate materială anterioară. Sf. Ioan Gură de Aur le consideră efectiv haine necesare vieții, „*semn veșnic al neascultării lor*", adică nu au o semnificație profundă, ci sunt doar semne ale neascultării prin nevoia noastră de a le purta. *Omilii la Facere,* PSB 21, I, Omilia 18, 1, IBMBOR, București, 1973, p. 209. Sf. Grigorie de Nyssa afirmă însă că ele reprezintă condiția păcătoasă și muritoare a omului căzut în păcat, de care ne lepădăm prin botez. *In diem luminum*, 20-30, apud XXX, SEPTUAGINTA, Vol I, Ed. Polirom, Iași, 2004, p. 61.

cu înalta spiritualitate ca până atunci[12] și care-l opune pe om celorlalte viețuitoare ale pământului, dar și lumii înconjurătoare. Natura grosieră înseamnă alte coordonate existențiale inerente "*omului trupesc*", adică expunerea la factorii perturbatori, ai bolii, ai mediului și, în consecință, ai morții, bineînțeles, care a acaparat întreaga creație.[13] Moartea ca pedeapsă, a devenit și o limitare, o finalitate a păcatului și a răutății, evitând proliferarea răului la nesfârșit. Prin Adam și Eva, omul a pierdut nepătimirea și viețuirea cerească.[14]

Credința în Domnul nostru Iisus Hristos și Tainele încorporării în El ne fac însă părtași harului dumnezeiesc, devenind membri ai Bisericii, purtând ca identificare și manifestare a unității noastre ontologice cu Mântuitorul, numele de „*creștini*". Răscumpărarea noastră din blestem are loc prin jertfa Mântuitorului care învinge moartea, nu doar pentru El, ci și pentru cei care se vor asemăna Lui prin credință (I Tes. 4, 14) și însușirea virtuților mântuitoare. Dar, dacă moartea continuă să existe în lumea aceasta datorită păcatului pe care îl practicăm, la fel și bolile au continuat și continuă să macine viața omului, ca semn al mortalității ce ne-a cuprins, al slăbiciunilor noastre spirituale și a însoțirii firii noastre cu diavolul, în detrimentul așteptărilor din partea lui Dumnezeu. Biruința deplină asupra bolilor va avea loc doar atunci când moartea va fi anihilată de viața veșnică adusă la Parusie de către Mântuitorul, când „*boldul morții*", adică păcatul, nu va mai exista și atunci nici moartea (I Cor. 15, 21-22, 26-28). Această perspectivă paulină este confirmată de Apocalipsă (22, 2), proclamând că „*pomul vieții*" va asigura tămăduirea deplină a neamurilor.[15]

---

[12] După ce confirmă materialitatea trupului omenesc încă de la facere, Sf. Ioan Damaschin afirmă că, după cădere, omul „*s-a îmbrăcat cu murirea, adică cu mortabilitatea și grosolănia corpului, căci aceasta simbolizează îmbrăcarea cu piei*". *Dogmatica*, III, 1, apud Pr. Ioan Usca, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți*, Ed. Christiana, București, 2002, p. 41.

[13] „*În înțelesul povestirii nu-i vorba numai de piei obișnuite. Căci ce fel de animale au putut fi sugrumate și despuiate pentru a li se da o astfel de întrebuințare? Or, întrucât orice piele luată de pe animal e moartă, sunt absolut sigur că prin această condiție muritoare rezervată doar animalelor necuvântătoare, a fost dată mai târziu omului, din grijă și prevedere, capabilitatea de a muri. Sigur însă că moartea nu a fost dată omului pentru vecie, căci haina se îmbracă numai pe dinafară, aducând, la nevoie, folosul trupului, dar nefiind inerentă firii sale*". Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, VIII, *Scrieri*, Partea a II-a, PSB 30, Ed. IBMBOR, București, 1998, p. 302.

[14] SF. IOAN Gură de Aur, *Omilii la Facere,* PSB 21, I, Omilia 18, 1, IBMBOR, București, 1987, p. 210.

[15] Pr. Dr. Ioan MIRCEA, *op. cit*., p. 517.

Problematica bolilor în contextul Legii mozaice

Mentalitatea socio-religioasă a poporului evreu, așa cum este ea exprimată în cărțile Vechiului Testament, nu manifestă credința că bolile pot fi tratate prin intervenția umană, ci numai prin puterea lui Dumnezeu, în „*mâna*" căruia stă binecuvântarea, sau pedeapsa, viața și moartea. Un devotament total față de El va aduce automat și starea de bine a omului credincios, fundamentată pe beneficiile sănătății și ale securității personale. „*De vei asculta cu luare-aminte glasul Domnului Dumnezeului tău şi vei face lucruri drepte înaintea Lui şi de vei lua aminte la poruncile Lui şi vei păzi legile Lui, nu voi aduce asupra ta nici una din bolile pe care le-am adus asupra egiptenilor, că Eu sunt Domnul Dumnezeul tău Care te vindecă*" (Ieșirea 15, 26).

Totuși, parcurgând textul biblic, exemplele manifestări supranaturale tămăduitoare, deși suficient demonstrative, sunt rare și țin de fenomenul miraculos al intervenției divine, conturându-se doar ca potențiale posibilități curente, de care ar putea beneficia orice membru al comunității teocratice. Însă inițiativa ține mai repede de voia lui Dumnezeu.

Cartea psalmilor, o colecție a laudelor și rugăciunilor oficiale aduse lui Dumnezeu, la templu, în cadrul cultului divin-public, exprimă, în general, dorințele și năzuințele omenești de ridicare de pe pământ la „*sferele cele mai înalte ale cerului*".[16] Cu toată complexitatea ei tematică și intensitatea trăirii religioase, colecția nu cuprinde pasaje de invocare a lui Yahve pentru tămăduirea cuiva. Se evidențiază adesea statutul dreptului, ce reclamă protecție în virtutea adeziunii sale față de Yahve, dar numai în contextul presiunii dușmanilor personali, sau naționali. Se confirmă încrederea deplină în asistența lui Dumnezeu pe pământ, dar nu se apelează concret puterea Lui pentru a vindeca trupește pe cineva: „*Veniţi de auziţi toţi cei ce vă temeţi de Dumnezeu şi vă voi povesti câte a făcut El sufletului meu (...) Nedreptate de am avut în inima mea să nu mă audă Domnul. Pentru aceasta m-a auzit Dumnezeu; luat-a aminte glasul rugăciunii mele. Binecuvântat este Dumnezeu, Care n-a depărtat rugăciunea mea şi mila Lui de la mine*" (Ps. 65, 15, 17-19).

Se solicită uneori iertare pentru păcatele comise, dar nu se subînțelege așteptarea unei acțiuni divine, cu consecințe tămăduitoare. Cu toate acestea, se afirmă faptul că la Dumnezeu rămâne întotdeauna nădejdea ajutorului

[16] Pr. prof. Vladimir PRELIPCEANU; pr. prof. Nicolae Neaga; pr. prof. Gheorghe Barnea, *Studiul Vechiului Testament,* Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1985, p. 333.

tămăduitor, chiar dacă nu s-au prevăzut și nu s-au practicat măsuri concrete, acțiuni cu caracter spiritual, rugăciuni consacrate pentru aceasta. Viața și tămăduirea oamenilor vor depinde numai de planurile și voința lui Dumnezeu, ca intervenție personală a Lui în creație: „*Domnul să-l ajute pe el pe patul durerii lui; în aşternutul bolii lui să-l întărească pe el*" (Ps. 40, 3).

Evreii dovedesc și ei înțelegerea superioară că păcatul și boala sunt intercondiționate și singura salvare ține de intervenția divină, deoarece Dumnezeu rămâne „*Cel ce curăţeşte toate fărădelegile tale (...şi) vindecă toate bolile tale*" (Ps. 102, 3).

Proiecția aceasta, că viața și sănătatea depind numai de Dumnezeu, se datorează retrospectivei lor istorice, mai ales evenimentelor concrete prin care au trecut evreii la ieșirea din Egipt, când puterea lui Yahve i-a scos cu multă forță din lumea faraonului, pedepsind Egiptul prin cele zece plăgi, salvând minunat însă întâii născuți ai evreilor dintr-o moarte sigură (Ieșirea 7-8). De-a lungul celor 40 de ani de peregrinare, ocrotirea lui Dumnezeu s-a manifestat în mod direct în repetate rânduri, fie prin oferirea condițiilor necesare vieții (apă, mâncare, biruință asupra dușmanilor), fie prin acțiunea Lui directă, proniatoare: „*Şi i-a scos pe ei cu argint şi cu aur şi nu era în seminţiile lor bolnav*" (Ps. 104, 36).

Există și acțiuni tămăduitoare concrete: Miriam este pedepsită apoi vindecată miraculos de lepră (Numerii 12, 10-15). Poporul este pedepsit cu moartea datorită răzvrătirii, însă, la intervenția spiritual-cultică a lui Aaron, proliferarea morții este oprită (Numerii 16, 46-48). Evreii au fost tămăduiți și de mușcătura șerpilor veninoși, doar privind la Șarpele de aramă (Numerii 21, 8-9), ceea ce dovedea puterea taumaturgică a lui Dumnezeu, ca și preocupările Acestuia în ceea ce privește viața și sănătatea oamenilor, mărturisite de El însuși: "*Dumnezeu a zis către Moise:* „*Cine a dat omului gură şi cine face pe om mut, sau surd, sau cu vedere, sau orb? Oare nu Eu, Domnul Dumnezeu?*" (Ieșirea 4, 11).

Cărțile sapiențiale canonice (*Proverbele lui Solomon*, sau *Ecclesiatul)*, deși își propun luminarea vieții umane promovând înțelepciunea printr-o conduită adecvată,[17] nu vorbesc despre recomandări medicale, sau măsurile concrete pe care le pot aplica oamenii în cazul îmbolnăvirii, sau a iminenței morții: „*Mai mult încă, toată viaţa (omul) lui este întuneric şi supărare, necaz peste fire şi boală şi durere!*" (Ecclesiastul 5, 16). Iar viața omului pare a fi o existență planificată, dinainte rânduită, unde în mod inevitabil trebuie

[17] Pr. prof. Vladimir PRELIPCEANU; pr. prof. Nicolae Neaga; pr. prof. Gheorghe Barnea, *op. cit.*, p. 358

experimentat atât binele, cât și răul: „*Vreme este să răneşti şi vreme să tămăduieşti; vreme este să dărâmi şi vreme să zideşti*” (Ecclesiastul 3, 3).

Regele Solomon pare a înțelege într-un mod superior tămăduirea omului, legând-o, într-o anumită măsură, de puterea gândirii și maniera de exprimare a fiecăruia: „*Cei nechibzuiţi la vorbă sunt ca împunsăturile de sabie, pe când limba celor înţelepţi aduce tămăduire*” (Pildele lui Solomon 12, 18). „*Cuvintele frumoase sunt un fagure de miere, dulceaţă pentru suflet şi tămăduire pentru oase*” (Pildele lui Solomon 16, 24). În mod evident, tămăduirea omului nu va depinde prioritar de practicile medicale populare (prin examinări corporale și măsuri practice: tincturi, ceaiuri, alifii, ulei de măsline, vin, oțet, etc.), ci numai de intervenția divinității, ca răspuns la starea moral spirituală a omului, sau în consecința planurilor și voinței divine.

Dar uneori, aceste planuri pot fi excepțional „*modelate*” prin rugăciunea dreptului, ca acces și intervenție a omului în planurile divinității. Proorocul Ilie învia pe copilul gazdei sale din Sarepta Sidonului (III Regi 17, 17-24). Proorocul Elisei învia și el prin rugăciune și încredere în Yahve un alt copil (IV Regi 4, 20-37) și, după mulți ani, învia un mort ajuns, prin voința lui Dumnezeu, să fie atins de oasele sale (IV Regi, 13, 21). Elisei s-a bucurat de popularitate în viața lui, nu doar ca prooroc, ci și pentru că, în urma experienței cu Neeman sirianul, se considera că putea tămădui bolile grele, precum lepra, deși textul biblic nu confirmă asemenea preocupare publică a proorocului. Episodul „*Neeman*” este inedit, pentru că ni-l prezintă pe Elisei în maniera sa taumaturgică, lucrând tainic, dezinteresat de gloria lumească[18], nu prin leacuri, sau tratamente, ci prin puterea harului cu care era binecuvântat, recomandând cu succes sirianului să se scalde de șapte ori în apa Iordanului, ceea ce l-a tămăduit (IV Regi 5, 1-14). De remarcat că Neeman își închipuia că îl așteaptă o anumită procedură ”*tehnică*”, cu valoare religioasă, din partea proorocului: „*Iată, socoteam că va ieşi el şi, stând la rugăciune, va chema numele Domnului Dumnezeului său, îşi va pune mâna pe locul bolnav şi va curăţi lepra*” (IV Regi 5, 11). Dar minunea s-a petrecut discret și strict prin intervenție divină, ca răsplătire a credinței unui străin de neamul evreiesc, în puterea lui Yahve.

[18] „*Tocmai pentru a evita o asemenea confuzie şi pentru că vindecările pe care ei le săvârşesc prin puterea lui Dumnezeu să nu fie atribuite propriilor lor merite, sfinţii taumaturgi, în smerenia lor, recurg adeseori la intermedieri materiale, săvârşesc rituri, sau dau prescripţii stranii şi de cele mai multe ori lipsite prin ele însele de orice valoare vindecătoare, dar care au rolul de a deturna de la ei înşişi atenţia şi gratitudinea celor pe care vindecă, pentru ca aceştia să poată mai uşor şi mai deplin să se întoarcă la Cel Care este unicul izvor al oricărei vindecări*”. Jean-Claude Larchet, *op. cit*, p. 96.

Legea transmisă prin Moise menționează puține preocupări medicale în privința bolilor (prevenția este o acțiune sanitară, Deut. 23, 13), focalizându-se doar asupra leprei și nu ca măsură vindecătoare, ci mai repede ca metodă sanitară de neproliferare a bolii în comunitate, prin izolarea impusă bolnavilor[19], sau distrugerea caselor și a obiectelor suspectate de asemenea contaminare (Levitic 13, 12-25; 14, 32). Nu există tratament în antichitate pentru lepră, fiind o boală incurabilă, dar acești bolnavi sunt în mod evident încredințați proniei lui Dumnezeu, care I-ar putea tămădui într-o bună zi. Numai într-o asemenea speranță și încredere se poate explica de ce Legea a prevăzut maniera de constatare a vindecării acestor bolnavi și procedura de reintegrare în societate (Levitic 14, 2-57).

Nici jertfele organizate de Moise la Cortul mărturiei nu conțin concret obiectivul tămăduirii bolilor, dar putem presupune că posibilitatea era intrinsecă prin jertfele facultative de iertare a greșelilor și păcatelor, sau de cerere (Levitic 3; 6, 15-17), care puteau fi aduse și pentru asemenea situație, urmărindu-se restabilirea comuniunii cu Dumnezeu.[20]

Cartea Dreptului Iov, căutând să dezlege problema suferinței umane, prezintă un model ideal de răbdare la limita existențială, în persoana unui om care nu este preocupat de salvarea propriei vieți, sau de îmbunătățirea condiției sănătății sale, ci de înțelegerea rațiunii suferinței pe pământ și a pedepselor vindicative, mai ales în cazul omului corect, ”*drept*”, în raport cu Dumnezeu. În ciuda pierderilor materiale și a deteriorării extreme a sănătății, Iov nu caută tămăduirea trupească, ci preferă să se preocupe de sănătatea sa spirituală, rămânând credincios și supus lui Dumnezeu, considerând că Acesta nu este capricios din fire și, dacă trimite încercări, chiar și omului drept, o face cu un scop înalt, acela de a-l încerca și purifica. În același timp, este combătută mentalitatea timpului care afirma că omul suferind, merită ceea ce primește, datorită păcatelor personale![21]

Dependența omului de voința și lucrarea lui Dumnezeu mergeau suficient de departe încât, în situațiile în care bolnavii nu apelau hotărât la Dumnezeu, prin credință, ci la ajutorul lumesc, adică la doctori, sau la forme empirice de tămăduire, se considera că au săvârșit un act de necredință, fiind dezaprobat de contemporani (II Paralipomena 16, 12). Iar păcatele grele, săvârșite de un lider al poporului, puteau fi pedepsite pedagogic de manieră publică, nu prin

---

[19] Pr. prof. dr. Dumitru ABRUDAN, Diac. prof. dr. Emilian Cornițescu, *Arheologia Biblică*, Ed. IBMBOR, București, 1994, p. 295.

[20] Ibidem, p. 265, 268.

[21] Pr. prof. Vladimir PRELIPCEANU; pr. prof. Nicolae Neaga; pr. prof. Gheorghe Barnea, *op. cit.*, p. 343-344.

moarte, ci mai întâi prin boală, ca o subliniere a gravității unui asemenea exemplu negativ (Isaia 38, 1; II Paralipomena, 21, 15-19).

Textele biblice mărturisesc că îmbolnăvirea se putea instala nu doar ca o consecință a păcatului, sau ca măsură punitivă divină, ci și din alte motive, cum ar fi pasiunea dragostei (II Regi 13, 2) și tot prin boală funcționează metoda divină radicală, de a curăți pământul „*cu plăgi nemaiauzite, cu plăgi mari şi nesfârşite şi cu boli rele şi necurmate*" (Deut. 28, 59; 29, 22).

Cărțile sapiențiale anaghinoscomena, scrise mai târziu, în secolul II î.Hr. și într-un alt spațiu cultural, la Alexandria, beneficiind și de experiența medicală a lumii grecești, sau egiptene, transmit o altă imagine despre posibilitatea tămăduirii oamenilor, tot de proveniență divină, dar indirect, adică prin leacurile lăsate de Dumnezeu pe pământ. Mai mult decât atât, chiar medicul, cel care a studiat modalitatea de a aplica anumite leacuri salvatoare, este înțeles ca un om care desfășoară o lucrare în slujba lui Dumnezeu, deoarece întreprinde o acțiune recuperatoare în plan fizic, familial și social. Și, ca o redefinire a unei viziuni clasice pe linia cunoașterii regulilor morale ale lumii rânduite de Dumnezeu oamenilor, este subliniată din nou legătura directă între păcat și boală: „*Cinsteşte pe doctor cu cinstea ce i se cuvine, că şi pe el l-a făcut Domnul. Că de la Cel Preaînalt este leacul şi de la rege va lua dar. Ştiinţa doctorului va înălţa capul lui şi înaintea celor mari va fi minunat. Domnul a zidit din pământ leacurile, şi omul înţelept nu se va scârbi de ele. Au nu din lemn s-a îndulcit apa, ca să se cunoască puterea Lui? Şi El a dat oamenilor ştiinţă, ca să Se mărească întru leacurile Sale cele minunate. Cu acestea tămăduieşte şi ridică durerea; Spiţerul cu acestea va face alifiile. Nu este sfârşit lucrurilor Domnului şi pace de la El este peste faţa pământului. Fiule! În boala ta nu fi nebăgător de seamă; ci te roagă Domnului şi El te va tămădui. Depărtează păcatul şi întinde mâinile spre faptele drepte şi de tot păcatul curăţeşte inima ta. Dă miros cu bună mireasmă şi pomenire de făină de grâu şi junghie jertfe grase, pe cât te ajută puterile. Şi doctorului dă-i loc că şi pe el l-a făcut Domnul şi să nu se depărteze de la tine, că şi de el ai trebuinţă. Că este vreme când şi în mâinile lui este miros de bună mireasmă. Că şi el se va ruga Domnului, ca să dea odihnă şi sănătate spre viaţă. Cel care păcătuieşte împotriva Ziditorului său, să cadă în mâinile doctorului!*" (Ecclesiasticul 38, 1-15). Păstrând aceeași logică a legăturii interioare între păcat și boală, practicarea virtuților este similară cu prevenția bolilor: „*Mai înainte de boală smereşte-te, şi în vremea păcatelor arată întoarcere,*" (Ecclesiasticul 18, 21). Dar în situațiile grele în care poate ajunge bolnavul incurabil, zbătându-se între viață și moarte, este de preferat un sfârșit rapid: „*Mai bună este moartea decât viaţa amară, sau decât boala necontenită*" (Ecclesiasticul 30, 17).

Chiar dacă a îngriji un bolnav poate deveni uneori extrem de dificil, preocupările pentru cei aflați în suferință vor constitui mereu o faptă plină de virtute în mentalitatea evreiască: „*Nu te teme a cerceta pe bolnavi că pentru aceste fapte vei câştiga iubirea. În tot ce faci adu-ţi aminte de sfârşitul tău şi nu vei păcătui niciodată*" (Cap. 7, 37-38).

Ceea ce mai trebuie remarcat este faptul că în secolul întâi înainte de Hristos (conform mărturisirilor filosofului evreu Philon și a istoricului Iosif Flaviu), în spațiul arid și neprietenos al pustiului din apropierea Alexandriei Egiptului (probabil în același munte Nitria, pe care-l vor folosi ulterior eremiții creștini), se sălășluiau anumiți oameni, preponderent evrei, avizi de spiritualitate (asemănător esenienilor din Palestina)[22], care erau preocupați de posibilitățile tămăduitoare încredințate de Dumnezeu omului credincios.[23] Izolarea de comunitatea umană pare să fi constituit o modalitate eficientă de relaționare cu Dumnezeu, permițând comunicarea tainelor divine mult mai bine într-un pustiu, sau pe un munte, așa cum observăm că s-a procedat în istoria biblică a marilor revelații[24] (Fac. 28, 10-15; 32, 24-30 Ieș. 3, 2-10; 19, 3-6). Iar comunicarea tainelor divine nu se rezumau la descoperirea lui Dumnezeu însuși, sau la cunoașterea voinței Lui, ci și la înțelegerea și cunoașterea lumii înconjurătoare, pentru o mai bună conviețuire a omului cu natura, extrăgând din ea ceea ce-i poate fi folositor pe linie terapeutică. Nu cunoaștem performanțele medicale ale acestor asceți, dar cunoștințele lor medicale bazate atât pe întrebuințarea plantelor, cât și pe credința în unicul Dumnezeu, au excelat, provocând admirația și recunoștința contemporanilor și posterității.[25]

Tămăduirea firii umane, emblema mesianității Mântuitorului Hristos

În Sfintele Evanghelii, activitatea publică a Mântuitorului este caracterizată de două acțiuni (Matei 4, 23-24), cea învățătorească (nu întotdeauna explicită, ci adesea enigmatică, în pilde, Matei 13, 13-17) și cea taumaturgică, cu accent pe tămăduirea bolnavilor și exorcizarea demonilor,

[22] Termenul esenian, dacă-l considerăm provenit din ebraicul „*asaia*", ar avea sensul de „*vindecător*", adică, în termenii actuali – „*medic*". Această semnificație se potrivește destul de bine cu preocupările unora dintre ei, aplecați asupra tratării bolilor, deveniți veritabili terapeuți, ceea ce includea și exorcizarea bolnavilor. Așadar, o abordare spirituală a condiției umane! Constantin Daniel, *Esenienii și manuscrisele de la Marea Moartă*, Ed. Herald, București, 2022, p. 113.

[23] Afirmațiile lui Philon conturează un număr impresionant de iudei în Egiptul timpului său, în orașul Alexandria și în localitățile deltei Nilului, unde, la începutul erei creștine se aflau aproximativ un milion de evrei. Constantin Daniel, *op. cit.*, p. 45.

[24] Ed. Xavier Leon DUFOUR, *op. cit.*, p. 459.

[25] Pr. prof. dr. Dumitru ABRUDAN, Diac. prof. dr. Emilian CORNIȚESCU, *op. cit*., p. 350.

ca preambul a restaurării viitoare depline a firii umane căzute. Această dominantă miraculoasă a activității Sale publice îl autentifică firesc, emblematic, în rolul de Mesia[26], împlinind proorocia lui Isaia (42, 7; 61, 2): „*Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să binevestesc săracilor; M-a trimis să vindec pe cei zdrobiţi cu inima; să propovăduiesc robilor dezrobirea şi celor orbi vederea; să slobozesc pe cei apăsaţi*" (Luca 4, 18-19). Minunile săvârșite nu vor avea doar efectul certificării Cuvântului întrupat, Fiul lui Dumnezeu, ci vor deveni semne divine eficiente în consolidarea credinței că Dumnezeu îi iubește pe oameni și le oferă, prin puterea Persoanelor Treimice, șansa mântuirii.

Pe de altă parte, virtutea credinței apare adesea ca o premisă necesară celor ce primesc, sau în vederea primirii unui sprijin miraculos (Marcu 2, 5; 6, 5-6)[27] și acest aspect reprezintă cheia unei înțelegeri mai profunde a condițiilor depășirii propriilor limite de înțelegere și transfigurare a umanului. Mântuitorul beneficia de o cunoaștere supranaturală a realității ascunse. Pentru credincioși, toate minunile, inclusiv vindecările, sunt expresia puterii regale dumnezeiești binevoitoare, o aducere aminte a puterii divine disponibilă în slăbiciunea Bisericii luptătoare și în gloria nedescoperită a Bisericii triumfătoare.[28]

Mântuitorul a manifestat darurile Sale spirituale lucrătoare în lume, dar le-a promis și Bisericii prin cuvintele adresate Sfinţilor Apostoli:

- „*Amin grăiesc vouă, cel ce crede în Mine va face şi el lucrurile pe care le fac Eu şi mai mari decât acestea va face, căci Eu mă duc la Tatăl Meu şi orice ce veţi cere în numele Meu aceia voi face, ca să se proslăvească Tatăl în Fiul. De veţi cere ceva în numele Meu, Eu voi face*" (Ioan 14, 12-14).

- „*Cel ce crede în Mine, precum a zis Scriptura, râuri de apă vie vor curge din pântecele lui*" (Ioan 7, 38);

- „*Celor ce vor crede, le vor urma aceste semne: în numele Meu demoni vor izgoni, în limbi noi vor grăi. Şerpi vor lua în mână şi chiar ceva dătător de moarte de vor bea, nu-i va vătăma, peste cei bolnavi îşi vor pune mâinile şi se vor face sănătoşi*" (Marcu 16, 17- 18).

Puterea de a lega și dezlega încredințată Apostolilor (Matei 16, 19; 18, 18, Ioan 20, 22-23), nu s-a referit strict la purificarea stării spirituale a oamenilor, în sensul ștergerii păcatului din conștiința și viața lor, ci la întreaga complexitate psihosomatică a omului,[29] incluzând consecințele păcatului în funcționalitatea

[26] Ed. Xavier Leon DUFOUR, *op. cit.,* p. 431.
[27] Ed. Daniel G. REID, *Dicționarul Noului Testament*, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2020, p. 979.
[28] Ibidem, p. 989.
[29] Pr. Dr. Ioan MIRCEA, *op. cit*., p. 293.

trupului, care depinde, așa cum s-a demonstrat de către Mântuitorul, de starea spirituală a omului („*Iată că te-ai făcut sănătos. De acum să nu mai păcătuieşti, ca să nu-ţi fie ceva mai rău*" (Ioan 5, 14; 9, 2-3; Luca 8, 48; 13, 16).

Sfinții Apostoli au preluat această putere în două etape. Prima s-a petrecut atunci când, trimițându-i în misiunea de probă, Mântuitorul le-a dat ucenicilor „*putere asupra duhurilor celor necurate, ca să le scoată şi să tămăduiască orice boală şi orice neputinţă*". Înzestrarea lor harică s-a făcut pentru a tămădui bolnavii, a învia pe cei morți, a curăți pe cei leproși și a exorciza, vestind un singur mesaj: întemeierea Împărăției cerurilor în lume (Matei 10, 1, 7-8). Succesul ucenicilor este categoric, deoarece ei înșiși vor mărturisi entuziasmați mai târziu, că și demonii li se supun în numele Fiului lui Dumnezeu (Luca 10, 17).

Dar puterea lor este inferioară celei pe care o are Domnul Iisus, deoarece nu reușesc să rezolve orice caz de posedare demonică, problematizând acest eșec (Matei 17, 16, 19-20). Din acest pasaj rezultă că, în mod firesc, o prezență demonică mai puternică, ce provoacă incalculabile consecințe, necesită și o mai mare implicare spirituală din partea oamenilor.[30]

A doua etapă este cea decisivă, când primesc la Cincizecime deplinătatea darurilor Duhului Sfânt (Fapte 2). Această revărsare de har asupra Bisericii văzute, proaspăt întemeiată, va continua demonstrativ, în mod vizibil, un anumit timp, oferind energia Duhului peste mulți botezați, pentru a le împărtăși harisme.[31] Între acestea, harisma vindecării și a exorcizării (I Cor. 12, 9-10, 28), vor prelungi exemplar demonstrația de iubire dumnezeiască asupra oamenilor, manifestată inițial de Fiul lui Dumnezeu întrupat.

Cartea Faptele Apostolilor oferă o paletă largă de minuni ce se petrec prin acțiunile mai multor harismatici, ca reprezentanți ai corpului apostolic, sau ucenici ai acestora, minuni ce soluționează boli determinate de cauze spirituale, sau nonspirituale.[32] Necesitatea lor este evidentă, iar efectul depășește problematica personală a beneficiarilor, dovedind de fapt prezența

---

[30] Jean-Claude LARCHET, *op. cit*, p. 98.

[31] Pe lângă darurile cu caracter general, Sfântul Duh a oferit şi daruri excepţionale pentru a ajuta la întărirea credinţei şi a unităţii comunităţilor Bisericii, pentru a contribui la împlinirea lucrării sfinţitoare şi de mântuire a creştinilor în lumea păgână. Când unul din aceste daruri era sporit considerabil, el devenea o harismă, provocând „*o pnevmatizare accentuată a unui om, o covârşire accentuată a legilor naturii de către spiritul uman umplut de Sfântul Duh.*" Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1997, p. 217.

[32] „*Aceste miracole sunt de regulă legate de un rezultat evanghelistic, sau cel puțin înalță statutul celor care au înfăptuit miracolul*". Ed. Daniel G. Reid, *op. cit.*, p. 991.

și lucrarea Sfântului Duh în reprezentanții Bisericii, instituția divino-umană creată în scopul stabilirii „*vieţii de comuniune a oamenilor cu Dumnezeu prin Hristos, în Duhul Sfânt*”.[33]

„*Vindecările săvârşite de ucenici însă, se deosebesc de cele ale lui Iisus, deoarece sunt însoţite de rugăciune şi sunt făcute în numele lui Iisus*”[34]. Cei care aveau harisma exorcizării, în consecința poruncii Mântuitorul („*scoateţi afară pe demoni*” Matei 10, 8), adică scoteau duhurile necurate din oameni (Fapte 16, 18; 19, 19), nu sunt menţionaţi în listele harismelor, deoarece exorcizarea era înţeleasă întotdeauna ca o tămăduire (Matei 8, 28-33).

Dintre cele aproximativ 16 minuni ce prezintă și vindecări, sau tămăduiri, în cartea Faptele Apostolilor, aproape jumătate aparțin Sfântul Apostol Pavel, ce s-a remarca în mod inedit printr-un instructaj deosebit primit direct de la Mântuitorul în cei trei ani de pocăință și sihăstrie pe care i-a petrecut în Arabia (Galateni 1, 17-18). Atenția aceasta divină acordată lui reprezintă o evanghelizare inedită, directă și personală, ce a echivalat ucenicia celor 12 Apostoli, în aceeași extensie temporală și de aceeași valoare teologică. Alegerea lui Pavel pentru misiunea apostolică s-a făcut în baza prestiinței lui Dumnezeu, Care cunoaște potențialul spiritual și intelectual al fiecărui om, și care poate interveni direct, atunci când dorește, în lume.

Consecința acestei alegeri divine a fost aducerea pe scena istoriei Bisericii a unui intelectual creștin foarte bine pregătit pentru provocările misionare, atât în mediul iudaic, cât și în cel păgân. Iar zelul apostolic pe care l-a cultivat de-a lungul vieții sale creștine (I Cor. 15, 10), a provocat răspândirea Evangheliei mântuitoare pe un spațiu geografic impresionant și a lăsat posterității 14 epistole canonice, cu un conținut teologic atât de complex, încât nu există capitol al Teologiei Dogmatice care să nu facă referință cel puțin la una dintre Epistolele sale.[35]

Apostolul Pavel ca taumaturg

Urmărind viața Apostolului Pavel așa cum este ea expusă în cartea Faptele Apostolilor și analizând tematica, dar mai ales modul în care răspunde provocărilor ce l-au determinat să scrie fiecare epistolă, rezultă o personalitate

[33] Pr. Prof. Dr. Radu DUMITRU, *Îndrumări misionare*, Ed. IBMBOR, București, 1986, p. 385, ceea ce indică o constituţie teandrică a Bisericii, adică ea este formată din unirea lui Dumnezeu cu oamenii, o unire ce păstrează distinct în interiorul ei pe membrii componenţi.

[34] Dr. Constantin PREDA, *Credinţa şi viaţa Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor*. Teza de doctorat, *Studii Teologice*, nr. 1-2, ianuarie-iunie, 2002, p. 175.

[35] Diac. prof. N. NICOLESCU, Pr. dr. Grigore MARCU, Pr. dr. Sofron VLAD, Pr. dr. Liviu MUNTEANU, *Studiul Noului Testament pentru institutele teologice,* Ed, IBMBOR, București, 1984, p. 132.

deosebit de complexă, în care s-au împletit propriile capacități intelectuale, cu energia Sfântului Duh (Galateni 2, 20), care l-a infuzat uneori până la nivelul indistincției între ceea ce putem categorisi ca fiind omenesc, sau dumnezeiesc.[36] El însuși mărturisea că tot ceea ce a reușit să înfrunte și să determine de a lungul vieții sale, în legătură cu propovăduirea Evangheliei, se datorează harului dumnezeiesc (I Cor. 15, 10), care mai întâi l-a smuls din păcatul habotniciei violente, pentru a-l umple apoi, ca pe un vas, cu energia harului dumnezeiesc (Fapte 9, 1-19), capabilă să acționeze decisiv voința și intelectul unui om.

Ap. Pavel se dovedește a fi nu doar un trimis (*apostol*), în lume al Mântuitorului, pentru a-I vesti Evanghelia și disponibilitatea Împărăției cerurilor, ci și un harismatic, un om în care pulsează daruri dumnezeiești ce pot acționa în sprijinul misiunii încredințate (glosolalia, cuvântul înțelepciunii, cuvântul cunoștinței, ajutorarea aproapelui, cârmuirea, etc., I Cor. 14, 18), până la a smulge pe cineva din amenințarea bolii și a morții, sau a diavolului (Fapte 14, 3, 8-10; 16, 16-18; 19, 11-12; 20, 10-12). Având acest dublu rol, de învățător harismatic (Fapte 13, 1), se cuvine analizată atitudinea lui în privința bolilor și a tot ceea ce denaturează starea normală psihosomatică a omului, de la acțiunea directă a diavolului, până la neglijarea iresponsabilă din partea oamenilor a sufletului, a sănătății spirituale, dar și a trupului.

Apostolul Pavel, omul trupesc

Admirând statutul spiritual al Apostului Pavel, am avea tendința de a-l considera aproape un supraom (II Cor. 12, 2-5). Dar vom găsi suficiente momente care îl exprimă ca pe un om obișnuit, supus afectelor, bolilor și diavolului. Pavel nu se dovedește de neatins fizic (boli, afecțiuni, slăbiciuni, oboseală), sau spiritual (ispite, prezență demonică), chiar dacă, de a lungul vieții, a manifestat explicit diferite harisme. Duhul Sfânt îl vindecă imediat după lovirea potențial fatală cu pietre, din Listra (Fapte 14, 19), sau după mușcătura șarpelui veninos din Malta (Fapte 28, 5), dar el rămâne un om obișnuit, care va suferi și alte suplicii în numele credinței creștine, precum biciuire repetată în sinagogă, bătăi cu vergi sau cu pumnii, naufragiere prelungită, sau întemnițare (II Cor. 11, 23-27; Fapte 21, 32; 24, 27; 26, 29). Între toate aceste suferințe fizice care, evident, i-au provocat durere fizică și sufletească (într-o anumită măsură), se remarcă un episod anume, la

[36] Apostolul face distincție între ceea ce propovăduiește el ca adevăr poruncit de Dumnezeu și ceea ce recomandă din experiența duhovnicească pe care a dobândit-o: I Cor. 7, 6, 10, 12, 25-26.

mijlocul călătoriilor misionare, ajuns pentru prima dată în ținutul galatenilor din Asia Mică.[37]

În epistola pe care le-o scrie mai târziu, aproximativ în anul 54, sau 55 d.Hr.[38], fiind supărat pentru lipsa de maturitate intelectuală și spirituală a destinatarilor, Pavel evocă un anumit fapt. Atunci când l-au primit ca să le vorbească, el nu se afla într-o bună condiție a sănătății, ci suferea de o anumită boală, temporară, sau de lungă durată, nespecificată, suficient de evidentă pentru a crea respingere,[39] sau dezinteres,[40] dar care, în sufletele galatenilor a provocat un efect invers, de compasiune și înțelegere (Gal. 4, 13-14). Nu există vreo detaliere sau explicație a bolii, nici a modului în care au evoluat lucrurile. În rest, în cărțile canonice ale Noului Testament nu este consemnat niciun alt episod în privința periclitării sănătății personale a lui Pavel, cu excepția unei singure mărturisiri făcută corintenilor, nu pentru a se lamenta, ci spre îmbărbătarea lor (II Corinteni, 12, 7-10).

La un scurt timp după constatarea efectului epistolei sale trimisă galatenilor, sugerând în prima epistolă către Corinteni că tulburarea din Galatia s-a liniștit, putându-se relua cu încrederea cuvenită strângerea de ajutoare pentru Ierusalim (I Cor. 16, 1), Apostolul scrie corintenilor o a doua epistolă, în care face anumite mărturisiri, forțat de împrejurări. Între mai multe aspecte, el declară că duce o suferință în trupul său (fără a preciza natura, durata, sau intensitatea acesteia), pentru a nu se mândri cu măreția descoperirilor divine de care a avut parte, sau cu harismele încredințate de Duhul Sfânt în slujirea Evangheliei mântuitoare (II Cor. 12, 7). „*Suferința*" trebuie considerată o boală, fiind de fapt un „*înger al satanei*" care să-l „*lovească peste obraz*", un adevărat „*ghimpe*", menit să-l chinuiască. Acest duh, pe care-l înțelegem sub forma unei boli, sau a unei suferințe fizice, avea menirea să-i amintească mereu că este supus și el condiției muritorului de rând, asupra căruia diavolul, bolile și vulnerabilitatea însăși, prin îmbătrânire, pot acționa oricând.

---

[37] Pr. Dr. Ioan MIRCEA, *op. cit*., p. 180.

[38] Ibidem, p. 186.

[39] Deși nu precizează ce fel de boală avea Pavel, Fericitul Teodoret al Cirului parafrazează textul paulin, sugerând că ar fi fost vorba despre ceva destul de respingător și serios, dar care ar fi și rușinat orice om atins de asemenea boală: "*Deși fiind purtătorul unei mari rușini în trupul meu și chinuit fiind și îndurând răutăți nenumărate; dar totuși nu v-ați uitat la rușinea mea, ci m-ați prețuit ca pe un înger al lui Dumnezeu*", Fericitul Teodoret al Cirului, *Tâlcuire la Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, Volumul I, Ed. Doxologia, Iași, 2015, p. 46.

[40] Pr. Dr. Ioan MIRCEA, *op. cit*., p. 180.

În privința determinării bolii, care a chinuit viața marelui Apostol, tocmai pentru lămurirea naturii acesteia, s-au făcut numeroase supoziții, deoarece nu există niciun indiciu și, din acest motiv, ea poate fi chiar boala de care amintește în epistola galatenilor. Doar aprecierea lui Pavel în privința dragostei și a devotamentului cu care l-au ajutat galatenii, după cum el însuși se exprima, până la „*a scoate proprii ochi*" pentru a-l ajuta (Galateni 4, 15), ar putea sugera o boală de ochi deși, expresia trimite mai repede la o stare de spirit plină de jertfelnicie, decât la precizarea unei afecțiuni. În lipsa diagnosticului, rămân alte aspecte mai importante și anume:

1. Boala aceasta, suferința trupească mărturisită, a fost reală fizic și l-a chinuit îndelung, probabil toată viața lui, din voința și înțelepciunea lui Dumnezeu.

2. Deși s-a rugat insistent în trei etape pentru izbăvire, a fost refuzat de către Dumnezeu prin trimiterea gândului la sensurile mai înalte ale suferinței: „*Îţi este de ajuns harul Meu, căci puterea Mea se desăvârşeşte în slăbiciune*" (II Cor. 12, 9).

3. Răspunsul divin și logica asumată, l-au încredințat că, prezența răului și a suferinței, într-o anumită măsură, aduce o mai bună conștientizare a valorilor fundamentale ale vieții, conducând la desăvârșirea prin nevoință. Omul trupesc trebuie să devină duhovnicesc. Slăbiciunea tradusă în smerenie contribuie la transfigurarea omului. „*De aceea mă bucur în slăbiciuni, în defăimări, în nevoi, în prigoniri, în strâmtorări pentru Hristos, căci, când sunt slab, atunci sunt tare*" (II Cor. 12, 10).

Din acest text se poate concluziona că tămăduirea bolilor nu a fost o preocupare paulină, logica mărturisind că mântuirea sufletului este prioritară vindecării lumești, temporare. Dar nici nu se poate afirma că Ap. Pavel a rămas insensibil la suferințele altora. Vindecările pe care le-a aplicat celor aflați în suferință și cu care s-a intersectat de a lungul vieții sale, oameni bolnavi aflați în pericol de moarte, stau mărturie în acest sens (Fapte 15, 4; 16, 18; 20, 10; 28, 8-9), un rezumat al activității din Efes mărturisind: „*peste cei ce erau bolnavi se puneau ştergare sau şorţuri purtate de Pavel, şi bolile se depărtau de ei, iar duhurile cele rele ieşeau din ei*" (Fapte 19, 21).

Apostolul Pavel trăind în „*curăţia şi nevinovăţia cea în Hristos*"

Ceea ce trebuie menționat este faptul că Apostolul Pavel, de a lungul dialogului său epistolar, nu oferă niciodată o soluție tehnică de abordare a bolilor trupești: ce anume trebuie să se facă, cum trebuie să se procedeze în cazurile în care este periclitată viața omului și, implicit, șansa transformării spirituale și a mântuirii. El nu vorbește despre acest subiect, considerând,

probabil, că harismaticii tămăduitori se ocupau mereu de aceste cazuri ale credincioșilor,[41] iar lucrarea Sfântului Duh, pe linia sprijinirii credinței ca manifestare harică tămăduitoare, este funcțională oricând, prin voința lui Dumnezeu „*Credincios este Cel care vă cheamă. El va şi îndeplini*" (I Tes. 5, 24). „*De asemenea şi Duhul vine în ajutor slăbiciunii noastre, căci noi nu ştim să ne rugăm cum trebuie, ci Însuşi Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite*" (Rom. 8, 26).

Cu toate acestea, Ap. Pavel a subliniat în mod constant că puterea credinței și a rugăciunii constituie adevăratele arme împotriva răului, fie el camuflat și sub aspectul bolilor („*Bucuraţi-vă în nădejde; în suferinţă fiţi răbdători; la rugăciune stăruiţi*" (Romani 12, 12; I Tes. 5, 17; Efeseni 6, 18).

Atunci când este cazul, Ap. Pavel învață punctual că statutul spiritual al omului determină și starea sănătății acestuia, atenționând pe unii creștini din Corint care, neapropiindu-se cu pocăință, dragoste și smerenia cuvenită de Sfânta Împărtășanie, pe care au primit-o cu nevrednicie, mulți dintre ei s-au îmbolnăvit, au devenit neputincioși, iar unii au și murit (I Corinteni 11, 27-31). De aici concluzia necesității analizării continue a conștiinței, pentru păstrarea ei în cea mai înaltă condiție spirituală, asigurând neproliferarea bolilor și, implicit, a morții. Trupul creștinului trebuie să se manifeste ca mort față de ispitirile lumii și păcat (Romani 7, 8-21; 8, 9-10), căci prin „*puterea lui Hristos, trupul sufletesc al omului devine duhovnicesc – nu mai este pământesc și sufletesc, ci duhovnicesc și ceresc. Toată alcătuirea psihosomatică a omului este transfigurată*."[42]

Pe lângă aceste principii fundamentale de viață ale omului duhovnicesc, așa cum îl și recunoaștem pe Ap. Pavel, se mai poate evidenția încă o idee importantă, pe care însuși „*Apostolul neamurilor*" a aplicat-o vieții sale în contextul confruntării cu restricțiile, sau suferința de orice natură, inclusiv bolile și anume, acceptarea constructivă a pedagogiei divine.

În Epistola către Evrei, Ap. Pavel subliniază valoarea certării fiului de către părintele său, spre propriul bine, ca manieră concretă de dezvoltare

[41] Darul vindecărilor, sau „*tămăduirile*" (I Cor. 12, 28), constituia o altă harismă des întâlnită în Biserica apostolică, la fel de eficientă ca și „*credinţa făcătoare de minuni*", acționând în același plan al transformărilor spirituale benefice oamenilor. Cu această putere au fost înzestraţi Sfinţii Apostoli, dar şi mulţi alţi creştini, martori ai faptelor şi învăţăturilor Mântuitorului, putând fi o harismă permanentă, sau tranzitorie, oferită conform înţelepciunii lui Dumnezeu şi păstrată prin credinţă şi virtuţi, inconfundabilă cu „*credinţa făcătoare de minuni*". Pr. drd. Valeriu Drăguşin, „*Harismele în viaţa Bisericii primare după epistolele Sf. Ap. Pavel*", în ST, nr. 5-6/1989, p. 60.

[42] MITROPOLITUL IEROTHEOS al Nafpaktosului, *op. cit.*, p. 85.

personală. Fiul, adică orice creștin, trebuie să înțeleagă pedagogia acestui gest, ce implică suferință: „*În lupta voastră cu păcatul, nu v-aţi împotrivit încă până la sânge. (...), Fiul meu, nu dispreţui certarea Domnului, nici nu te descuraja, când eşti mustrat de El. Căci pe cine îl iubeşte Domnul îl ceartă, şi biciuieşte pe tot fiul pe care îl primeşte. Răbdaţi spre înţelepţire, Dumnezeu se poartă cu voi ca faţă de fii. Căci care este fiul pe care tatăl său nu-l pedepseşte?. Iar dacă sunteţi fără de certare, de care toţi au parte, atunci sunteţi fii nelegitimi şi nu fii adevăraţi*” (Evrei 12, 4-8). Logica asumării suferinței constructive, care zidește răbdarea și conduce ideal spre recunoașterea definitivă și integrală a meritelor proprii, este evidentă. Ideea este reluată în Apocalipsă (3, 19-22), ca o confirmare a principiilor desăvârșirii spirituale.

Acest accent teologic al Apostolului poate explica dezinteresul personal pentru soluționarea bolilor, deoarece, până la un anumit punct, boala, suferința și amenințarea morții, sunt benefice pentru a ține conștiința trează și lucrătoare pe calea mântuirii, plină de smerenie. Iar Apostolul Pavel, care a excelat pe linia acceptării suferinței, „*chinuindu-şi trupul şi supunându-l robiei*” (I Cor. 9, 27), ne-a recomandat ca în procesul conștient al mântuirii, să ne aducem și noi lui Dumnezeu, propriile trupuri, „*ca o jertfă vie*” (Rom. 12, 1), având model în jertfelnicia și înțelepciunea lui duhovnicească (Galateni 4, 12).

Procedura „*tehnică*” în cazul îmbolnăvirii creștinilor ne-o oferă un alt participant la viața Bisericii primare, Iacov, zis „*Fratele Domnului*”, episcopul Ierusalimului, care recomanda plin de convingere: „*Este vreunul dintre voi în suferinţă? Să se roage. Este cineva cu inimă bună? Să cânte psalmi. Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoţii Bisericii şi 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. Mărturisiţi-vă deci unul altuia păcatele şi vă rugaţi unul pentru altul, ca să vă vindecaţi, că mult poate rugăciunea stăruitoare a dreptului*” (Iacov 5, 13-16). Acest text a avut marele merit de a contribui la conturarea cultică a uneia dintre cele șapte Sfinte Taine ale Bisericii, Sfântul Maslu.

„*Cheia*” vindecării miraculoase încredințată Bisericii

Așadar, viziunea explicită, clară, „*tehnică*”, cu aplicație practică în privința soluționării bolilor, este oferită în cadrul Bisericii primare de către primul Episcop al Ierusalimului, Apostolul Iacob, în singura sa epistolă păstrată de posteritate în colecția canonică a Noului Testament, scrisă pe la

anul 61 d.Hr.[43] Pentru că epistola are un caracter cvasiparenetic, de largă aplicație, este explicabil faptul că lipsesc din ea circumstanțele istorice specifice care au condus la alcătuirea ei.

Epistola este presărat cu soluții înțelepte în privința multor aspecte practice, soluții care au darul de a crea un echilibru complementar la textele doctrinare pauline. Ceea ce se petrece din punct de vedere practic în viața creștinului, are darul de a mărturisi încrederea totală în lucrarea și prezența mântuitoare a Domnului Iisus. Iar „*fratele Domnului*", Iacob (Matei 13, 55), zis și „*Iust*",[44] s-a păstrat în memoria Bisericii Ierusalimului într-o remarcabilă imagine de superioritate morală și spirituală, apreciată și de iudeii neconvertiți.[45]

Înțelegerea superioară a necesității unor abordări practice la standarde morale cât mai înalte, are darul de a scoate o comunitate, o Biserică locală, dintr-o traiectorie secularizantă, ce condamnă la agonie și mediocritate (Apocalipsă 2, 12-17), pentru a-i da viața practică necesară manifestării dinamice a credinței creștine. De aceea, o anumită cultură morală de sorginte creștină emană cu precadere din paginile epistolei Ap. Iacov, urmărind să diminueze discrepanța dintre săraci și bogați (5, 1-6; 2, 6-7), transformând un posibil conflict social economic, într-un război spiritual împotriva materialismului (4, 1-5).[46]

Autorul epistolei este interesat de a sublinia valoarea înțelepciunii, pe care trebuie să și-o însușească practic orice creștin, cu beneficii practice de a rămâne în Lumina învățăturilor lui Dumnezeu atunci când se află în starea de luptă pentru mântuire: „*grabnici la ascultare*" (1, 22- 2, 26), „*încet la vorbire*" (3, 1-18) și „*foarte încet la mânie*" (4, 1-5, 6). Înțelepciunea este înțeleasă ca fiind "*cuvântul divin al adevărului*" oferit oamenilor credincioși, pentru a-i face destoinici să traverseze toate încercările vieții, înțelegându-le și depășindu-le, spre împlinirea vieții lor umane și spirituale. Dumnezeu oferă darul înțelepciunii oamenilor (1, 5-6; 3, 17), în vederea „*mântuirii sufletelor*" (1, 21; 3, 18). Tot el primește cererile pentru oferirea înțelepciunii (1, 5; 4, 3), ca și pentru vindecarea de boală (5, 13-18). Chiar dacă proiecția autorului nu face rabat de la tema eshatologică caracteristică secolului apostolic, susținând că venirea Domnului este inevitabil foarte aproape (5, 7-9), ceea ce ar putea

[43] Diac. prof. N. NICOLAESCU, Pr. dr. Grigore MARCU, Pr. dr. Sofron VLAD, Pr. dr. Liviu MUNTEANU, *op. cit*., p. 266.
[44] Ed. Daniel G. REID, *op. cit.*, p. 637.
[45] Pr. Prof. Dr. Ioan RAMUREANU, Pr. Prof. Dr. Milan Seșan, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală,* Ediţia a III-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 67.
[46] Ed. Daniel G. REID, *op. cit.*, p. 642.

induce indiferență și pasivitate față de amenințarea vieții, prin agresiunea bolilor, totuși, există atenție acordată rugăciunilor efectuate pentru vindecarea bolnavilor.

Ap. Iacov construiește un discurs teologic coerent de a lungul epistolei, din care ne interesează prioritar pericopa referitoare la modalitatea concretă a tămăduirii bolnavilor (5, 13-16). Recomandarea lui pe acest subiect se prezintă convingătoare, ca o soluție supranaturală aflată la dispoziția credincioșilor în Hristos, dar și practică, oricând funcțională în baza convingerii teologice că prin credința în Iisus Hristos (manifestată în solicitarea bolnavilor, dar și în acțiunea liturgică a preoților) și prin lucrarea Duhului Sfânt, se obține iertarea păcatelor personale, fapt spiritual ce se repercutează în starea sănătății bolnavului.

Așadar, în situația curent întâlnită a îmbolnăvirii credincioșilor, „*este cineva bolnav între voi?",* cel îmbolnăvit să procedeze cu credință solicitând ajutorul ierarhiei Bisericii prin practica rugăciunii, temeiul și însoțitoarea necesară tuturor celorlalte acțiuni cu caracter spiritual[47].

Acțiunea fundamentală este rugăciunea, dar ea se construiește prin acțiunea credinței manifestată atât de către solicitant, cât și de către acționarii în numele lui Dumnezeu, preoții Bisericii, care vor face uz și de untdelemn, ca vehicol de transmitere a harului dumnezeiesc.

Rugăciunea bolnavului declanșează acțiunea celorlalți în beneficiul său, dar îl ajută și pe el în suportarea suferinței, spre înmulțirea răbdării și a pocăinței, dar și în deschiderea sufletească spre Dumnezeu. „*Făcând aceasta el se va deschide atotputerniciei regeneratoare a harului dumnezeiesc*"[48]. Acțiunea urmează să se desfășoare în cadrul intim, domestic, pentru că ea implică o focalizare cultică și spirituală necesară bolnavului. Acesta trebuie uns cu untdelemn în mod solemn, „*în numele Domnului*" de către preoții care se roagă pentru el, cu încredințarea că săvârșesc rugăciuni cu efect expiator în privința păcatelor și, implicit, tămăduitor sufletește și trupește pentru bolnav. Acțiunea este caracterizată de un puternic caracter penitențial, ce subliniază intenția de nimicire a păcatului și tămăduirea firii căzute. Domnul, care a promis că va răspunde cu promtitudine solicitărilor credincioșilor Săi (Matei 18, 20; 21, 21-22, Ioan 14, 13-14), va interveni și va dărui celui bolnav iertarea de care are nevoie și tămăduirea. Preoții trebuie să fie într-o stare ideală de curăție spirituală, pentru că doar așa, în conformitate cu statutul dreptului, rugăciunile lor sunt ascultate și împlinite (Iacov 5, 14-16).

---

[47] Jean-Claude LARCHET, *op. cit*, p. 97.
[48] Ibidem.

Îndemnul Sf. Iacov este în consonanță cu îndemnul Mântuitorului de a se pune mâinile peste cei bolnavi „*şi se vor face sănătoşi*" (Marcu 16, 18), exprimând lucrarea vie, harică, de transmitere din partea preoților Bisericii a harului dumnezeiesc, iertător, tămăduitor și salvator, elocvent în cazul multor tămăduiri miraculoase (Fapte 9, 18).

Concluzii

În itinerariul pământesc al omului spre împlinirea spirituală, provocările existenței sale afectată de păcat îl vor pune adesea în fața diferitelor pericole, între care pierderea sănătății va atrage întotdeauna moartea. În toată această luptă existențială, imaginea spiritualizată asupra cauzelor și desfășurării bolilor, îl vor tămădui (sufletește și trupește), pe omul credincios, dacă va fi în stare să înțeleagă marea realitate, că în spatele tuturor măsurilor medicale și a oricăror intervenții directe, laice, sau cultice, Marele Doctor rămâne pentru totdeauna Fiul lui Dumnezeu întrupat, în virtutea acțiunii Sale restauratoare asupra firii umane. „*Deoarece Hristos este, de fapt, singurul doctor al trupului, aceste diferite terapeutici nu sunt toate, decât mijloace oferite de El pentru a cere, a împărtăși, sau a primi harul Său, energiile pe care El le primește de la Tatăl și le dăruiește oamenilor prin Duhul, fie direct, fie indirect, prin lucrările creației*"[49].

[49] Ibidem, p. 96-97.

DESĂVÂRȘIREA SAU UNIREA MISTICĂ LA SFINȚII CAPADOCIENI VASILE CEL MARE ȘI GRIGORIE TEOLOGUL

(Perfection and Mystical Union in the Cappadocian Fathers: Basil the Great and Gregory the Theologian)

Pr. conf. univ. dr. Alexandru-Corneliu Arion
Universitatea „Valahia" din Târgoviște
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației

Abstract: The Holy Three Hierarchs, Basil the Great, Gregory of Nazianzus and John Chrysostom, have remained in the consciousness of posterity as teachers and luminaries of the entire Christian Church, especially thanks to the essential contribution they had to the elaboration of the doctrine of the Holy Trinity, the true theognosy. At the same time, the development of the Christian teaching on perfection or deification (Gr. theosis), especially by St. Basil and St. Gregory, is a turning point for the patristic vision of man. "Man," said St. Basil, "is a creature who has received the command to become a god." But this commandment, addressed to human freedom, is not a constraint. As a personal being, man can accept or reject the will of God. The Cappadocian saints emphasize the attainment of likeness to God through imitation: for them, Christianity means nothing more than imitating the life in the flesh of Christ. We imitate God by practicing virtues and by enclothing with Christ. Both baptism and the moral life ensure deification. Baptism means the beginning of deification and tears purify like a new flood, when they come out of loving mercy. Through the Eucharist one participates to the death and resurrection of Christ. Thus, the human being is accepted in the totality of the mystery of this liturgy that internalizes the acts that lead to salvation. "We become gods for Him, as He became man for us" (St. Gregory). Purification from passions, prayer, the Liturgy, communion through the Holy Mysteries, opened the great hierarchs to the work of the grace of the Holy Spirit, Who led them to the contemplation of the Holy Trinity, thus transforming them into "speakers of God" (theologisers). Knowledge of the divine being consists "in the feeling that we cannot know the being of God" (St. Basil), for, as St. Gregory apodictically points out: "Understanding God is difficult, but expressing Him is impossible."

Keywords: deification, mystical union, Cappadocian Fathers, Holy Trinity, likeness to God through, imitation, contemplation, divine grace.

Introducere

În Sfintele Scripturi, unde vorbește însuși Dumnezeu, citim despre o chemare unică[1] adresată nouă, tuturor. Dumnezeu ne vorbește nouă, ființelor omenești, în mod clar și direct, asertând: „Eu am zis: «Dumnezei sunteți şi toți fii ai Celui Preaînalt" (Ps. 81, 6; In. 10, 34).

Auzim noi, însă, această voce? Înțelegem noi sensul acestei chemări? Acceptăm că, de fapt, ar trebui să ne aflăm într-o călătorie, pe un drum care duce la *theosis*, la *îndumnezeire*? Ca ființe umane, fiecare dintre noi are această chemare unică, de a atinge desăvârșirea. Cu alte cuvinte, fiecare dintre noi este destinat să devină un dumnezeu; să fie ca Dumnezeu Însuși, să fie unit cu El[2]. Apostolul Petru descrie cu claritate, fără echivoc, scopul vieții: trebuie să devenim „părtași dumnezeieștii firi" (2 Pet. 1, 4).

Dar pentru a înțelege *cum grano salis* această grandioasă „devenire întru ființă", avem nevoie, *volens nolens*, de un limbaj propriu, adecvat pentru asemenea narațiune. Or, toate abordările academice, pe cât de erudite, pe atât de neinspirate (de prea multe ori) s-au făcut oarecum vinovate de hipertrofia unui metalimbaj, a cărui rigoare a sufocat, nu de puține ori, „duhul" tradiției vivifiante răsăritene.[3]

În acest context este greu de văzut cum au putut fi separate – încet, dar sigur – *teologia mistică* și cea *dogmatică*! Și totuși, nu e nici o îndoială că în Occident, și parcă, nu numai, ele au ajuns astfel și că „teologia dogmatică și mistică sau teologia și spiritualitatea au fost separate în categorii ce se exclud reciproc, ca și cum mistica era pentru femei sfinte, iar studiile teologice erau pentru bărbații practici dar care, vai, nu erau sfinți"[4].

Unul dintre rezultatele acestui divorț occidental dintre teologie și spiritualitate e faptul că el tinde să fie transferat și în studiul Părinților, astfel că

[1] Întrebarea este: Câtă atenție am acordat chemării noastre dumnezeiești? Vorbim aici nu de scopurile noastre naturale și fizice, ci de chemarea noastră spirituală. A ajuns sentimentul chemării noastre spirituale în adâncul sufletelor noastre? A intrat el în însăși ființa noastră? Este, prin urmare, inima noastră aprinsă de chemarea adresată nouă de singurul Domn și Stăpân al vieții, de singurul adevăratul nostru tată, Dumnezeu Însuși?

[2] Arhim Christoforos STAVROPOULOS, *Partakers Of Divine Nature*, Translated by The Rev. Dr. Stanly Haraks, Light & Life Publishing Company (January 1, 1976), p. 4.

[3] Cf. Teodor BACONSKI, în *Prefață* la Leonid USPENSKY, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, trad. de T. Baconski, București: Anastasia, 1994, p. 7. Este greu de înțeles cum articolului „Mistic" îi sunt acordate (Arhim. Teofan Mada - Arad) doar două jumătăți de coloane în Dicționarul de Teologie Ortodoxă, publicat în 2019, la Basilica, București (pp. 582-583)!

[4] Thomas MERTON, *Seeds of Contemplation*, Ed. Anthony Clarke, 1972, p. 197.

cine studiază patristica îl cunoaște pe Origen din tratatele *Despre principii* și *Contra lui Cels* sau pe Sf. Grigorie al Nyssei din *Contra lui Eunomiu* și celelalte scrieri polemice, dar nu îl cunoaște pe Origen cel din „omilii" sau „comentarii" (care formează majoritatea operei sale!) și nici pe Grigorie, cel din *Viața lui Moise* sau din *Omiliile la Cântarea Cântărilor*. La Părinți, însă, nu există un divorț sau clivaj între teologia dogmatică și cea mistică, cea din urmă aflându-se în inima teologiei lor, chestiunile ridicate în teologia lor dogmatică fiind profund afectate de- și chiar rezolvate la- nivelul teologiei mistice.[5]

Ce este însă mistica?

La nivelul fenomenologiei religiilor, nicio definiție nu ar putea fi atât de semnificativă și suficient de comprehensivă pentru a include toate experiențele care, la un moment dat sau altul, au fost descrise ca „mistice". În 1899, Dean W. Inge, în faimosul opus: „Christian Mysticism", a enumerat douăzeci și cinci de definiții. De atunci, studiul religiilor lumii s-a extins considerabil, iar peste tot au apărut noi culte pretins mistice. Etimologia termenului oferă puțină asistență în formularea unei definiții clare. În cultele de mistere grecești, *muein* („a păstra tăcerea") se referea probabil la secretul riturilor de inițiere. Dar mai târziu, mai ales în teoria neoplatonică, tăcerea „mistică" a ajuns să însemne contemplare fără cuvinte.[6]

Dar nici termenul creștin timpuriu *mustikos* nu corespunde înțelegerii noastre actuale, deoarece se referea la sensul spiritual pe care creștinii, în lumina Revelației, l-au detectat sub sensul original, literal, al Scripturii. În cele din urmă, ideea unui înțeles ascuns sub aparențele de suprafață a fost extinsă la întreaga realitate spirituală (sacramentele, în special Euharistia, chiar și natura însăși, ca expresie a măreției lui Dumnezeu). Cu toate acestea, caracterul strict privat pe care îl asociem atât de ușor cu termenul mistic nu a făcut niciodată parte din el.

Mistica are în vedere cunoașterea şi unirea omului cu Dumnezeu (*unio mystica*), într-un proces care presupune eforturi *cognitive* şi *ascetice* concertate. De mijloacele pentru dobândirea cunoașterii extraordinare a ființei divine se ocupă Teologia Mistică. Aceste mijloace sunt însă de două feluri: unele privesc eforturile proprii ale credinciosului pentru câștigarea grației (harului) divin, şi constituie domeniul *asceticii*; altele privesc harul

[5] Andrew LOUTH, *Originile tradiției mistice*. *De la Platon la Dionisie Areopagitul*, trad. de Elisabeta Voichița Sița, Cuvânt înainte: diac. Ioan I. Ică jr, Edit. Deisis, Sibiu, 2002, pp. 12-13.

[6] Nici măcar această „contemplare" nu coincide cu propria noastră utilizare a acestui termen, deoarece *theoria* denotă cunoașterea speculativă, precum și ceea ce numim contemplație

divin care ni se dăruieşte pentru a face posibil acest fel de vieţuire şi cunoaştere extraordinară, şi constituie ceea ce se numeşte *mistica*. Mistica nu urmărește, după tiparul clasic, moralizarea omului, ci accede la cunoașterea directă şi imediată a lui Dumnezeu. Mistica nu este, deci, o problemă de etică, în primul rând, ci una *teoretică* sau, mai bine zis, epistemologică. Căci ceea ce se urmărește și se realizează în stările de extaz este un alt fel de cunoaștere decât cel îngăduit oamenilor în starea comună, cunoaștere care este şi o stare specială de grație.[7]

Noțiunea de «*mistică*» vine din limba greacă. La origine stă verbul μύω (*myo*) = are ca formă primară înțelesul de „a închide ochii, a strânge gura, a astupa urechile"; sensul figurat înseamnă a fi iniţiat într-un cult secret. Substantivul μυστής (*mistês*) indică pe cel iniţiat în mistere, iar noțiunea de μυστηριον (*mistêrion*) indică o ceremonie religioasă la care nu participă orice profan, ci numai cei instruiţi, iniţiaţi, de un mistagog. Adjectivul μυστικός (*mysticos*), apărut relativ târziu în limba greacă, înseamnă „secret", „tainic", ceva ce ține de mistere. Dacă „mistic" înseamnă ceva ascuns, secret, care se găsește în afara experienței obișnuite, fenomenul ca atare se referă, pe de o parte, la mișcarea de autodepășire a stării obișnuite a omului, spre a se orienta (din interior) spre un obiect sau ființă situată dincolo de limitele experienței obișnuite; pe de altă parte, se referă la perceperea efectivă a obiectului sau a ființei spre care tinde. Cunoașterea, perceperea acestui obiect sau a acelei ființe implică un efort interior, o experiență. Aceasta este experiența mistică sau pur şi simplu *mistica*.[8]

Din „descrierile" misticilor, realitatea experimentată este «Un ceva» dincolo de această lume, dincolo de limbajul omenesc convențional, de aceea relatările lor au fost taxate de „științifici" drept o deviere mentală, manifestări ale unor stări patologice, schizoide. Aceasta se datorează faptului că Realitatea cu care vine misticul în contact este „das ganz Andere" (R. Otto), un «árrèton» (inexprimabil), care nu se lasă prinsă în narațiunile mistice decât într-o formă distorsionată. De aceea, misticii avertizează că în fața Absolutului cuvântul de ordine este *tăcerea*, el nefiind „nici asta, nici asta" (*neti neti*).[9]

În *tradiția răsăriteană* nu s-a făcut niciodată o distincție netă între *mistică* și *teologie*, între trăirea personală a tainelor dumnezeiești și dogma afirmată

[7] Ioan Gh. SAVIN, *Mistica şi Ascetica Ortodoxă,* Cuvânt înainte de Dr. Antonie Plămădeală, Sibiu, 1996, p. 23.

[8] Pr. Dr. Vasile RĂDUCĂ, în *Studiu introductiv* la Vladimir LOSSKY, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. de Pr. Vasile Răducă, București: Edit. Anastasia, 1993, pp. 12-13.

[9] Dr. Alexandru-Corneliu ARION, *Panteismul hinduist și învățătura despre Dumnezeu*, București: Edit. Enciclopedică, 2010, pp. 413, 417-418 passim.

de Biserică. Dogma care exprimă un adevăr revelat, care ne apare ca o taină de nepătruns, trebuie să fie trăită de noi ca o lucrare în decursul căreia, în loc să adaptăm taina modului nostru de înțelegere, va trebui, dimpotrivă, ca *noi să veghem* pentru că să se petreacă o schimbare adâncă, o prefacere lăuntrică a duhului nostru, spre a ajunge capabili de trăire mistică. Departe de a fi opuse, teologia și mistica se sprijină și se întregesc reciproc. Una este cu neputință fără cealaltă: dacă trăirea mistică este o punere în valoare *personală* a conținutului credinței comune, teologia este o expresie, spre folosința tuturor a ceea ce poate fi încercat de fiecare. În afara adevărului păstrat de Biserică în totalitatea ei, experiența personală ar fi lipsită de orice siguranță, de orice obiectivitate; ar fi un amestec de adevăr și minciună, de realitate și iluzie, ar fi „*misticism*" în înțelesul peiorativ al cuvântului.

Pe de altă parte, învățătura Bisericii nu ar avea nicio influență asupra sufletelor dacă nu ar exprima o trăire oarecum lăuntrică a adevărului dat, într-o măsură diferită fiecărui credincios. Așadar, nu există mistică creștină fără teologie, dar, mai ales, nu există teologie fără mistică.[10] Nu din întâmplare tradiția Bisericii de Răsărit a rezervat denumirea de „teologul" numai pentru trei scriitori sacri, dintre care primul este Sfântul Ioan, cel mai „mistic" dintre cei patru evangheliști, al doilea, Sfântul Grigorie de Nazianz, autor de poeme contemplative, al treilea, Sfântul Simeon, supranumit „Noul Teolog", care proslăvește unirea cu Dumnezeu. Mistica este, așadar, socotită drept desăvârșirea sau piscul/lamura întregii teologii sau «teologia prin excelență».

Spre deosebire de gnosticism, în care cunoașterea în sine constituie scopul gnosticului, teologia creștină, în ultimă instanță, este dintotdeauna un mijloc, un ansamblu de cunoștințe care trebuie să servească un scop care este mai presus de orice cunoaștere. Această țintă ultimă este unirea cu Dumnezeu, îndumnezeirea, (qewsiV), cum îi spun Părinții greci. Ajungem astfel la o *concluzie* care poate părea *paradoxală*: contemplația creștină ar avea un înțeles, mai ales, *practic*, și aceasta cu atât mai mult cu cât este mai mistică și cu cât țintește mai de-a dreptul către scopul înalt al unirii cu Dumnezeu. Întreaga desfășurare a disputelor dogmatice susținute de Biserică de-a lungul veacurilor – dacă o privim din punct de vedere pur duhovnicesc – ne apare stăpânită de grija statornică pe care a avut-o Biserica de a păstra pentru creștini, în fiecare moment al istoriei sale, posibilitatea de a atinge deplinătatea unirii mistice.[11]

---

[10] Vladimir LOSSKY, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 6.
[11] *Ibidem*, pp. 6-7.

I. Conceptul creștin de desăvârșire sau îndumnezeire (theosis)

Theosis! Ce înseamnă acest cuvânt atât de profund și adânc? Înseamnă *înălțarea* ființelor umane către sfera divină, către atmosfera lui Dumnezeu. Înseamnă unirea omului cu divinul. Asta, în esență, este sensul lui *theosis*. Astfel, natura umană ar trebui să se îndrepte spre spiritualizare și în acest proces, materialismul său grosier urmează să fie edulcorat, sau, mai degrabă transfigurat. Sufletul uman trebuie să fie lustruit, astfel încât să poată fi transformat din starea de slăbiciune actuală într-o spiritualitate radiantă. Acesta este modul în care unirea omului cu divinul devine realitate. Suntem transformați după asemănarea Lui. În orice caz, această unire nu este absolută. Ea este relativă, pentru că nu este transformarea esenței noastre. Mai degrabă, este naturală, etică și în acord cu harul. Este unirea întregii persoane cu Dumnezeu, ca fericire nelimitată, în împărăția divină. Natura umană devine „exces" al naturii divine, se exprima teologul grec Hristofor Stavropoulos. Este refăcută în frumusețea sa originară. Renaște la o nouă viață. Este recreată prin adopția divină. Sf. Anastasie Sinaitul spune următoarele într-o minunată definiție a Theosis-ului: „Theosis este ridicarea la ceea ce este mai bun, dar nu reducerea naturii noastre la ceva mai puțin, și nici nu este o schimbare esențială a naturii noastre umane; este condescendența voluntară, uriașă a lui Dumnezeu, pe care a făcut-o pentru mântuirea oamenilor. Ceea ce este a lui Dumnezeu a fost înălțat la o slavă mai mare, fără ca propria Sa natură să fie schimbătoare.[12]

Îndumnezeirea omului este considerată ca fiind *modul* teologiei răsăritene de a exprima „*desăvârşirea* și deplina întrepătrundere a omului cu Dumnezeu" (Dumitru Stăniloae)[13], „participarea la viața dumnezeiască a Sfintei Treimi" (Karl Christian Felmy)[14] şi, în același timp, „scopul binecuvântat pentru care au fost create toate"[15]. Departe de a fi „o fantasmă mitologică" sau „o speculație metafizică oțioasă (dificilă)", potrivit lui Panayotis Nellas, îndumnezeirea reprezintă „o constantă a condiției şi istoriei umane în ansamblul ei", una dintre ideile contemporane cele mai active şi mai

[12] V. *Concerning the word*, P.G. 89,77BC, apud Archimandrite Christoforos STAVROPOULOS, *Partakers Of Divine Nature*, Translated by The Rev. Dr. Stanly Haraks, Light & Life Publishing Company (January 1, 1976), p. 3.

[13] Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica şi mistica Bisericii Ortodoxe*, Ed. IBMBOR, București, 2002, p. 425.

[14] Karl Christian FELMY, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, traducere și prezentare Pr. prof. Ioan Ică sr, Edit. Deisis, Sibiu, 1999, p. 202.

[15] Panayiotis CHRISTOU, *Partakers of God*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline Mass, 1984, p. 36.

penetrante (Christoph von Schönborn)[16], ce „marchează profund utopiile şi angoasele epocii moderne" (P. Nellas)[17].

Această idee, a ridicării omului la statutul de „dumnezeu prin har", reprezintă un adevărat fir roșu al teologiei ortodoxe, ce străbate întreaga tradiție patristică. Avându-și originea în Sfânta Scriptură, ea are, totodată, anumite paralele în filosofia antică greacă. Deși vocabularul său este străin de limbajul biblic care accentuează transcendența absolută a lui Dumnezeu, totuși există numeroase mărturii scripturistice care au fost preluate de Sfinții Părinți ca bază a învățăturilor despre îndumnezeire.

În tradiția răsăriteană, noțiunea de «*îndumnezeire*» este prezentă încă de la început, neexistând însă un consens între părinții creștinismului timpuriu despre înțelesul exact al acesteia. Aceasta mai ales datorită faptului că, în primele cinci secole, ideea îndumnezeirii a fost abordată doar în contextul controverselor trinitare şi hristologice. Dezvoltarea şi răspândirea acesteia în întregul răsărit creștin se datorează *Sfântului Maxim Mărturisitorul* care, datorită utilizării ei ca fundament şi totodată centru al întregii sale teologii, a fost numit, în mod absolut întemeiat, „teologul îndumnezeirii".[18]

Formula clasică a îndumnezeirii îi aparține Sf. *Atanasie* cel Mare: „Dumnezeu s-a făcut om, ca noi să ne îndumnezeim prin El". Pentru el, ca şi pentru restul Sf. Părinți, întruparea constituie unicul fundament al îndumnezeirii omului.

Mântuirea şi îndumnezeirea omului care crede în Dumnezeu, nu este altceva decât extinderea relațiilor de iubire şi afecțiune dintre Persoanele Sfintei Treimi la creatura rațională, tocmai de aceea Sfânta Treime este baza mântuirii noastre. Prin Întruparea Fiului, conform Sf. Apostol Ioan (1, 14)[19]

---

[16] Christoph von SCHÖNBORN, *Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen*, apud Panayotis NELLAS, *Omul, animal îndumnezeit*, Traducere și studiu introductiv diac. Ioan I. Ică jr., ed. a IV-a, Sibiu: Editura Deisis, 2009, p. 15.

[17] Panayotis NELLAS, *Omul, animal îndumnezeit*, p. 15.

[18] Pentru detalii: Jean-Claude LARCHET, *Îndumnezeirea omului la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, Basilica, 2019; Drd. Daniel Sorin CHERAN, *Îndumnezeirea omului în gândirea Sf. Maxim Mărturisitorul*, teză de doctorat, Constanța, 2014. I.-H. Dalmais îl numește pe Sfântul Maxim «Dascăl al Întrupării și al îndumnezeirii», și constată că îndumnezeirea constituie «tema predilectă a contemplației sale», că «în calitatea sa de monah și părinte duhovnicesc, mai înainte de orice se preocupă de tot ceea ce poate călăuzi înaintarea către îndumnezeire», sau, pe scurt, că «îndumnezeirea deține un loc de prim rang în întreaga sa gândire».

[19] Iustin POPOVICI, *Omul şi Dumnezeul-Om. Abisurile şi culmile filosofiei*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 57: „Prin El s-a făcut și timpul, de aceea timpul este logosic, iar în chip sigur timpul este o pregătire pentru veşnicie".

„Şi Cuvântul trup S-a făcut şi S-a sălăşluit întru noi; şi noi văzutu-I-am slava ca pe slava Unuia-Născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr"; noi intrăm în comuniune filială cu Tatăl, iar prin Sfântul Duh ne rugăm Tatălui ca nişte fii. El Se identifică cu noi prin har, ca noi să ne identificăm cu El tot prin har. Prin urmare, dacă în Fiul întrupat am devenit fii după har, în Sfântul Duh dobândim conştiinţa de a deveni fii ai Tatălui ceresc. Sf. Ioan Damaschin spunea: „*Întruparea e modul unei a doua subzistențe, acomodată numai Fiului Cel Unul-Născut şi Cuvântului, ca să rămână neschimbată proprietatea Lui personală, sau ca să rămână şi ca om în relaţia de Fiu cu Tatăl*". Iar *Sf. Grigorie de Nazianz* punctează: „*Împăcaţi-vă cu Dumnezeu şi Duhul nu-L stingeți; mai bine zis, Hristos Să Se împace cu voi şi Duhul Să vă lumineze. Iar dacă voi persistați în vrajbă, noi ne păstrăm Treimea şi vom fi mântuiți de Treime*"[20].

Grigorie de Nazianz îi atribuie Sf. *Vasile cel Mare* următoarea formulare: „omul este un animal care a primit poruncă să devină dumnezeu"[21]. Cu toate acestea, «dumnezeu» este doar o titulatură, acordată de Dumnezeu celor vrednici, ce exprimă împlinirea eshatologică a omului.

II. Teologia Mistică la Sf. Vasile cel Mare (330-379)

Sfinții Trei Ierarhi, *Vasile cel Mare*, *Grigorie de Nazianz* și *Ioan Gură de Aur* au rămas în conștiința posterității ca dascăli și luminători ai întregii Biserici creștine, cu deosebire grație contribuției esențiale pe care au avut-o la elaborarea doctrinei despre *Sfânta Treime*, adevărata *teognosie*. Urmele lăsate de acești trei corifei ai Bisericii celei Una pe nisipul gândirii creștine despre desăvârșire sau uniune a sufletului omului cu Dumnezeu sunt cu adevărat remarcabile, chiar dacă ele se situează într-un plan ușor secundar, comparativ cu Origen, cu Evagrie Ponticul, cu Sf. Grigorie de Nyssa sau cu Sf. Maxim Mărturisitorul, teologul îndumnezeirii.

Capadocienii se prezintă ca filosofi. În Noul Testament, noțiunea de filosofie are un sens peiorativ (Col. 3, 8; Fapte 17, 18), ea fiind considerată inoperantă pentru a se ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu. Reconcilierea între filosofie și creștinism se realizează la sfârșitul secolului al IV-lea și începutul celui de-al V-lea. Călugării devin adevărații filosofi, adică cei care se dedică înțelepciunii în singurătate, tăcere și asceză. Acolo se află gânditorii desăvârșiți. Nu-i de mirare că Sf. Grigorie de Nazianz acordă al treilea rang

[20] Sf. IOAN Damaschin, *Contra Jacobitas*, PG 94, col. 1364A; Grigorie de Nazianz, *Oratio Theol. XXX*, PG 94, col. 104A.

[21] Ilarion ALFEYEV, *Sfântul Simeon Noul Teolog şi tradiția ortodoxă*, trad. din limba engleză de Ioana Stoicescu și Maria-Magdalena Rusen, București: Sophia, 2010, p. 314.

filosofului, așezându-l după Dumnezeu și îngeri (Or. 26, 13, P.G. 35, 1246 b). Dragostea pentru înțelepciune devine «iubire de Dumnezeu», de aceea, același sfânt capadocian îi numea pe monahi „profesioniști ai filosofiei". Or, o asemenea filosofie se deschide tocmai spre mistică.

Sf. Vasile își prezintă *gândirea mistică* îndeosebi în *Omilii* și *Scrisori*. Influențat de morala stoică, propovăduiește libertatea înțeleptului față de încercările vieții și ale morții. Formulele stoice sunt puse în slujba credinței în deplinătatea adusă de Hristos. Orice demers spiritual începe prin cunoașterea de sine: „urmărește-te cu atenție", „fii atent cu tine" spune el fără încetare. Cunoașterea aceasta conduce la smerenie, fundamentul oricărei înălțări. E aceea care îți îngăduie să părăsești pământul și să urci treptele ce duc la desăvârșire, trecând în mod obligatoriu prin diferite grade ce sunt tot atâtea stări.

„Duhul realizează înălțarea inimilor. Îi duce de mână pe cei slabi, îi desăvârșește pe cei înaintați și-i luminează pe cei purificați" (*De Spiritu Sancto*, PG. 32, 109 b).[22]

Această triplă împărțire, cuprinzându-i pe *începători*, pe *avansați* și pe cei *perfecți*, deja clasică, va fi mereu reluată de mistici. Cunoașterea intelectuală își are importanța sa, dar nu e de ajuns, căci ea e doar o apropiere fragmentară. Atunci când Dumnezeu se face cunoscut inimii și o atrage, îndreptând-o spre El, ea primește un fel de lumină; e cunoașterea lui Dumnezeu care te face să descoperi șubrezenia corporalului, să te desprinzi de el și să încetezi a mai fi reținut de lucrurile pământești.[23]

Sf. Vasile datorează în mare parte grecilor înțelesul frumuseții expus de el în *Hexaemeron*. Universul este izvor de meditație continuă; când admiri și descrii minunile lumii, îl descoperi pe Dumnezeu în splendoarea Sa și inima se îndreaptă spre El. Deci, frumusețea universului este o cale spre frumusețea divină.

„Fericiți cei însetați de contemplarea adevăratei frumuseți. Ei nu sunt stăpâniți decât de iubirea pură divină", va spune Sf. Vasile.

Contemplarea frumuseții se exprimă în credință și înaintează spre desăvârșire. Pentru a statornici frumusețea și slava lui Dumnezeu, e nevoie ca ochiul sufletului să fie purificat de întunecarea produsă de ignoranță.[24]

---

[22] Sf. VASILE cel Mare, *Scrieri. Partea a treia: Despre Sf. Duh. Corespondență (Epistole)*, Traducere, introducere, note și indici de Preot prof. dr. Constantin Corniţescu și Preot Prof. Dr. Teodor Bodogae, în colecția PSB (Părinți și Scriitori Bisericești), vol. 12, EIBMBOR, București, 1988, p. 243.

[23] Jean BOESSE, Jacques LACOUDRE, „Părinții greci și latini", în: Marie-Madeleine DAVY (coord.), *Enciclopedia Doctrinelor Mistice*, vol. 1, Ed. Amacord, Timișoara, 1997, p. 302.

[24] *Ibidem*, p. 303.

În discursul său privind renunțarea la lume și desăvârșirea spirituală, marele capadocian insistă asupra necesității renunțării pentru aderarea la Dumnezeu. Totuși Regula propusă de el e marcată de înțelepciune și moderație. Idealul său nu e îmbrățișarea unei vieți de sihăstrie, ci chinoviale, unde călugărul e împreună cu frați și cu un superior care conduce, îi întărește și le transmite propria experiență. Așa cum corăbierul, ce se lasă în voia mării are nevoie de vânt, tot astfel și omul are nevoie de cineva să-l ia de mână și să conducă fără primejdii pe valurile amare ale vieții.

Judecat adesea de comentatori ca mai puțin original și mai tradițional decât ceilalți doi capadocieni, Vasile se exprimă mai liber în *Corespondență* decât în *Omilii*. Căldura sensibilității trece în limbaj. Astfel în *Scrisoarea* 133, va spune că ochii trupului dăruiesc prietenia trupească, în vreme ce aceia ai sufletului duc la adevărata uniune în credință. Prietenia din lume are nevoie de ochi și de prezență, în schimb cei ce se iubesc spiritual n-au neapărat nevoie să recurgă la simțuri pentru a provoca și alimenta afecțiunea. Unuia dintre corespondenți, Vasile îi scrie că prin textul scrisorii sale curge un fir de apă ivit dintr-un izvor foarte pur; altuia îi declară: „ți-am văzut sufletul în scrisoarea de la tine"; compară mesajul cu o oglindă în care se arată sufletul. Într-o scrisoare adresată unui călugăr și unde face aluzie la situația întunecată din epoca sa, îl compară cu o stea strălucitoare într-o noapte fără lună. Unui arhiepiscop îi mărturisește cât de rară e comuniunea spirituală ce se poate stabili cu un frate trăind în duh, căci puțini sunt în stare să-și educe limba și să-și formeze ochiul în spiritul Evangheliei (*Scrisoarea* 173).

Sfântul Vasile a trăit cu obsesia deșertului. Nostalgia după viața solitară transpare mereu în lucrările și scrisorile sale. Mai spre sfârșitul existenței își va putea satisface dorința. Prietenului său, Grigore de Nazianz îi scrie: „mi-am abandonat ocupațiile de la oraș ca fiind cauzele a 1000 de rele, dar încă nu m-am putut părăsi pe mine. Sunt asemeni celor ce, pe mare suferă de grețuri fiindcă n-au obișnuința navigației. Îi enervează mărimea navei, o lasă pentru a trece într-o bărcuță... Peste tot dezgustul și fierea își schimbă locul odată cu ei" (*Scrisoarea* 2).[25]

„Cine-l iubește pe Dumnezeu se retrage lângă Dumnezeu". „Sărăcia monahală e doica filosofiei". Sf. Vasile nu respinge înțelepciunea profană, ci îi conferă un rol propedeutic. Când omul își închină viața lui Dumnezeu, devine străin lumii păcătoase. E necesar să se facă deosebire între solitudinea

[25] În: Sfântul VASILE cel Mare, *Scrieri. Partea a Doua: Asceticele*, col. PSB, vol. 18, Traducere, introducere, indici și note de Prof. Iorgu D. Ivan, București: EIBMBOR, 1989, p. 533.

materială și separarea realizată doar în intimitatea inimii, această din urmă fiind cea mai importantă.

Mergând acum spre elementele de *antropologie* și *triadologie*, la care și-a adus o contribuție extrem de mare, Sf. Vasile cel Mare (în lucrarea sa, „Despre crearea omului") afirmă că denumirea de άνθρωπος ar veni de la cuvântul grecesc ανίρ care înseamnă „bărbat", iar acesta de la prepoziția ανό = în sus. El spune că: „Dintre toate creaturile, omul este singura ființă care are privirea îndreptată în sus spre ceruri și spre creatorul său". De asemenea, precum spune Sf. Maxim Mărturisitorul „Omul este regele și preotul creației săvârșind o adevărată liturghie cosmică", e un inel de legătură între cele două lumi care se caută una pe alta, lumea materială și cea spirituală. Nu în ultimul rând, vocația ființei umane este îndumnezeirea (*theosis*) sau cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul „pătimirea îndumnezeirii în care trebuie să atragă întreaga lume îndreptând-o către Dumnezeu".

Sentimentul că Dumnezeu este dincolo de tot ceea ce putem afirma despre El, astfel încât teologia *catafatică* trebuie să fie calificată de teologia apofatică, se găsește (fără terminologia specifică) la mai mulți Părinți greci. Începând cu Clement din Alexandria (cca 150-215), ea este deosebit de puternică la Părinții capadocieni Vasile din Cezareea, la prietenul său, Grigorie de Nazians (330-90) și la fratele său mai tânăr, Grigorie de Nyssa (cca 335-394) – precum și la contemporanul lor mai tânăr, Ioan Gură de Aur. Sf. Vasile este cel care introduce distincția dintre *esența* lui Dumnezeu și activitățile sau *energiile* (*energeiai*) sale, declarând că „din activitățile Sale îl cunoaștem pe Dumnezeul nostru, dar nu pretindem să ne apropiem de însăși esența Sa. Căci activitățile Sale coboară până la noi, dar esența sa rămâne de neatins".

În plus, Sf. Vasile notează: „cunoașterea esenței divine este un sentiment al incomprehensibilității Sale".[26] Fratele său, Grigorie de Nyssa, în *Viața lui Moise* vede ascensiunea sufletului spre o unire mai strânsă cu Dumnezeu ca un progres într-un întuneric tot mai adânc, în care sufletul este din ce în ce mai conștient de transcendența și de necunoașterea totală a lui Dumnezeu[27].

Adânc apofatic al oricărei teologii autentice este ceea ce „marii Capadocieni" apărau în disputa lor cu Eunomie. Acesta susținea posibilitatea de a exprima ființa dumnezeiască în concepte înnăscute, prin care ea se

[26] BASIL of Caesarea, Letter 234 in *The Letters*, vol. 3, trans. Roy J. Deferrari (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930), pp. 371–377.

[27] Andrew LOUTH, "Apophatic and Cataphatic Theology", in: *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, edited by Amy Hollywood, Harvard Divinity School, Patricia Z. Beckman, St. Olaf College, Cambridge University Press, 2012, p. 138.

descoperă rațiunii. Pentru Sf. Vasile, nu numai ființa dumnezeiască, dar nici măcar ființele create nu ar putea fi exprimate prin *concepte*. Contemplând obiectele, noi analizăm însușirile lor, ceea ce ne îngăduie formarea conceptelor. Totuși, această analiză nu va putea niciodată să epuizeze conținutul obiectelor percepției noastre, va rămâne mereu un „rest irațional" care îi va scăpa și care nu va putea fi exprimat în concepte; acesta este adâncul de necunoscut al lucrurilor, ceea ce constituie adevărata lor ființă care nu poate fi definită. În ceea ce privește numele pe care le dăm lui Dumnezeu, ele ne dezvăluie energiile Sale ce se pogoară spre noi, dar care nu ne apropie de ființa Sa inaccesibilă[28].

Nu vom vorbi despre cosmologie decât pentru a desprinde câteva idei teologice care își au locul în ceea ce privește unirea cu Dumnezeu. Lucrarea celor șase zile se prezintă – în *Hexaemeron* – ca o distincție succesivă a elementelor create în mod simultan în prima zi. Sfântul Vasile înfățișează această primă zi, „începutul", primul moment al ființei create, ca și cum ar fi „în afara celor șapte zile", ca și pe cea de „a opta zi", pe care noi o sărbătorim duminica și care va fi începutul veșniciei, ziua învierii.[29] În cele cinci zile care urmează creării elementelor inteligibile și sensibile, cerului și pământului, lumea văzută se organizează în chip progresiv, dar această orânduire succesivă, după Sf. Grigorie de Nyssa, nu există decât pentru creaturi. Acestea din urmă sunt stăpânite de o „putere luminoasă" pe care Dumnezeu a introdus-o în materie și care este Cuvântul Său („cuvintele-voințe", ale Sfântului Maxim), poruncile date celor create de care vorbește *Geneza*.[30]

*

Ca chip al lui Dumnezeu, omul este o ființă personală, așezată în față unui Dumnezeu personal. Dumnezeu Se adresează lui ca unei persoane și omul Îi răspunde ca o persoană. Omul, spunea Sfântul Vasile, este o făptură care a primit porunca să ajungă dumnezeu[31]. Dar această poruncă, adresată libertății omului nu este o constrângere. Ființă personală, omul poate să primească sau să respingă voința lui Dumnezeu. El va rămâne o persoană, oricât de mult s-ar îndepărta de Dumnezeu, devenind prin firea sa neasemănător Lui, ceea ce

[28] Vladimir LOSSKY, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 31.
[29] *Ibidem*, p. 105.
[30] Sfântul GRIGORIE de Nyssa, în *Hexaemeron*, P.G., t. 44, col. 72-73.
[31] Cuvinte ale Sfântului Vasile raportate de Sf. Grigorie de Nazianz în: *In laudem Basilii Magni,* or. XLIII, par. 48, P.G., t. 36, col. 560 A.

înseamnă că chipul lui Dumnezeu nu poate fi distrus în om. El va rămâne de asemenea o ființă personală îndeplinind voința lui Dumnezeu, realizând asemănarea desăvârșită cu El în firea sa, căci, după Sfântul Grigorie de Nazianz, „Dumnezeu a cinstit pe om dându-i libertatea, pentru ca binele să aparțină în mod propriu celui care îl alege nu mai puțin decât Aceluia care a așezat pârga (începutul) binelui în fire”[32].

Sfinții *Vasile cel Mare* şi *Grigorie de Nazianz* accentuează obținerea asemănării cu Dumnezeu prin imitare: pentru ei, creștinismul nu înseamnă altceva decât imitarea vieții în trup a lui Hristos. Hristos a îndumnezeit trupul pe care şi l-a asumat, scopul întrupării fiind acela de a ne da posibilitatea recuperării asemănării pierdute prin căderea protopărinților noștri. Imitarea lui Hristos nu se rezumă doar la exterior, ci constă şi în depășirea patimilor şi eliberarea sufletului din constrângerile vieții corporale[33]. Îl imităm pe Dumnezeu prin practicarea virtuților şi prin îmbrăcarea în Hristos. Atât botezul cât şi viața morală asigură îndumnezeirea[34].

III. Mistica desăvârșirii la Sf. Grigorie Teologul (330-390)

> **Motto**: „A vorbi despre Dumnezeu este un lucru mare, dar este un lucru și mai mare a te curăți pentru Dumnezeu!” (Sf. Grigorie Teologul).

Demersul Sf. Grigorie, explicit contemplativ, tinde către o teologie, fruct al experienței spirituale. Înzestrat cu o profundă sensibilitate, îndrăgostit de frumusețea naturii, încearcă să ridice vălurile vizibilului pentru a descoperi invizibilul. Pentru el totul e chemare, invitație de a pătrunde în dimensiunea profunzimii lăuntrice. Iubește literatura, nu pentru erudiția și cunoașterea pe care le procură, ci pentru că, pusă în slujba adevăratei cunoașteri, ea o favorizează, o limpezește și conferă cu intensitate un caracter penetrant și viu. Grigorie primește moștenirea Alexandriei prin Atanasie și Origen. E un retor lipsit de orice verbalism. Bogăția terminologiei, muzica verbului ar putea deconcerta un cititor fără simț o politic?? și sensibilitate.

---

[32] În *Sanctum Pascha*, or. XLV, 8, P.G., t. 36, col. 632 C., apud Vl. Lossky, *op.cit.*, p. 124.

[33] Norman RUSSEL, *The doctrine of Deification in the Greek patristic tradition*, Oxford University Press, New York, 2004, p. 233. Vezi și trad. românească: *Învățătura despre îndumnezeire în tradiția patristică greacă* - STUDII 15, traducere Dâscă Dragoș, Iași: Doxologia, 2015.

[34] Pentru Grigorie de Nyssa, conceptul de participare deține o maximă importanță – până într-atât încât tinde să înlocuiască terminologia îndumnezeirii cu cea a participării: omul își câștigă îndumnezeirea prin participarea la atributele divine.

Nu trebuie să i se minimalizeze *platonismul*. Grigorie de Nazianz, ca si Grigorie de Nyssa, nu urmărește să denunțe elenismul, ci să-l pună în serviciul lui Hristos; nu a fost Platon cel mai înțelept dintre oameni?

Asceza sa îl apropie de morala stoică de care a fost profund influențat. Preferința pentru singurătate îi permite să înțeleagă contribuția plotiniană, «singur cu cel singur» ar putea să-i fie deviza. E un om al prieteniei. La capadocieni, iubirea pentru Dumnezeu nu o exclude deci pe cea pentru aproapele, ci o stimulează și o face afectuoasă. Trebuie, spunea Sfântul Grigorie, să lăsăm să se reverse iubirea din inimă, ea zămislește *unitatea*. Sensibilitatea de poet, nevoie de schimburi și de relații umane nu dăunează vieții sale interioare, dimpotrivă, totul o stimulează. *Apatheia* moștenită de la stoici nu înseamnă indiferență, ci ordine și măsură. Important e să asumi: ce este asumat e salvat. Aflăm, astfel, la Grigorie – și deja în gândirea lui Origen – unul din principiile psihologiei abisurilor. Când e vorba de îndrumarea sufletelor, Grigorie va spune că e artă a artelor; cine o exercită e necesar să fie totodată medic și păstor.

Cei numiți de el „sfinții Părinți" îl modelează și îi permit să-și structureze teologia Treimii, „Treimea mea" după cum spune, de unde nu reține doar *esența* (adevăr, bunătate, putere, glorie, sfințenie), ci și *ipostasul* (Paternitate, Filiație, Purcedere). Divinitatea Duhului Sfânt pune probleme; chiar și sfântul Vasile șovăia, dar Grigorie o afirmă. Trebuie remarcată această lamentabilă ezitare în privința Duhului Sfânt; învățământul ecleziastic sau teologic se îndepărtează deja de *dimensiunea pnevmatică* de la începuturile creștine.

Introducând conceptul de „purcedere" (procesiune), Grigorie inaugurează o nouă etapă în teologia trinitară. Duhul e cel ce desăvârșește și îndumnezeiește. Prin Duhul se operează uniunea cu Hristos și întoarcerea la Tatăl. Grigorie Teologul folosește deseori termenul *kenoză*, atât de îndrăgit de Sf. Pavel. Ce este Dumnezeu? Un ocean de ființe fără maluri, va scrie el referindu-se la *Banchetul* (210 d), arhetip al ființei, în sensul dat de Plotin.

E oare Grigorie mai mult *intelectual* decât *mistic*, iar apropierea de divin mai multe o descriere decât o experiență? Întrebarea se poate pune chiar dacă o considerăm neobișnuită. Cine poate garanta experiența altuia în afara șocului interior, a emoțiilor provocate în zonele profunde? Trebuie să te afli la nivelul celui ce construiește, pentru a-i cunoaște gradul de înțelegere. La Grigorie theoria poate părea mai mult intelectuală decât afectivă; de altfel el atrage atenția asupra exceselor sale; ea e înlesnită de *praxis* și *isihia*. Sensul termenului *theoria* evoluează neîncetat. Să nu uităm că ne aflăm într-o perioadă când cuvintele din vocabularul creștin începe să prinde formă. *Theoria*, care nu e de origine biblică va fi folosit de Sf. Antonie cel mare și

Evagrie și va primi sensuri noi în terminologia creștină; se referă la activitatea spiritului: modul suprem de exercitare e de a contempla; se opune deci activității practice. Cel ce se consacră *theori-ei* are o privire *contemplativă*. Din această perspectivă, activitatea spiritului îl face intuitiv și perspicace. El percepe și înțelege. Astfel, cum va spune Vasile, *theoria* este o știință intuitivă, cu spirit de pătrundere ce duce la înțelegerea slavei lui Dumnezeu.[35]

Reluând imaginea *muntelui*, de originea biblică, descrisă de Origen ca loc de întâlnire între divin și uman, Grigorie va spune că Dumnezeu coboară spre omul care urcă spre El. Ca și Moise pe Sinai, e nevoie a se pătrunde în nor, un fel de văl misterios înconjurând prezența, opacitate a pământescului, izvor de întunecime. A intra în nor, a-l pătrunde, a-i percepe densitatea, înseamnă a intra în sine, a vedea limitele, nefericirea, sărăcia. Toate se estompează, se șterg și dispar în fața claritătii divine; omul devine o oglindă în care îi apare chipul asemănător. În acest stadiu, vizibilul dispare, formele se diluează, patimile nu se mai manifestă, contemplativul numai are ochi decât pentru Prezența divină.

Între Dumnezeu și mistic se leagă relații de intimitate; schimburile se fac de la persoană la persoană, misticul devine templul Treimii, iar aceasta operează în suflet cu eficacitate. E un templu unde se celebrează o liturghie săvârșită în misterul sfintelor taine ca participare la Hristos, în taina rugăciunii asemeni respirației, în acea liturghie intimă fără de cuvinte din afară, ce se face iubitoare și care desăvârșește starea de restaurare a imaginii divine. O liturghie ce primenește trăsăturile feței ființei, o remodelează, o face transparentă pe măsură ce se realizează asemănarea. Botezul înseamnă începutul îndumnezeirii iar lacrimile purifică precum un nou potop, când ies dintr-o milă iubitoare. Prin euharistie particip la moartea și la învierea lui Hristos; astfel, ființa e acceptată în totalitatea misterului acestei liturghii ce interiorizează actele care conduc la mântuire. „Devenim dumnezei pentru El, așa cum El s-a făcut om pentru noi", va spune Sf. Grigorie[36] evocând-o. Încetul cu încetul, norul se risipește, întunericul se luminează, templul se preface într-o oglindă perfectă, lumina se adaugă la lumină și, prin aceasta, oglinda devine imaculată. În acest contact, omul se îndumnezeiește, învață să pătrundă în ousia lui Dumnezeu. Puritatea devine din ce în ce mai pretențioasă. Gânditorul capadocian i-a sesizat însemnătatea, dintr-un vis unde-i era revelată frumusețea castității, a fecioriei consacrate, ce oferă

[35] Jean BOESSE, Jacques LACOUDRE, „Părinții greci și latini", în Marie-Madeleine DAVY (coord.), *Enciclopedia Doctrinelor Mistice*, vol. 1, p. 306.
[36] *Oratio Catechetica*, I, 4-5, P.G., 35, col. 398.

demersului elanul necesar pentru a se înfățișa Soțului. Numai privirea pură e pe măsura luminii.

Această mistică a luminii, atât de apreciată în primele secole ale creștinismului și căruia mistica bizantină îi va rămâne credincioasă după schismă, este de cea mai mare importanță pentru capadocieni. Pentru ei, împărăția lui Dumnezeu este lumină, la fel ca și contemplarea; luminoasă este și acțiunea Persoanelor Treimii din suflet; apropierile de plenitudinea mistică sunt comparabile cu trepte din ce în ce mai luminoase: transcendența e izvor de lumină; cine se adapă de la el devine ființă de lumină.

Acestea sunt elementele mai importante ale demersului Sf. Grigorie de Nazianz în apropierea sa de „Prezența" *per excellentiam*. Contemplativul, ca om îndumnezeit, va avea cu Hristos, Duhul Sfânt și Tatăl raporturi noi; legăturile cu aproapele, cu el însuși și cu cosmosul iau parte la lumina înnoitoare care-l regenerează. Îndumnezeit, omul redobândește starea de feciorie, de aici rolul și importanța acordată Fecioarei Maria. Carnea eliberată de greutate participă la viața angelică, prefigurează lumea viitoare.[37]

Pentru *Grigorie de Nazianz*, îndumnezeirea este scopul ființei umane, obținut prin puterea îndumnezeitoare a Duhului Sfânt – primit la botez – şi prin efortul ascetic de a duce o viaţă morală. Prin îndumnezeire suntem ridicaţi deasupra dualității materiei la unitatea Sfintei Treimi. Această ridicare a omului a fost scopul întrupării, un schimb minunat, prin care omul „a fost uns cu divinitate şi făcut *homotimos* (egal) cu Dumnezeu" (Stăniloae)[38]. Dar nu putem deveni niciodată dumnezei în adevăratul înţeles al cuvântului, adică, niciodată nu vom reuși să traversăm prăpastia creat-Necreat. *Grigorie de Nyssa* consideră că omul îşi transcende, în cele din urmă, propria-i natură şi devine imun în fața coruptibilității şi morții, dar ezită să numească această stare îndumnezeire. Pentru el, îndumnezeirea este eminamente un concept hristologic, care prin extensie, poate fi aplicat şi Euharistiei.

Dacă Dumnezeul incognoscibil se descoperă ca Treime Sfântă, dacă neputința de a-L cunoaște ne apare ca taina celor trei persoane și a firii una, acest lucru este posibil tocmai pentru că Sfântul Duh descoperă contemplării noastre plinătatea Ființei dumnezeiești. Pentru aceasta, în tradiția răsăriteană, ziua Cincizecimii este numită «ziua Treimii». Ea este statornicia absolută, limita oricărei contemplări, a întregii înălțări și, în același timp, principiul oricărei teologii, adevăr primordial, datul inițial de la care pornind își ia

[37] Jean BOESSE, Jacques LACOUDRE, „Părinții greci și latini", p. 308.

[38] Emil BARTOŞ, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Editura Cartea Creştină, Oradea, 2002, p. 35.

începutul orice gând, orice ființă. Sfântul Grigorie de Nazianz, Evagrie Ponticul, Sfântul Maxim Mărturisitorul și alți Părinți identificau cunoașterea desăvârșită a Treimii cu Împărăția lui Dumnezeu, desăvârșirea ultimă la care sunt chemate ființele create. Teologia mistică a Bisericii de Răsărit se va afirma totdeauna ca triadocentrică. Cunoașterea lui Dumnezeu va fi pentru ea o cunoaștere a Treimii, unirea mistică, o unitate de viață cu Cele trei persoane dumnezeiești. Antinomia dogmei trinitare, identitatea tainică a Monadei-Triada va fi cu zel păzită în duhul apofatismului răsăritean, care se va opune formulei apusene a purcederii *ab utroque*, pentru a nu pune accentul pe unitatea de natură în dauna plinătății personale a „celor trei Sfinții care se unesc într-o singură Stăpânire și Dumnezeire”[39].

Concluzii

Datorită *congenialității* lor în Duhul, Sfinții capadocieni – și nu numai – au transformat învățătura creștină despre Sfânta Treime din teorie în *viață* și din speculație în *doxologie*. Pentru acești mari dascăli, Sfânta Treime încetează de a mai fi obiect de speculație pentru a deveni comuniune personală izvorâtoare de *viață, lumină și iubire* negrăite. Astfel, „cântăreţul sfintei Treimi”, *Sf. Grigorie de Nazianz*, declară cu „emfază” în poemele sale: „Începând din ziua în care m-am lepădat de lucrurile lumii acesteia spre a-mi închina sufletul contemplațiilor cerești […], începând din ziua aceea, ochii mei mi-au fost orbiți de lumina Treimii, a cărei strălucire întrece tot ce gândirea putea să-mi prezinte sufletului; […] începând din acea zi, am murit pentru lumea aceasta şi lumea a murit pentru mine.” Către sfârșitul vieții, el dorește să fie „acolo unde este Treimea mea”, şi strălucirea împreunată a slavei Sale, „Treimea, în care până şi umbrele nelămurite m-au umplut de emoție.”[40]

Atunci când au vrut să aprofundeze studiul teologiei, Sfinții Trei Ierarhi s-au retras din lume dedicându-se rugăciunii şi ascezei. „Stagiul” petrecut în „universitățile pustiei” a reprezentat o etapă esenţială în devenirea fiecăruia dintre cei Trei Ierarhi. Curățirea de patimi, rugăciunea, Liturghia, împărtășirea cu Sfintele Taine, i-a deschis lucrării harului Duhului Sfânt, Care i-a condus la contemplarea Sfintei Treimi, transformându-i astfel, în „cuvântători de Dumnezeu” (*teologhisitori*).[41]

---

[39] Sfântul GRIGORIE de Nazianz, în: Theophaniam, Or. XXXVII, 9, P.G., t. 36, col. 320 BC, apud Vladimir LOSSKY, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 244.

[40] Sf. GRIGORIE de Nazianz, *Poemata de seipso*, I şi X, P.G., t. 37, col. 984-985 şi 1165-1166, apud Vladimir LOSSKY, *Teologia Mistică*, p. 75.

[41] Trebuie să te golești de balastul patimilor, să te cureți interior pentru a-L primi pe Dumnezeu în tine şi de a te odihni în Dumnezeu. EVAGRIE al Pontului subliniază acest fapt

Andrew Louth[42] opinează că teologia ortodoxă insistă asupra învățăturii despre îndumnezeire, *theosis*, deoarece recuperarea chipului în integritatea sa necesită schimbări reale în noi înșine, schimbări prin care chipul lui Dumnezeu, după care suntem creați, să devină din ce în ce mai clar. Trebuie să devenim transparenți, s-ar putea spune, chipului lui Dumnezeu reflectat în ceea ce suntem mai profund. Ceilalți trebuie să afle în noi nu ființele omenești fragmentate care suntem, ca rezultat al Căderii, ci dragostea lui Dumnezeu manifestă în chipul lui Dumnezeu, de dragul căruia am fost creați. Făcând aceasta, vom descoperi adevărata noastră umanitate: *îndumnezeirea*, așa cum învederează Sf. Maxim Mărturisitorul; înseamnă restaurarea adevăratei noastre umanități, nu diminuarea sau părăsirea sa. Iar această schimbare se bazează pe uimitoarea schimbare pe care Însuși Dumnezeu a îmbrățișat-o, atunci când a devenit om pentru noi, neabandonând ceea ce este – dumnezeirea Sa – ci asumând ceea ce nu este – umanitatea.[43]

Sf. Atanasie cel Mare a făcut o afirmație care a fost apoi repetată de ceilalți Părinți, unul după altul: „[Cuvântul lui Dumnezeu] S-a întrupat, ca noi să fim îndumnezeiți”.[44] Acest schimb uimitor, fundamentat pe iubirea lui Dumnezeu, vădește faptul că în centrul existenței umane se află deschiderea către Dumnezeu și iubirea Sa, prin care suntem aduși la viața cea dumnezeiască, unde descoperim ce înseamnă a fi om sau care este menirea vieții omenești: comuniunea cu Dumnezeu în Duhul.

Lumea creată apare ca o realitate dinamică, tinzând către o deplinătate viitoare, mereu prezentă pentru Dumnezeu. Temelia de nezdruncinat a lumii create din neant constă în împlinirea sa, care este limita devenirii sale. Or, Cel care împlinește, care dă deplinătatea oricărei ființe este Sfântul Duh. Privită în sine, ființa creată va fi totdeauna o nedeplinătate; privită în Sfântul Duh, ea va apărea ca o deplinătate a făpturii îndumnezeite. De-a lungul istoriei sale, lumea creată va fi pusă între aceste două hotare fără să se poată concepe

comparând pe teolog cu Sf. Ioan Evanghelistul, la Cină cea de Taină: „Pieptul lui Dumnezeu este cunoașterea lui Dumnezeu; Cel ce odihnește pe el este teolog”. Apud Kallistos WARE, *Educația teologică în Scriptură și la Sfinții Părinți*. Vezi: https://www.crestinortodox.ro/sfaturi-duhovnicesti/educatia-teologica-scriptura-la-sfintii-parinti-68479.html

[42] Celebrul teolog englez, convertit la Ortodoxie, hirotonit preot în 2003, profesor emerit de studii patristice și bizantine la Departamentul de Teologie și Religie al Universității Durham.

[43] Andrew LOUTH, *Introducere în teologia ortodoxă*, p. 157.

[44] Sf. ATANASIE cel Mare, *Despre Întrupare*, LIV, în: Scrieri, Partea I, col. PSB, vol. 15, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1987, p. 151. Avem aici celebra sentință a Sf. Atanasie: „Dacă Cuvântul întrupat nu e Fiul lui Dumnezeu, omul nu e îndumnezeit.”

vreodată „firea curată" și harul ca două realități juxtapuse care s-ar adăuga una celeilalte. Tradiția Bisericii de Răsărit recunoaște făptura care tinde la îndumnezeire, depășindu-se în mod continuu în har; ea recunoaște, de asemenea, făptura căzută, care se desparte de Dumnezeu pentru a intra într-un nou plan existențial, cel al păcatului și al morții; dar ea se va feri să atribuie o desăvârșire statică firii create, privite în ea însăși. Într-adevăr, aceasta ar însemna să atribuie o deplinătate mărginită, o suficiență naturală ființelor care au fost făcute ca să-și găsească deplinătatea în unirea cu Dumnezeu.

Calea imitării lui Hristos nu a fost niciodată aplicată în viața duhovnicească a Bisericii de Răsărit. S-ar părea că aceasta are aici un anumit caracter de nedeplinătate, că este o *atitudine exterioară* față de Hristos. Pentru spiritualitatea răsăriteană, singura cale care ne face asemenea lui Hristos este cea a dobândirii harului dat, prin Sfântul Duh. *Sfinții Bisericii de Răsărit* nu au avut niciodată stigmate, amprente exterioare care i-au făcut pe câțiva mari sfinți și mistici ai *Apusului* asemănători lui Hristos Cel suferind. Spre deosebire de aceștia, de multe ori sfinții răsăriteni au fost transfigurați de lumina lăuntrică a harului necreat și au devenit strălucitori ca Hristos în timpul Schimbării Sale la Față.

Rugăciunea trebuie să ocupe un loc primordial în viața celui care studiază teologia. Părinții Bisericii înțeleg prin teologie nu atât vorbirea despre Dumnezeu, cât vorbirea cu Dumnezeu, împlinită în rugăciune, arătând astfel că Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât *liturgic*. A devenit clasică afirmația lui Evagrie Ponticul, preluată apoi şi de alţi Părinți: „Dacă eşti teolog (dacă te ocupi cu contemplarea lui Dumnezeu) roagă-te cu adevărat; şi dacă te rogi cu adevărat eşti teolog".[45]

Participarea la slujbele Bisericii şi, în primul rând, la Sfânta Liturghie care se împlinește deplin prin cuminecare, trebuie să stea în centrul vieții fiecărui creştin şi, cu atât mai mult, în centrul vieţii celui care studiază teologia. Slujbele pot fi caracterizate ca fiind experierea adevărurilor creştine prin mijlocirea închinării aduse lui Dumnezeu în Trupul lui Hristos, Biserica, în mod simbolic şi real. Cultul în general şi Tainele în special ne conduc la cunoașterea Preasfintei Treimi, în iluminare și unire îndumnezeitoare.

Nu se poate concepe o teologhisire adevărată fără participarea sistematică la Sfânta Liturghie şi cuminecare. Sfinții Trei Ierarhi sunt unanimi în a-i îndemna pe toţi creştinii, şi cu atât mai mult pe cei ce studiază teologia, spre *împărtăşire*.

---

[45] EVAGRIE Ponticul, „Cuvânt despre rugăciune împărțit în 153 de capete", 60, în: *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, vol. 1, traducere din greceşte, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, București: EIBMBOR, 2008, p. 106. Căci „Cel ce se roagă în Duh şi Adevăr, nu-L mai preamărește pe Ziditor din făpturi, ci-L preamărește din El însuși." (59)

„Toţi dreptcredincioşii creştini, scrie Sf. Vasile cel Mare, avem nevoie să ne hrănim cu hrana vieţii veşnice, pe care ne-a predat-o Fiul lui Dumnezeu celui viu. Este bine şi de folos a se împărtăşi omul în fiecare zi cu Trupul şi Sângele lui Hristos, căci Însuși Domnul o spune: «Cine mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu are viaţă veşnică».

Fără îndoială, împărtășindu-se omul des cu Viața, trăiește mai deplin viața cu toate puterile şi simțirile trupești şi sufletești. „Prin Sfânta Împărtășanie, arată Sf. Grigorie Teologul, mai lesne ne îndreptăm, suntem mai îndelung răbdători în dureri şi suferințe, cu mai multă căldură în dragoste, mai pătrunzători în cunoaștere, mai grabnici la slujire, mai iuți și mai grabnici la lucrarea darurilor”.[46]

Tema îndumnezeirii omului ocupă în teologia Părinților răsăriteni, dintru început, un loc esențial. Nicio altă temă „nu luminează la fel de bine concepția despre om, proprie Răsăritului creștin”, scrie un teolog catolic german.[47]

Într-una din scrisorile sale, accentuând limita cunoașterii exclusiv umane, Sfântul Vasile afirmă: „cel care se laudă că ar cunoaşte toate să ne explice mai întâi firea furnicii şi abia după aceea să discute despre natura puterii dumnezeieşti, care depăşeşte orice înţelegere. Dar dacă tu n-ai înţeles nici măcar alcătuirea unei biete furnici, cum te poţi lăuda că poţi cuprinde în mintea ta puterea cea neînțeleasă a lui Dumnezeu?” (Epist. 16).

Or, cunoașterea fiinţei dumnezeiești constă tocmai „în simţământul că fiinţa lui Dumnezeu n-o putem cunoaște” (Epist. 234, II).[48] Conchidem întreg demersul nostru cu cuvintele apodictice ale Sfântului Grigorie Teologul: „A-L înțelege pe Dumnezeu este greu, iar a-L exprima este cu neputință”.

[46] Pr. asist. dr. Florin BOTEZAN, *Teologia – lucrare de sfințire a umanului. Modelul Sfinților Trei Ierarhi,* în *Altarul Reîntregirii*, Nr. 2/2005, pp. 83-100.

[47] Johannes Gerhardus REMMERS, *De vergoddelijke mens in de spiritualiteit van het christlijk Oosten* (Omul îndumnezeit în spiritualitatea Răsăritului creștin), Nijmegen, 1958, p. 90, apud Jean-Claude LARCHET, *Îndumnezeirea omului la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, traducere din limba franceză de Marinela Bojin, București: Basilica, 2019, p. 5.

[48] Se spune că Eunomie a fost atât de mâhnit de înfrângere, încât n-a mai îndrăznit să replice cât timp Sfântul Vasile a fost în viață. Cf. Jean RIVIÈRE, *Saint Basile, Eveque de Cesaree*, Librairie Lecoffre, J. Gabalda (éditeur), 1925, pp. 13-14.

CANON LAW AND ITS RELATIONSHIP WITH STATE LAW

Pr. conf. univ. dr. jr. Cosmin Santi
Universitatea „Valahia" din Târgoviște
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației
Cercetător Științific Asociat
Institutul de Cercetări Juridice al Academiei Române

Abstract: This article analyzes the development of Canon Law and its importance for the Orthodox, Roman Catholic and Protestant Churches. It presents aspects of the degree of juridification and institutionalization of Christian religious communities over the centuries and the evolution of relations between the State and the Church as a basis for dialogue between them today. Certain terms of secular law underlying the relations of collaboration and cooperation between Church and State legal systems in contemporary times are analyzed. In the key to this issue, the specific jurisdiction of the Church is defined and delimited in relation to that of the democratic state, both being equal in authority, competence and importance, but independent and complementary. Finally, it is made clear that there are no irreconcilable conflicts between the two systems of law, Church and State, and that for this reason there have been and continue to be relationships of convergence, complementarity and interaction.

Keywords: Canon Law, State Law, Jurisdiction, Complementarity, Fundamental Rights.

1. Introduction. Historical evolution of Canon Law

Canon Law, the regulatory tradition within Christianity, has been subjected to continuous transformation throughout its extensive history. Initially, in the first few centuries of the Church's existence, Canon Law was intrinsically linked to the dogmatic and moral teachings of the Christian faith, as delineated by ecclesiastical authorities such as Bishops and Councils[1]. Canon law, body of laws made within certain Christian Churches (Roman Catholic, Eastern Orthodox, independent churches of Eastern Christianity and the Anglican Communion) by lawful ecclesiastical authority for the government both of the whole church and parts thereof and of the behavior and actions of individuals. In a wider sense the term includes precepts of

[1] James A. BRUNDAGE, *The Medieval Origins of the Legal Profession. Canonists, Civilians and Courts*, University of Chicago Press, 2008.

divine law, natural or positive, incorporated in the canonical collections and codes[2]. These norms were primarily concerned with the regulation of clerical behavior, doctrinal orthodoxy and the administration of sacraments.

In the West of Europe, the codification of Canon Law took significant strides during the period of the medieval church, particularly with the rise of the papacy's authority. The *Decretum Gratiani* a twelfth-century legal compilation by the monk Gratian, marks an important transition wherein Canon Law began to exhibit systematic legal qualities akin to that of secular law[3]. The Decretum was employed widely in the education of clerics and remained influential for centuries. The renunciation of the principles of the common canonical tradition of the first Christian millennium subsequently led to the confused codification of the canonical tradition by the jurist emeritus Gratian, considered to be a boundary between *jus antiquum* and *jus novum*[4], a process that continued after the Reformation, with the rejection of the usefulness of canon law and the unwillingness and lack of understanding of the Roman Catholic Church to free itself from the codification made by Gratiani (*Concordantia Discordantium Canonum*)[5]. Gratian's Decretum quickly became a standard law textbook, stimulating a widespread examination of canon law[6] in the main centers of learning in the West of Europe.

The doctrine of Canon law became more and more a science, which moved away from the ontological meaning of the canon, emphasizing the realization of the need for a codification of ecclesiastical law[7], which ultimately led to an unsuccessful legal reform that did nothing but separate canon law from theology. Observing that the Apusene Church has gone beyond the degree of juridification and institutionalization and has lost sight of its main purpose, the German jurist and canonist Rudolph Sohm (1841-1917) opines that there is a contradiction between the concept of law and the essence of the Church, although the system of ecclesiastical law has emerged

[2] https://www.britannica.com/topic/canon-law.
[3] James A. CORIDEN, *An Introduction to Canon Law*, Paulist Press, New Jersey, 2004.
[4] A. VISHNEVSKY, *On Canon Law System*, in „Law. Journal of the Higher School of Economics", 2010, no. 4, p. 48.
[5] Robert SCOTT MYLNE, *The Canon Law*, Morrison & Gibb Limited, London, 1912.
[6] Jörg PELTZER, *Canon Law*, Careers and Conquest, Cambridge University Press, New York, 2008, p. 11.
[7] Erwin RUCK, *Kirchenrecht*, Springer-Verlag Berlin, Heidelberg Gmbh, 1931, p. 9.

since the beginning of Christianity[8], when it penetrated into the communities and reached its culmination with medieval canon law.

After the Reformation, the Protestant Church excluded the existing system of laws and constituted a code of special ecclesiastical laws (*Conclusa Corporis Evangelicorum*)[9], while the Roman Catholic Church continued to be a more juridical Church, a society that imposes law by coercion, an action in contradiction with the teaching of the Gospel, wishing to be constituted in a perfect juridical society (*societas juridica perfecta*)[10], for which reason, over the centuries, it has developed and adopted many legal rules or norms.

With the East-West Schism and the Reformation, the application and authority of Canon Law diverged between the Eastern Orthodox, Roman Catholic and Protestant traditions. For the Roman Catholic Church, the Council of Trent (1545-1563) and later the First Vatican Council (1869-1870) contributed to the centralization of church law, which were later encapsulated in the *Codex Iuris Canonici* in 1917, a comprehensive codification effort by Pope Benedict XV. This codification was revised in 1983 under Pope John Paul II to reflect contemporary Church concerns and practices[11]. The Apostolic See of the Roman Catholic Church, instead of returning to a primary doctrinal purity, on the contrary, set out to establish a typical confessional state system, based on a modern theocracy[12], which sought through the Second Vatican Council (1962-1965) to bring the Church up to date (*aggiornamento*)[13], to reform its institutional structures in order to revitalize the Church's mission, including in the field of its legal system, by revising the Canonical Code[14], thus losing sight of the essence and unaltered source of early Christianity.

---

[8] Rudolph SOHM, *The Encyclopedia of Religion 13*, Macmillan, New York, 1986, p. 405.

[9] Niels NIKOLAS FALCK, *Cours d'introduction générale à l'étude du droit ou Encyclopédie juridique*, Thorel, Paris, 1841, p. 280.

[10] J. PRIGIONE, *La iglesia como persona de derecho de gentes personalidad internacional de la Santa Sede la cuestión romana y el estado de la ciudad del Vaticano*, in „Juridica", XVIII (1986), p. 109.

[11] John P. BEAL, James A. Coriden, Thomas J. Green, *New Commentary on the Code of Canon Law*, Paulist Press, New Jersey, 2002.

[12] Domenico BILOTTI, *The Misconception of Religion as the Legal External Appearance of Identity? The Latest Studies of Olivier Roy*, in „Philosophy Study", IX (2019), no. 9, p. 527.

[13] MADRIGAL TERRAZAS SANTIAGO, *La recepción del Concilio Vaticano II*, in „Revista Iberoamericana de Teología", VII (2011), no. 13, p. 58.

[14] Thomas J. GREEN, *The Revision of Canon Law: Theological Implications*, in „Theological Studies", XL (1979), no. 4, p. 593.

In the East, things and realities were and still are quite different, with Christological and apostolic principles, the rules of the early Christian Church and the bimillenary canonical tradition being respected and applied. The Eastern Orthodox Church maintained its own body of canonical collections, often inspired by earlier Byzantine legal codes. Similarly, the Anglican Communion and various Protestant denominations have developed their own versions of canon law, reflecting the theological diversities and administrative needs of their respective communities.

The evolution of Canon Law reveals a narrative of increasing sophistication and, at times, tension with emerging state legal systems. In the medieval period, for example, canonists and secular jurists often clashed over issues of jurisdiction and legal authority, but also demonstrated a capacity to borrow principles from one another, thereby enriching both legal traditions[15]. The resulting *jus commune* of the Medieval West exemplified a symbiotic relationship, where both ecclesiastical and secular courts operated alongside each other, each with a distinct sphere of influence and often with mutual recognition.

When we speak of common law, the law is often postulated as if it had an existence independent of the states in which it operates. When jurists use the term *common law* they have in mind the following:

- there is a body of law fundamentally based on common, customary practices and ideas
- has its own legal tradition in which enacted legislation plays a minimal role (jurisprudential emphasis);
- its rules can be formulated, with varying degrees of precision, in a number of different ways;
- judicial decisions are of essential creative importance in its development; on the basis of these specific features of a legal system and the general and fundamental principles of law may be common, but they may also be different, depending on the legal and social life of the society in question[16].

Common law and its institutions owe a great deal to an international legal culture that developed in the Middle Ages and to the creative genius of the canonists who were part of that culture. At a time of immense intellectual and legal ferment in the revival of the early Middle Ages, canonists created a system of law that first articulated many of the principles of modern law and

[15] Brian TIERNEY, *Church Law and Constitutional Thought in the Middle Ages*, Variorum Reprints, Michigan, 1979.

[16] Joseph DODD, *A History of Canon Law in conjunction with other Branches of Jurisprudence*, Parker and Co., London, 1884, pp. 38-40.

of constitutional democratic institutions[17]. The principles and institutions of the common law are the products of a civilization whose values and ideals were promoted by canon law.

In post-Enlightenment Europe, the dynamics shifted as nations began to assert stronger secular legal prerogatives, leading to changing boundaries between church and state[18]. The emergent legal philosophies grounded in ideas of national sovereignty and secularism called into question the temporal power of the Church and its legal systems. Canon Law adapted, focusing on internal ecclesiastical governance, while continuing to engage with state laws where necessary for matters such as marriage annulments or the legal status of religious institutions.

The historical evolution of Canon Law encompasses themes of codification, diversification, and interaction with secular legal systems. Today, it continues to play a significant role in the lives of believers and the operation of ecclesiastical institutions[19], reflecting a rich tradition that has adapted to the changing legal and cultural landscapes over centuries.

2. Fundamentals of State Law

State law represents the body of legal rules and norms that are created, recognized and enforced by the institutions of the state. Unlike canon law, which draws authority from religious doctrine, state law derives its legitimacy from the secular social contract and the institutional mechanisms of governance[20]. The fundamental principles of state law include elements such as sovereignty, the rule of law, democracy and the protection of individual rights.

Sovereignty is the principle that the state has supreme power over its territory and is the supreme authority in its internal affairs. This concept is essential for understanding the functioning of state law, as it emphasizes that the legal system is not subject to any superior authority internally[21]. The rule of law, another cornerstone of state law, guarantees that all members of

---

[17] William W. BASSETT, *Canon Law and the Common Law,* în „Hastings Law Journal", XXIX (1978), no. 6, p. 1388.

[18] S. ROBERTS, *Common Law*, in J. Smelser, Paul B. Baltes (Eds.), „International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences", Pergamon, 2001, pp. 2279-2283.

[19] J. J. TOHARIA, *Civil and Common Law Judges*, J. D. Wright (Ed.), in „International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences", Elsevier, 2015, pp. 879-884.

[20] Brian Z. TAMANAHA, *On The Rule of Law: History, Politics, Theory*, Cambridge University Press, 2004, p. 120.

[21] Jens BARTELSON, *The Concept of Sovereignty Revisited*, in „The European Journal of International Law", 17 (2006), no. 2, p. 464.

society, including government officials, are subject to the same legal codes. This concept also affirms the importance of the law being accessible, clear and stable, enacted through transparent decision-making and due process.

Furthermore, state law is commonly tied to the notion of democracy, where laws emerge from the will of the people, either directly or through elected representatives. The democratic principle influences the formation of laws and ensures that citizens have a voice in the legal framework that governs them[22]. Additionally, modern state law often prioritizes the protection of individual rights, ensuring that the freedoms and liberties of individuals are safeguarded against arbitrary power and infringement[23]. In addition to the protection of fundamental rights, the rule of law requires the application of a rule of love. Any legal system that ignores love is preparing to do away with true law[24], divine law. Many legal systems accept the idea of forgiveness as an expression of love compatible with justice. Love ennobles justice and strengthens legal systems. Justice is indeed the first virtue of social institutions, since truth is part of thought systems, but only if it is called loving justice. Love will always be necessary in order not to reduce the human person into a „juridical person" or even „legal object". Whoever wants to eliminate love is preparing to eliminate humanity as such.

State law is characterized by its codification and formal enactment procedures. Laws are typically drafted as statutes by a legislative body and are subjected to structured debate and amendments before being passed. This process is designed to reflect the interests and will of the populace, in alignment with the democratic ethos[25]. Once enacted, state laws are implemented by the executive branch and interpreted by the judiciary. This separation of powers is instrumental in maintaining a system of checks and balances within the state's legal framework.

Lastly, state law encompasses both civil and criminal aspects. Civil law regulates disputes between private parties and includes areas such as contracts, torts, and property law. Criminal law, often seen as more directly

[22] Jürgen HABERMAS, *Between Facts and Norms Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, MIT Press, Cambridge, 1996, p. 45.

[23] John RAWLS, *A Theory of Justice*, revised, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1999, p. 53.

[24] Rafael DOMINGO, *Why Spirituality Matters for Law: An Explanation*, in „Oxford Journal of Law and Religion", VIII (2019), no. 2, p. 336.

[25] Jean Louis BERGEL, *Principal Features and Methods of Codification*, in „Louisiana Law Review", 48 (1988), no. 5, p. 1076.

reflective of societal values, deals with actions considered harmful to society as a whole and prescribes punishment for offenders.

State law systems also recognize international law, which governs the relations between states and includes treaties, international customary laws, and principles recognized by a community of nations. Though distinct from state law, international law informs domestic legal frameworks, especially on matters that transcend national boundaries[26].

In summary, state law is a comprehensive system that covers the entire spectrum of legal relations within a state. It is fundamentally secular in nature, based on principles of sovereignty, the rule of law, democracy, and individual rights protection, and is created and enforced through institutions designed to reflect and uphold these values. Understanding the fundamentals of state law is essential to contextualizing its relationship with canon law and distinguishing the function and jurisdiction of each legal framework.

Identifying and highlighting the points of convergence between canon law and state law is important not only for mutual knowledge and acceptance, but above all for shaping human behavior in relation to the complex values of today's world, and also in the idea of resistance to the risks that our society is facing today, especially due to health, economic, judicial, cultural and educational crises. It is absolutely necessary to encourage an academic interdisciplinary dialog and research on the relationship between the Judeo-Christian biblical tradition, European law and social ethics, along the lines of the interdisciplinary dialog between theology, science, philosophy and law[27], in order to cultivate co-responsibility and cooperation in today's society.

3. The Contemporary Relationship between Canon Law and State Law

The relationship between canon law, the legal system developed by the ecclesiastical authorities of the Christian Church, and state law, which is the legal framework enacted by the secular authorities of a nation, is intricate and varies greatly from one country to another. In contemporary society, the interaction between these two legal systems mirrors the broader dynamics between religious organizations and the state, reflecting a balance of power, cooperation, and sometimes, tension.

---

[26] Antonio CASSESE, *International Law*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 75.

[27] Cosmin SANTI, *Procedura de judecată în Drepul canonic și dreptul civil. Aspecte comparative*, Editura C.H. Beck, București, 2023, p. XXIII.

Church councils as legislative bodies debated and decided upon both ecclesiastical and secular matters. The cooperative between secular and sacred extended to their legislative apparatuses which intertwined to shape social, political, and religious policy. With the twelfth century, the principles and norms from Roman law and canon law melded to form the ius commune. Neither purely ecclesiastical nor purely secular, it shaped legal structures still relevant today[28].

Canon law, while primarily concerned with the organization of the internal life of the Church, also extends to such matters as the administration of the sacraments, ecclesiastical property and the discipline of clergy and laity. Where canon law intersects with civil matters such as marriage or education, the relationship with state law becomes particularly relevant. For example, in jurisdictions in which religious marriage is recognized by the stat[29], canonical requirements for marriage may have legal implications for the recognition of marriage in state courts. The extent to which canon law is recognized or enforced by secular courts can be a point of legal contention. In some countries with established churches, such as the United Kingdom, there is a history of ecclesiastical courts and principles being integrated into the common law tradition[30]. Conversely, in countries with a strong tradition of separation of church and state, like the United States, the recognition of canon law is limited and does not typically prevail over civil law, except insofar as it pertains to the internal governance of the church as allowed under the First Amendment.

In recent decades, there has been increasing engagement between these legal systems due to the globalized nature of legal principles and human rights discourses. This cross-pollination is evident in the ways in which both canon law and state law have addressed issues such as the protection of children and vulnerable adults[31]. There are also instances where canon law has influenced the development of state law, often through the codification of shared values and ethical principles that transcend the secular-religious divide[32].

[28] Melodie H. EICHBAUER, *The Shaping and Reshaping of the Relationship between Church and State from Late Antiquity to the Present: A Historical Perspective through the Lens of Canon Law*, in „Religions", 13 (2022), no. 5, p. 2.

[29] John WHITTE jr., *From Sacrament to Contract, Second Edition: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition*, 2nd edition, Westminster John Knox Press, 2012, p. 144.

[30] Norman DOE, *Canon Law in the Anglican Communion: A Worldwide Perspective*, Clarendon Press, Oxford, 1998.

[31] Mark HILL, *Ecclesiastical Law*, 4th edition, Oxford University Press, Oxford, 2018, p. 153.

[32] Melodie H. EICHBAUER, *art. cit.*, p. 13.

Understanding the relationship between canon law and state law thus requires an appreciation of historical context, doctrinal foundations, and the varying socio-political landscapes in which these legal systems coexist. It also calls for an analysis of the mechanisms through which laws are created, interpreted, and enforced in both the ecclesiastical and civil realms. As far as the relationship between canon law and civil law is concerned, it is currently regulated by a series of international conventions and laws, which are assumed and respected by the national states by adopting legal norms in line with them, based on the principle of fundamental rights and freedoms.

The discussion of the relationship between canon and state law cannot be divorced from the larger debate concerning the role of religion in modern secular democracies. As societies continue to evolve and religious diversity increases, legal scholars, theologians, and policymakers must work to understand and navigate the complex interactions between these two foundational legal systems, seeking solutions that respect religious autonomy while upholding the rule of civil law. Therefore, canon law and civil law, although they have jurisdiction and applicability in different fields and in distinct and specific matters, must nevertheless work together for the common good, that is, for the support and benefit of the people, the former in the name of God and the Church from which it derives its authority and power[33], and the latter in the name of the State which gives it power and authority to respect and enforce the law and the will of man.

Therefore, the relationship between canon law and civil law is a complex and diverse one, as the collaboration between the two systems throughout history shows. If civil law clashes with canon law based on divine or natural law, civil law is obviously not canonized[34]. However, even when a particular norm of canon law conflicts with civil law, the nature of the obligation may determine which of the two is to be followed and observed.

4. The Canonical Legal System and its scope

Canon law, a system of laws and legal principles developed and used by the ecclesiastical authority of the Church to regulate its external organization and government, serves as the foundation of internal discipline and defines the legal relationship between the Church and its members, as well as with other entities. Unlike civil law systems, which are created by state authorities,

[33] Cosmin SANTI, *op. cit.*, p. 33.

[34] John COUGHLIN, *Canon law. A comparative study with anglo-american legal theory*, Oxford University Press, New York, 2011, p. 43.

canon law originates from the Church's sacred texts, theological principles, and ecclesiastical traditions[35].

Canon law functions as a bridge between theology and practical or legal norms of action. He relies on practical reason and legal methodology to devise the external language of the law to express its inner theological meaning[36].

Canon law has fundamental practical relevance regarding the Church's mission in the world and inter-Orthodox relations, as well as the Church's relationship with secular power. Also, Canon law represents a series of ecclesiastical regulations recognized by the canonical authorities, regarding the discipline, study or practice of ecclesiastical jurisprudence.

Canon law or ecclesiastical law designates a system of law unique and separate from state or secular law. Over time there have been various interferences between church or canon law and secular, profane or state law. Civil law and canon law supported each other for a long time in the defense of family institutions, marriage, individuals and in the defense of human dignity[37], for which there were and still are relations of convergence, complementarity and interaction between them, according to the local ecclesial ethos of the Churches Christian, according to the specifics of the Orthodox Churches compared to the Catholic and Protestant ones.

Canon law (jus canonicum, jus ecclesiasticum, jus sacrum, jus divinum) is so called because it is made up of rules or canons, which the Church proposes and establishes to lead believers to salvation and eternal life[38], but also to be preserved and restored, if necessary, canonical order and discipline in the religious community.

Canon law receives the teaching of faith or the theological teaching of the Church and then particularizes it in its norms and laws. Its purpose has in mind the good of the community or the corpus of the Church. Ecclesiastical law moves to the instrumental and positive level, adapting social instruments (normative laws) and prescribes a social behavior with practical judgments, so that the canonical truth achieves its effectiveness and the objective proposed by the ecclesiastical authority[39], in accordance with Christian dogma and morals (pastoral norms). If theology presents the divine will

[35] Norman DOE, *Law and Religion in Europe: A Comparative Introduction*, Oxford University Press, New York, 2011, p. 21.
[36] John COUGHLIN, *op. cit.*, p. 49.
[37] Liviu-Marius HAROSA, *Drept canonic*, Editura Universul Juridic, București, 2013, p. 11.
[38] Sebastian B. SMITH, *Elements of Ecclesiastical Law*, vol. I, Benzinger Brothers, New York, 1895, p. 9.
[39] Cosmin SANTI, *op. cit.*, p. 10.

contained in its doctrine, canon law prescribes the way in which this divine will must be fulfilled and applied in the ecclesial social field[40], that is, it studies the will of the Church which must be supported and in agreement with the will and command of the Savior Jesus Christ.

From the sources of canon law arose its legal norms and institutions. The sources of canon law are the Bible, Church canons, the decisions of the Councils, the comments of the canonists, legislative documents and the juridical interpretations by ecclesiastical courts.

The jurisdiction of canon law extends to all individual members of the Church, as well as to its institutions, such as parishes, monasteries, dioceses, metropolitans, and the patriarchate. Issues such as the sacraments, clerical conduct, church property, and the settlement of ecclesiastical disputes are addressed. Importantly, canon law operates on the basis of the internal autonomy of the Church[41], allowing it to govern matters of faith, doctrine and internal discipline independently of state law. Thus, between the State and the Church there must be a good collaboration and relationship, so that the State power respects the Church and legislates in civil and religious matters taking into account the autonomy of religious cults and their internal laws and regulations, as well as the Church. For its part, the Church must respect the fundamental law and all the laws of the state within which it operates, for the good of society in general and the believer in particular.

The application of canon law is often seen in parallel with civil law, not in competition with it, but in complementarity and collaboration. This distinctive system, as Wittgenstein might articulate, functions as a „language game" with its own rules, which operates within the larger „game" of societal laws and norms[42]. The principle of autonomy is essential here, the scope of canon law being respected by the states, because it primarily deals with the doctrinal, administrative and disciplinary aspects of the life of the church, areas in which the state, through its status of neutrality towards religious cults, has no authority to intervene (general lack of competence).

Nevertheless, the reach of canon law occasionally overlaps with civil law, most notably in areas like the legal recognition of marriage, the adjudication of annulments, and the handling of bequests and property in accordance with

---

[40] Paolo GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto Canonico*, Pontifical Lateran University, Vatican City State, 2004, p. 312.

[41] Brett G. SCHARFFS, *The Autonomy of Church and State*, în „BYU Law Review", 2004, nr. 4, p. 1217.

[42] Ludwig WITTGENSTEIN, P. M. S. Hacker, Joachim Schulte, *Philosophical Investigations*, 4th edition, Wiley-Blackwell, New Jersey, 2009, p. 39.

church canon. The interplay of canon law in such cases can sometimes necessitate an intricate dance with state law, necessitating knowledge of both systems by those who practice religious and secular law alike[43]. Thus, over the course of time, canon law has encompassed other areas of law that today form part of the area or branch of civil law (institutions such as marriage, divorce, inheritance, property, other aspects of contract law), as well as criminal law (procedural contributions and the jurisprudence of ecclesiastical tribunals). This is only natural, because within a system of law the branches and legal institutions have convergent points, work together, overlap and relate to each other[44], which is why canon law is recognized as having the decisive merit of having constituted a solid basis in the creation, development and progress of modern constitutional Roman law.

One of the latest trends in canon law is its increasing encounter with international human rights standards, considering global shifts in human rights discourse. Its scope is consciously delineated to avoid conflict with state laws, focusing on the governance of spiritual and church-centric matters. While autonomous, canon law also demonstrates influence from and adaptation to wider societal legal principles, particularly those pertaining to human rights.

Today, it remains a major challenge for politics and international law to institutionalize the fundamental universal claims of freedom of religion or belief and equal treatment in the wide variety of cultural contexts. While it is possible to identify three main types of relationship between religion and state (state religions, separative regimes and cooperative systems), these classifications are overlaid by social circumstances suggesting different groupings[45]. Contemporary challenges often concern migration, state aid to religious cults, religious autonomy and religious pluralism, regulated in the domestic law of democratic states.

5. Conclusions

Canon law functions as a comprehensive legal system within the Christian Church, guiding the religious and moral behavior of its members. However, its jurisdiction often intersects with that of state law, leading to areas of conflict and complementarity. In exploring this relationship, it is essential to address the specific instances in which canon law and state law may clash or support each other, as well as the principles that guide these interactions.

[43] Mark HILL, *op. cit.*, p. 533.
[44] Cosmin SANTI, *op. cit.*, p. 22.
[45] Gerhard ROBBERS, *Church and State*, in „International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences", Elsevier, 2015, pp. 575-576.

Conflicts between the two systems often arise when canon law imposes or prohibits actions that are in conflict with state law. For example, clerics' obligation to maintain the secrecy of confession may conflict with state laws that require the reporting of certain crimes[46]. These conflicting obligations create a legal and ethical dilemma, one that highlights the friction between respect for religious liberties and civil law enforcement. In such situations, courts must carefully analyze the limits of religious freedom and the state's interest in administering justice. The obligation of the priest confessor not to divulge the sins heard in confession was part of the discipline of this sacrament even before a canonical provision was formulated to this effect. It is not permitted for the priest confessor to divulge to anyone any of the facts heard during confession. The keeping of the secret of confession is found in some canons (can. 34 of St. Basil the Great, can. 132 Carthage). Today, in many democratic countries, the law requires certain professional categories, including clerics, to maintain official or professional secrecy with regard to facts of which they have become aware in the course of their service or in the exercise of their profession, even after they have ceased their work.

On the other hand, canon law and state law may exhibit features of complementarity. Civil law and canon law have for a long time relied on each other in the defense of the institutions of the family, marriage, persons and in the protection of human dignity, and for this reason there have been and still are relations of convergence, complementarity and interaction between them. Practitioners of canon law argue that ecclesiastical law and civil law are in a relationship of analogy, so that both legal systems have common characteristics, but differ in aspects of material and substantial specificity. Civil law thus becomes a point of reference for the study of ecclesiastical law, and vice versa. However, there is only one way of identifying the characteristics of ecclesiastical law[47], which are equivalent to the characteristics of civil law, canon law being a coherent, independent system similar to the legal system of the state.

When conflicts do arise between canon and state law, various strategies are employed to resolve them. These include judicial interpretation, where courts seek to harmonize the demands of both legal systems, and legislative accommodations that provide exemptions or

[46] Anat SCOLNICOV, *The Right to Religious Freedom in International Law*, Routledge, New York, 2011, p. 78.

[47] Bartosz RAKOCZY, *Comparative Studies of Canon Law*, in „Comparative Law Review", XVIII (2014), p. 70.

modifications to the law to respect religious principles. Dialogue between the Church and state authorities can also facilitate mutual understanding and help navigate areas of contention.

In conclusion, the relationship between canon law and state law is complex, marked by both points of contention and opportunities for mutual reinforcement, a reality that differs from state to state, from one era to another. It requires a careful balancing of interests, with each system showing a certain degree of respect for the other in order to protect the autonomy of religious institutions while upholding state sovereignty. Therefore, the existence of a relationship and an interaction between secular law and canon law, through the prism of the legal regulation of relations between the State and the Church in the past and today, ensures the development of intrinsic links and relations of coexistence, collaboration and cooperation, of harmonization and comparative knowledge, with the aim of achieving the common good and the material and spiritual progress of human society.

Therefore, the principles of secular law and the principles of canon law, although they deal with different things, according to the specific competences of each, nevertheless they are based on divine and natural law transposed into human law, with reverberations from Roman and Byzantine law; the two legal systems work together based on the general principles of law, which are found in the common sphere of activity, their purpose being to preserve and guarantee social and legal values, through institutional cooperation.

DURERE, BOALĂ – ALINARE, TERAPIE ȘI RESTAURARE ÎN VECHIUL TESTAMENT

(Suffering and Illness – Healing, Consolation, and Restoration in the Old Testament)

Conf. univ. dr. Hristea Caraiánnis
Universitatea de Stat și Capodistriană din Atena, Grecia
Facultatea de Teologie

Abstract: In the *Old Testament,* the Fall of man brings about the transition from immortality to death. This transition process includes the concept of pain and illness, which is both physical and mental. Studying the text of the *Old Testament,* we observe that illness is the result of sin and that the biblical author calls the reader to a reconnection with God, which brings relief from pain and the restoration of both health and spirit.

Keywords: Sickness, disease, health, healing, pain, affliction, death, leprosy, ulcers, plague, physical diseases, mental illnesses, Old Testament, sin, Fall, retribution, relief, salvation.

Scopul principal al *Vechiului Testament* nu este, cu siguranță, în sensul strict al cuvântului, acela de a discuta despre boala și vindecarea oamenilor. Pe de altă parte, [*Vechiul Testament*][1] reprezintă sursa principală de cunoaștere despre modul în care boala era tratată în Israelul antic, atât la nivel individual, cât și la cel colectiv. Conținutul său era, în primul rând, religios și era menit să le demonstreze israeliților și țărilor din jur calea pe care Iahve o deschidea pentru vindecarea și eliberarea lor.

Nimeni nu poate descoperi o definiție a bolii sau o explicație amănunțită a ceea ce constituie termenul „boală” în traducerea greacă a *Vechiului Testament* din *Septuaginta*. Cu toate acestea, se poate ajunge la o înțelegere comună a ceea ce este considerată o afecțiune în *Vechiul Testament* și în Israelul antic. Termenii „boală”, „afecțiune”, „sănătate”, „vindecare”, „durere”, „suferință”, „moarte”, „lepră”, „ulcerații", „ciumă”, „infertilitate” sunt întâlniți toți în *Vechiul Testament*. Cuvintele „boală”, „leac” și „vindecare”, în special, au fost folosite în traducerea *Septuagintei,* cu o

[1] Am inserat între paranteze drepte completări sau întregiri de sensuri, având acordul autorului, pentru ca cititorul să beneficieze de o lectură mult mai clară (n. trad.).

varietate de semnificații, pe lângă cele legate direct de boală sau de restabilirea sănătății.

Cuvântul „ἀσθενής – bolnav", a cărui etimologie provine de la particula „α" și de la cuvântul „σθένος – puternic"[2], a fost folosit încă din Grecia antică de către Pindar, Herodot și Euripide, pentru a descrie slăbiciunea și neputința umană pe toate planurile. În cadrul textului original iudaic al *Vechiului Testament,* sintagma „a fi slăbit"[3] are mai multe sensuri. Cuvintele „boală", „afecțiune", „ciumă" și „parazit" erau folosite, în primul rând, pentru a descrie bolile fizice[4].

1. Bolile fizice

Peste timp, s-a observat că persoanele care locuiesc în zonele riverane au fost, istoric vorbind, mai susceptibile față de boli. În schimb, cei care locuiau în câmpii, de-a lungul râurilor mlăștinoase sau în zone umede, unde țânțarii și alte insecte erau purtători de boli, aveau mai puține șanse de a fi sănătoși decât cei care locuiau în munți sau la altitudini înalte. Se cunoaște din diverse surse, nu din *Vechiul Testament,* că oamenii de pe coasta de est a Mediteranei și, în special, din zonele muntoase ale Palestinei, nu erau la fel de predispuși la boli epidemice, precum oamenii din Egipt, care trăiau în apropierea râului Nil și erau grav afectați de boli transmise prin insecte. Zonele riverane din Mesopotamia erau considerate mai puțin contagioase decât alte zone riverane[5].

Datorită propriilor cunoștințe medicale limitate, scriitorii *Vechiului Testament* erau neștiutori privind numele bolilor, care îi afectau pe israeliți și populațiile din jur. Ei puteau doar să descrie simptomele, ceea ce nu era suficient pentru a identifica tipul exact de boală sau de epidemie, din cauza căreia sufereau persoanele afectate. Prin urmare, este dificil să tragem concluzii fiabile despre bolile care au afectat lumea *Vechiului Testament* din textul biblic. Cu toate acestea, în ceea ce privește denumirea bolilor și a epidemiilor care au afectat Palestina, de-a lungul vremurilor biblice, cei din domeniu sunt, la modul general, de acord, în zilele noastre. Bolile infecțioase care au afectat popoarele din regiune erau de tip intestinal, potrivit unor studii recente efectuate de către parazitologi consacrați, în zona în care a trăit și activat Israelul antic. *Vechiul*

[2] Astfel că respectivul termen grecesc ar însemna „neputincios", „slăbit", „cel fără de putere" etc., de unde și sensul de „bolnav" (n. trad.).

[3] Altfel spus, „bolnav" (n. trad.).

[4] W. EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, vol. 2., London: SCM Press Ltd., 1982, pp. 423-431.

[5] R. D. BIGGS, „Illness and Health Care in the Ancient Near East: The Role of The Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel", în *The Journal of the American Oriental Society* 117 (1997), pp. 169-171.

Testament consemnează numeroase cazuri de oameni, care au contractat una dintre aceste boli, precum și cazuri de epidemii care i-au afectat pe israeliți sau alte popoare vecine. Următoarele exemple sunt ilustrative: boala epidemică care a devastat populația din Orientul Apropiat este necunoscută, dar l-a afectat pe faraon, palatul său și tot Egiptul[6]. În conformitate cu terminologia medicală, bolile de piele care provoacă ulcerații, leziuni și bășici atât pe pielea omului, cât și pe cea a animalelor, sunt menționate în cartea *Ieșirea*[7].

În comunitatea medicală, însă, terminologia exactă este necunoscută. Unii cred că era o ușoară iritație a pielii, care a apărut în timpul inundațiilor Nilului, în timp ce alții sunt de părere că era o formă de lepră. Unii, totuși, cred că era variolă, deoarece scripturile descriu inflamații ale pielii, care s-au transformat în răni. Mulți oameni de știință cred că leziunile cutanate provocate de antrax sunt cele care o provoacă. În același timp, ei au încercat să explice răspândirea pandemiei, susținând că este foarte probabil să fi provenit de la ciuma anterioară, care a ucis animalele egiptenilor și s-a răspândit prin mușchii infectați. Este posibil chiar să fi provenit de la broaștele moarte și aflate în putrefacție, lăsate în urmă de ciuma anterioară.

După ce *Chivotul Legământului* a fost furat și dus în cetatea Așdod (Azotus), filistenii au fost loviți de o altă boală asemănătoare cu ciuma[8]. Cercetătorii speculează că ciuma bubonică a fost cauza. Se relatează că în țara filistenilor au apărut șobolani, iar conducătorii lor aveau eczeme[9]. Se crede că șobolanii constituie o modalitate ușoară de răspândire a ciumei bubonice, deoarece șobolanii infectați, care călătoresc pe corăbii dinspre mare sau în caravanele cu alimente din deșert, pot transporta, cu ușurință, boala în zonele de coastă sau în cetățile comerciale.

Din acest motiv, în comparație cu oamenii care locuiau în centre comerciale populate, ca Azotus (Așdod), cetatea filistenilor, cei care locuiau la distanță de rutele comerciale importante, erau mai puțin susceptibili la astfel de boli. Umflarea ganglionilor limfatici inghinali reprezintă simptomul caracteristic al acestei boli, care se răspândește rapid și poate fi letală, dacă nu este tratată. Cu toate acestea, dovezile din textul sacru sugerează că filistenii înșiși credeau că șoarecii erau cauza bolii. Atunci când ei le-au înapoiat israeliților *Chivotul Legământului,* I-au oferit lui Dumnezeu cinci

---

[6] R. GERMER, „Ancient Egyptian pharmaceutical plants and the Eastern Mediterranean", în I. Jacob & W. Jacob (eds.), *The Healing Past: Pharmaceuticals in the biblical and Rabbinic world*, Leiden: Brill, 1993, pp. 69-80.

[7] *Ieș.* 9: 10.

[8] *I Regi* 5: 12.

[9] *I Regi* 5: 3, 6.

efigii[10] de șoareci și cinci efigii de tronuri, care reprezentau cele cinci satrapii ale filistenilor. Se pare că ei au făcut legătura între șoarecii care le-au invadat cetățile și ciuma care i-a afectat, drept urmare a propriilor acțiuni[11].

Mai mult, armata asiriană a lui Senaherib, care era campată pe teritoriul evreiesc, pentru a-i cuceri, trebuie să fi fost anihilată în mod miraculos de ciuma bubonică[12]. Sursele principale de conjectură pentru acest eveniment sunt relatările istorice ale altor popoare[13]. Senaherib a fost învins de către egipteni, potrivit lui Herodot, din cauza unui raid de șobolani în tabăra asiriană, care le-a distrus arcurile de luptă și i-a lăsat imobilizați. Narațiunea istorică a lui Herodot s-ar putea să se bazeze pe o înfrângere asiriană, care a fost, cel mai probabil, provocată de o molimă[14], pe care rozătoarele au adus-o în tabăra lor. Desigur, această înfrângere nu ar fi putut avea loc în acest mod. Interpretarea respectivă provine din dorința autorului biblic de a susține ideea că Iahve îi apără pe israeliți și luptă împotriva adversarilor. Dar îngerul, pe care Dumnezeu l-a trimis să îi măcelărească pe războinicii din tabăra asiriană, ar putea fi fie o metaforă pentru o moarte, care s-a petrecut în mod miraculos sau doar o boală teribilă, care i-a afectat pe asirieni și este încă necunoscută[15].

Lepra era una dintre bolile de care suferea fiecare persoană, în parte. *Vechiul Testament* conține referiri specifice la ea, mai ales în cartea *Leviticul,* unde diagnosticul leprei este discutat în capitolele 13 și 14. Aici, termenul ebraic „zara - cale" a fost înlocuit în *Septuaginta* cu termenul grecesc „λέπρα - lepră". Evreii, însă, nu înțelegeau, prin acest termen, boala familiară de acum, ci, mai degrabă, o gamă largă de afecțiuni ale pielii, care, deși potențial contagioase, puteau să fie toate vindecate. Cartea *Leviticul* prezintă în mare detaliu simptomele lor, care era semne persistente pe piele[16]. Deoarece descrierile simptoamelor „leprei" nu sunt științifice, este imposibil de a determina cu certitudine afecțiunile specifice ale pielii, pe care israeliții le aveau. Acestea sunt cel mai probabil vitiligo sau depigmentare, scabie, ulcere, inflamații, arsuri cu umflături roșii, afecțiuni ale pielii, înroșirea pielii capului

[10] Adică chipuri de șoareci, făcuți din aur (n. trad.).
[11] S. SABBATTINI & S. FIORINO, „The plague of the Philistines and other pestilences in the Ancient World: Exploring relations between the religious-literary tradition, artistic evidences and scientific proofs", în *Infezioni in Medicina* 18 (2010), pp. 199-207.
[12] *IV Regi* 19: 35.
[13] H. AVALOS, *Illness and health care in the ancient Near East: the role of the temple in Greece, Mesopotamia and Israel*, Harvard: Harvard Semitic Museum Publications (Harvard Semitic Museum Monographs 54), 1995, pp. 67-92.
[14] Sau ciumă (n. trad.).
[15] *II Paral.* 32: 21.
[16] *Lev.* 13: 1-46.

și multe altele. În plus, deoarece indicațiile bolilor de piele, care se află în spatele denumirii „lepră", și degradarea hainelor și a clădirilor cauzată de mucegai și ciuperci sunt similare, atunci evreii au adoptat cuvântul pentru a desemna ambele afecțiuni[17].

Iezechia, monarhul evreu, a fost un exemplu de om bolnav care ar fi fost forțat să moară - posibil din cauza unei afecțiuni grave a pielii - dar care, în mod miraculos, a supraviețuit[18]. Când Proorocul Isaia i-a spus că boala sa îl va face să moară, el s-a întristat degrabă și a plâns mult[19]. Posibilitatea ca el să fi avut fie boala de piele pemfigus sau o formă mortală de antrax cutanat, care se manifestă prin eczeme purulente și dezorientare, este împărtășită de către cercetători.

Vechiul Testament descrie frecvent oameni, care aveau probleme de vedere pe lângă lepră. Soția lui Iacov, Lia, a fost menționată în cartea *Facerea* ca având probleme de vedere. În legătură cu vederea Liei, două scenarii sunt probabile. Fie că ea suferea de un fel de afecțiune oculară, fie că strălucirea și luminozitatea care defineau trăsăturile femeilor orientale și contribuiau, în mare măsură, la frumusețea lor erau absente din ochii ei[20]. Cea din urmă variantă este, cel mai probabil, corectă, ceea ce explică de ce ochii Liei erau slăbiți[21].

În plus, cartea *Facerea* descrie un episod de invizibilitate pe care sodomiții, care se adunaseră în fața casei lui Lot, [pentru a-i necinsti, prin unire nefirească], pe cei doi bărbați pe care Lot îi găzduia în casa sa, au fost forțați să îl îndure în mod miraculos. Dumnezeul care venise în casa lui Avraam, cu o zi înainte, era reprezentat de către cei doi invitați. Dumnezeu [„i-a lovit cu orbire"], pentru a potoli pofta de păcat a sodomiților. Interpreții au afirmat că, în acest caz, nu era vorba de orbirea propriu-zisă, ci, mai degrabă, de o încețoșare a vederii, împiedicându-i pe sodomiți să localizeze

---

[17] *Lev.* 13: 47, 14: 34.

[18] *IV Regi* 20: 1.

[19] J. ZAKOVITCH, „2 Kings 20: 7 - Isaiah 38: 21-2", în *Beth Mikra* 50 (3) 1972, pp. 302-305; P. R. Ackroyed, „An Interpretation of the Babylonian Exile: A Study of 2 Kings 20, Isaiah 38-39", în *Studies in Jewish Traditions* 27 (3) 1974, pp. 329-352; S. Levin, „Hezekiah's Boil", în *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought* 42, (1993), pp. 214-218; M. Barker, „Hezekiah's Boil", în *Journal for the Studies of the Old Testament* 95 (2001), pp. 31-42.

[20] *Fac.* 29: 17.

[21] *Fac.* 19: 11; vezi și K. OLSZEWSKA, „The Biblical Narrative about Leah, Jacob's Wife (Genesis 29:16–30:21; 31:4–16; 33:1–3)", în *Biblica et Patristica Thoruniensia* 11 (2018), pp. 347-358.

ușa casei, pentru a o dărâma și a-și duce la îndeplinire planurile ilegale[22]. Un eveniment analog a avut loc atunci când Dumnezeu a lovit cu orbire armata siriană, care îl urmărea pe Proorocul Elisei[23]. Deoarece Elisei a condus armata siriană în Samaria, orbirea de aici a fost mai degrabă temporară și parțială decât totală[24].

Termenul „sanwerim", care înseamnă orbire în textul ebraic, se referă, cel mai probabil, la o orbire bruscă, care lasă victimele dezorientate. Oamenii din *Vechiul Testament* sufereau de deficiențe raportate la tulburări de vedere. Mefibošet, nepotul lui Saul[25], suferea de o afecțiune osoasă[26], care este menționată în cartea istorică a regilor[27]. Regele David a dorit să-i acorde protecția sa[28]. Mai mult, într-un decret oficial, emis de către regele David, se afirmă că nici orbii, nici șchiopii nu sunt originari din Israelul antic[29]. Un alt tip de handicap, de care a suferit Moise, a fost vorbirea greoaie. Acest om al lui Dumnezeu credea că vorbirea sa lentă și vocea lui slabă îl împiedicau să-și îndeplinească misiunea[30].

În cele din urmă, istoricul descrie două exemple extrem de grave de persoane, ale căror boli le-au provocat moartea aproape imediată. Se crede că decesele lor au fost cauzate de boli, care au provocat leziuni cerebrale. Unul dintre ei a fost soțul Iuditei[31], care a murit de insolație, în timpul lunilor de vară, [cu ocazia strângerii] recoltei de orz. El a făcut insolație de la soarele fierbinte, s-a îmbolnăvit foarte tare și, drept urmare, a murit[32]. Celălalt a fost fiul șunamitencei[33], care se pare că a suferit o insolație și a murit[34]. De

[22] A. G. FRUCHTENMBAUM, *The Book of Genesis*, San Antonio: Ariel Publishers 2008, p. 323.
[23] *IV Regi* 6: 18.
[24] Conform pasajului biblic, Proorocul Elisei s-a rugat Domnului, Care i-a lovit pe sirienii cu orbirea, iar când el a ajuns cu ei în Samaria, Domnul le-a deschis ochii, tot la rugămintea Proorocului Elisei, vezi *IV Regi* 6: 18-20 (n. trad.).
[25] Era fiul lui Ionatan, acesta din urmă fiind fiul lui Saul, vezi *II Regi* 9: 6 (n. trad.).
[26] Era olog, vezi *II Regi* 9: 3, 13 (n. trad.).
[27] G. N. KNOPPERS, „Israel's first king and the Kingdom of YHWH in the hands of the sons of David: The place of the Saulide Monarchy in the Chronicler's Historiography", în C. S. Ehrlich & M.C. White (eds.), *Saul and Saul's Story in Tradition*, Tubingen: Mohr-Siebeck, 2006, pp. 187-213.
[28] *II Regi* 9: 3.
[29] *II Regi* 5: 8.
[30] *Ieș.* 4: 10.
[31] Cu numele de Manase, vezi *Iudita* 8: 2 (n. trad.).
[32] *Iud.* 8: 2-3.
[33] *IV Regi* 4: 18-20.
[34] El a fost înviat de către Proorocul Elisei, la rugămintea mamei lui, vezi *IV Regi* 4: 32-36 (n. trad.).

asemenea, se speculează că fiul șunamitencei ar fi suferit de hemoragie subarahnoidă sau de encefalită acută.

2. Bolile mentale

În general, o mare parte din *Vechiul Testament* conține referiri la boli și afecțiuni, fără a detalia tipul de boală, fizică sau psihică, despre care se vorbește. Este dificil de făcut această distincție, deoarece *Biblia* și alte texte creștine nu oferă o definiție clară a sufletului. Este o provocare să definești acest concept complex[35]. Istoria *Facerii*, care îi descrie pe oameni ca entități psihosomatice[36], poate oferi o perspectivă asupra originii bolilor mentale și fizice, precum și asupra modului de a discerne între cele două. Când primul om a fost dat afară din rai pentru păcatul său, el a dezvoltat o afecțiune fizică. Aceasta a fost precedată de luarea minții sale, care este o porțiune a sufletului, atunci când primul născut i-a crezut și i-a urmat pe diavolii lui Satana în loc de [a-L crede și a-L urma] pe Creatorul său. De atunci, intelectul a fost distrus, iar energiile interne ale trupului și ale sufletului au fost toate răvășite, ceea ce a dus la apariția atât a bolilor fizice, cât și a celor mentale la om[37].

Astfel, mintea este centrul atât al afecțiunii mentale, cât și al celei fizice[38]. Căderea Protopărinților reprezintă principala cauză a bolilor mentale și fizice[39]. Trupul nu este imun la boală; mai degrabă, afecțiunea este limitată la [nivelul] minții. Gândirea face ca sufletul să înceapă să își transfere emoțiile în trup. De atunci, trupul a urmat și el sufletul, cedând dorințelor acestuia, devenind corupt de către el și dezvoltând, ca urmare, boli. Prin Adam și Eva, afecțiunile fizice și psihice au fost transmise întregii specii umane.

Acest lucru a avut loc în timpul nașterii fizice, deoarece boala, pe care o purta trupul original al lui Adam, a fost transmisă noilor trupuri de la trupul său. Apoi, răutatea a iradiat din noile trupuri în sufletul fiecărui om, deoarece trupul a purtat voința sufletului, absorbind-o, în același timp, pe a sa. Acest lucru a dus la bolile fizice și spirituale ale oamenilor[40]. În consecință, *Vechiul*

---

[35] D. S. SIMUNDSON, „Mental Health in the Bible", în *Word and World* IX, 2, 1989, pp. 140-141.
[36] *Fac.* 2: 7.
[37] S. B. THIELMAN, „Reflections on the role of religion in the history of psychiatry", în H. G. Koenig, (ed.), *Handbook of Religion and Mental Health*, San Diego: Academic Press, 1998, pp. 31-33.
[38] Vezi S. Akhtar, *Sources of suffering: fear, greed, deception, betrayal and revenge*, Karnac Books, London, 2014.
[39] J. LUYTEN, „Perspectives on Human Suffering in the Old Testament", în J. Lambrecht & R. F. Collins (eds.), *God and Human Suffering*, Chicago: Peeters Press, 1990, pp. 10-12.
[40] W. BRUEGGEMANN, *Reverberations of Faith – A Theological Handbook of Old Testament Themes*, London: John Knox Press, 2002, pp. 201-202.

Testament vorbește și despre boli, care sunt clasificate ca fiind mintale, ceea ce înseamnă că ele nu se referă la vreo boală fizică, slăbiciune sau cașexie, ci, mai degrabă, la aspectul unei persoane care este bolnavă, atunci când mintea sa a fost distrusă până la punctul în care este incapabilă să-și revină la normalitate pe cont propriu[41].

Narațiunea biblică se deschide cu menționarea lui Cain, care, pe baza celor spuse mai sus, ar putea fi considerat ca având un suflet bolnăvicios. Drept urmare, gelozia i-a provocat mai multă anxietate, i-a deformat energiile interioare și, în cele din urmă, l-a motivat să ucidă. Abel [, fratele său,] a fost ucis de către el, iar el suferea de afecțiuni atât fizice, cât și psihice[42]. Incapacitatea lui Cain de a-și afla pacea interioară, după uciderea fratelui său, l-a determinat să trăiască precum un nomad și să se multe dintr-un loc în altul. Din moment ce el credea că îl pedepsea conștiința lui pentru răul pe care îl făcuse, el gândea că pământul nu-l accepta și că nu dădea roade muncii sale. El era, potrivit unei alte interpretări, „stătător și tremurând pe pământ", cuprins de teama că va fi ucis de către orice om, indiferent care ar fi fost acela. El se temea pentru viața lui, pentru că el nu mai era sub protecția lui Dumnezeu și nu mai locuia cu părinții lui[43]. Drept urmare, frica, panica, tristețea și disperarea, care erau pictate pe fața lui Cain, i-au sfâșiat sufletul într-un mod continuu.

O condiție mentală suplimentară, menționată în *Vechiul Testament,* este nebunia, care se caracterizează printr-o minte complet dereglată și un comportament necontrolat. Un astfel de exemplu este cel al regelui David[, care pretindea că este nebun]. David s-a refugiat în orașul filistean Gat, în timp ce era persecutat de către regele Saul. El s-a prefăcut nebun și dement în fața regelui lor, Achiș, de teamă că aceștia îl vor identifica și vor căuta să se răzbune pentru victoria sa anterioară împotriva lor în război[44]. S-a stabilit, prin răspunsul [dat de către Achiș robilor săi, privindu-l pe David, adus în fața lui], că nebunia era o boală mintală, care părea să-i fi afectat pe oameni de multă vreme și reprezenta ceva obișnuit[45].

[41] C. H. Christopher COOK and I. Hamley, (eds.), *The Bible and Mental Health*: *Towards a Biblical Theology of Mental Health*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2020, pp. 34-39.

[42] *Fac.* 4: 12; vezi și M. I. Gruber, „The Tragedy of Cain and Abel: A Case of Depression", în *The Jewish Quarterly Review* 69 (1978), pp. 89-97.

[43] *Fac*. 4: 14.

[44] *I Regi* 21: 13.

[45] *I Regi* 21: 14-15; vezi și I. CRANZ, *Royal Illness and and Kingship Ideology in the Hebrew Bible,* London: Cambridge University Press, 2020.

De altfel, există mai multe informații despre nebunie, ulterior, în cărțile *Regi*. Nu exista nicio îndoială că boala sufletului avea o legătură cu nebunia[46]. Este posibil ca Amnon, primul fiu născut al lui David, să fi suferit de o boală mintală; el s-a afișat cu o minte deformată, care l-a condus la obsesii. El s-a îndrăgostit nebunește de Tamara, sora lui de la o altă mamă. Fiind fecioară și fiica unui rege, ea era închisă în casa ei, ceea ce l-a împiedicat să se apropie de ea și l-a făcut să înnebunească. Legătura lor de soră l-a împiedicat, de asemenea, să se căsătorească cu ea. Starea lui interioară era atât de gravă, încât a fost numită boală în textul biblic[47].

Se mai poate adăuga faptul că regele Saul a experimentat o suferință psihologică, din cauza unei posedări demonice[48]. Ocazional, duhul malefic îl acapara total, îl tortura, îi controla conștiința și îl făcea să experimenteze tristețe, furie, ură, cruzime, gelozie și nesiguranță. Aceste stări schimbătoare indică ele singure o boală mentală, care a început atunci când faptele de neascultare ale regelui Saul au alungat Duhul lui Dumnezeu și i-au permis unui duh demonic să intre în sufletul său, cu îngăduința lui Dumnezeu[49].

În plus, cartea *Eclesiastul* afirmă că studiul excesiv poate orbi intelectul și provoca nevroze, în loc de a-l lumina, în cele din urmă. Expresia „oboseală pentru trup" se referă la oboseala generală a unui om, nu doar la trupul său fizic[50]. Într-o altă parte a discursului său, înțeleptul Eclesiast explică din nou că dobândirea înțelepciunii lumești necesită multă muncă și suferință, care crește deodată cu înmulțirea ei[51]. După dobândirea înțelepciunii lumești, care vine însoțită de cunoaștere, angoasa și nemulțumirea cuiva cresc, deoarece devine mai conștient de defectele lumii, de vastitatea cunoașterii și de nimicnicia sa[52]. Pe de altă parte, o persoană este mai fericită și mai mulțumită, atunci când este ignorantă și nu dobândește cunoștințe și înțelepciune din această lume, fiindcă nu se preocupă de lucrurile care vin deodată cu deținerea cunoștințelor și a înțelepciunii[53].

---

[46] R.P. BULKA, „*Mental Health, Biblical and Talmudic Directives*", în *Koroth*, vol. 6, 1988, pp. 30-41.

[47] *II Regi* 13: 2; vezi și N. Woodbridge and C. Joubert, „A Biblical, Psychological and Moral Analysis of the Rape of Tamar in 2 Samuel 13: A Pastoral Response", în *The Journal of the South AfricanTheological Seminary* 25 (2018), pp. 117-118 (pp. 106-123).

[48] F. ROSNER (ed. & transl.), *'Julius Preuss', biblical and Talmudic medicine,* Sanhedrin, New York, 1978, p. 299.

[49] *I Regi* 16: 14; vezi și D. J. WISEMAN, „Medicine in the Old Testament World", în B. Palmer (ed.), *Medicine and the Bible,* New York, 1986, pp. 13-42.

[50] *Ecl.* 12: 12.

[51] *Ecl.* 1: 18.

[52] *Ecl.* 7: 23-24, 8: 17.

[53] *Ecl.* 2: 14-15.

Lista tulburărilor mintale, care i-au afectat pe oameni de la începutul timpului, nu este completă, prin exemplele de bolnavi mintal prezentate mai sus. Cu toate acestea, ceea ce reiese din ele, precum și din teologia cărții *Facerea,* este o perspectivă crucială asupra firii omului: menținerea atenției asupra Creatorului protejează atât împotriva bolilor mentale, cât și a celor fizice. Întunericul minții este punctul de plecare al bolii mentale, care se extinde la fiecare aspect al sufletului unei persoane, provocând emoții și comportamente ciudate. În consecință, menținerea sobrietății mentale este cea mai înțeleaptă cale de acțiune pentru toată oricine, incluzându-l pe bolnavul israelit, pentru a preveni daune ireversibile cauzate sufletului său.

3. Interacțiunea dintre bolile fizice și psihice

[Omul este o creatură psihosomatică, pe de o parte, având creier și elemente fizice, caracteristice trupului său, iar pe de altă parte, suflet,] cu care l-a înzestrat Dumnezeu, [dăruindu-i, astfel,] facultăți sufletești, care îl disting de alte animale și îi evidențiază originea divină. Aceste aspecte ale experienței umane sunt interdependente și se influențează reciproc. Limbajul folosit de către autorii biblici, de-a lungul întregii *Biblii,* relevă relația dintre suflet și trup, precum și viziunea holistică asupra existenței umane. Ei se referă la numeroasele aspecte ale omului folosind expresii precum „carne", „inimă", „suflet", „intelect" și „rărunchi", dar nu o fac pentru a sugera că omul este alcătuit din părți separate; mai degrabă, ei se referă la întregul omului și la modul în care părțile sale interacționează. Prin urmare, atunci când ei invocă „durerile inimii", ei înțeleg durerile întregii ființe umane.

Organele interne ale omului par a fi centrele unor funcții cu totul spirituale, cum ar fi emoția, voința, inteligența și conștiința. Acesta este un fenomen bine cunoscut în antropologia *Vechiului Testament.* Un verset care demonstrează cum un trup bolnav îi poate dăuna sufletului, se găsește în literatura sociologică, care pledează, în mod specific, pentru unirea trupului și a sufletului[54]. Sufletul uman este delicat și predispus la boală; adăugându-i-se o boală fizică, el devine chiar și mai deprimant.

În primele dispoziții legislative pentru viața comunității israelite în țara Canaanului, Dumnezeu promite în lege că, atunci când poporul va respecta termenii *Legământului,* îl va înzestra cu o serie de binecuvântări. Cartea *Leviticul* cuprinde și binecuvântări, și blesteme, rezultate din ținerea și, respectiv, neținerea legii[55].

[54] *Pilde* 25: 20.
[55] *Lev.* 26: 9, 26: 16.

În *Deuteronom* sunt incluse făgăduințe privind prevenirea tuturor bolilor pe care israeliții le-au experimentat în Egipt[56] și se află o listă mai amplă de blesteme, care se vor împlini în viața israeliților, atunci când ei vor încălca poruncile dumnezeiești. Aceste blesteme, care sunt în *Deuteronom,* au fost date și de către regi, de pildă, regele David îl blestemă pe Ioab, pentru moartea lui Abner, cu bolile menționate în *Levitic* și *Deuteronom*[57].

De asemenea, profeții au dezlănțuit blesteme. Un fenomen paradoxal este notat în cartea Proorocului Ieremia. Pe de o parte, el se ruga constant pentru vindecarea poporului său, iar pe de altă parte, dezlănțuia blesteme împotriva celor care conspirau să-l ucidă. Grele erau blestemele sale, precum cele cuprinse în *Deuteronom*. El i-a blestemat cu toate plăgile cunoscute în lumea orientală, foamete, boli mortale și moarte în război[58].

În cartea *Psalmilor* există psalmi compuși de către oameni bolnavi, care au consemnat în rugăciune experiența lor, sentimentele lor, pocăința și nădejdea lor că Dumnezeu le va reda sănătatea. Un exemplu reprezentativ de *psalm la boală* este *psalmul al șaselea* din *Psaltire,* în care psalmistul se roagă cu pocăință pentru boala sa, deoarece el crede că ea se datorează unor păcate din partea lui. El descrie, în culori sumbre, situația pe care o trăiește și, de aceea, cererea sa de vindecare este grăitoare[59].

David, într-un alt psalm, exprimă, în mod dramatic, ceea ce întreaga comunitate evreiască credea ca fiind originea bolii[, și anume,] că aceasta este o pedeapsă a lui Dumnezeu, drept urmare a unui anumit păcat. La fel, îl durea lăuntric din cauza dublului său păcat de crimă și al ei de adulter, pe care el îl săvârșise, dar suferea și fizic de la boala care părea că îl deranja[60].

[În zestrea sofiologică] a Israelului s-a exprimat același adevăr, cum că păcatul este principalul motiv pentru care oamenii sunt bolnavi și, prin urmare, cel care păcătuiește, va ajunge, în mod inevitabil, în mâinile doctorilor[61].

Așadar, din cărțile legislative ale *Vechiului Testament* se poate concluziona că legiuitorul, dorind să-și protejeze poporul de abateri periculoase, care i-ar putea afecta sănătatea și viața, a introdus în porunci elementul de frică-respect. El a avertizat poporul de boli grave, dacă se abătea de la calea cea dreaptă, și i-

[56] *Deut.* 7: 15.
[57] *II Regi* 3: 29.
[58] *Ier.* 18: 21.
[59] *Ps.* 6: 3-7.
[60] *Ps.* 37: 4.
[61] *Sir.* 38: 15.

a promis sănătate și fericire, dacă respecta poruncile[62]. În același timp, totuși, el dorea să mențină vie în rândul poporului credința că Iahve este adevăratul conducător și rege al poporului Său și al lumii, precum și Răsplătitorul cel drept[63]. Această poziție în cadrul legii a fost atât de puternică, încât a trecut chiar și în cuvintele regilor și profeților, sub forma unei urări sau a unui blestem. Bineînțeles, pe lângă avertisment, legea avea și elementul de realitate, pe care oamenii îl descopereau, în viața lor de zi cu zi[64].

4. Concluzii

1. Teologia bolii, ca rezultat al păcatului, poate fi intitulată ca principiu al răsplătirii.

2. Acest principiu formează nucleul învățăturii *Vechiului Testament* și afirmă că cei care au ascultat de voia lui Dumnezeu, au fost răsplătiți, pe când cei care nu au ascultat-o, au fost pedepsiți.

3. Inițial, principiul răsplătirii se referea la întregul popor. Dumnezeu avertiza poporul de boli grave, dacă se abătea de la calea cea dreaptă, și promitea sănătate și fericire, dacă respecta poruncile.

4. La început, principiul răsplătirii se referea la întregul popor, adică întregul trib era răsplătit sau pedepsit pentru respectarea, respectiv, încălcarea voinței divine. Mai târziu, după dispersarea poporului evreu în Babilon și printre celelalte neamuri, precum și după propovăduirea spre trezire a profeților, a început să se conștientizeze separarea individului de familie și de trib, dar și să se sublinieze responsabilitatea deplină a individului față de legea divină.

5. Principiul răsplătirii a fost definit pentru viața pe pământ, deoarece, în *Vechiul Testament,* viața veșnică nu fusese revelată, decât în umbră, în predicile eshatologice ale proorocilor.

6. Limbajul pe care îl folosește *Vechiul Testament* este cel mai potrivit pentru omul din vremea sa. Doar prin acest unic limbaj antropomorfic și, adesea, aspru, adevărul divin putea să fie perceput. Boala este descrisă, în mod clar, ca fiind pedeapsa lui Dumnezeu pentru păcate, deoarece numai în

[62] K. KOCH, „Is there a doctrine of retribution in the Old Testament?", în J. L. Crenshaw (ed.), *Theodicy in the Old Testament*, Philadelphia: Fortress Press,1983, pp. 57-87; S. L. Adams, *Wisdom in transition: Act and consequence in second temple instructions*, Brill, Leiden, 2008, pp. 1-5; A. Schellenberg, "„Don't throw the baby out with the bathwater: On the distinctiveness of the sapiential understanding of the world", în M.R. Sneed, (ed.), *Was there a wisdom tradition? New prospects in Israelite wisdom studies*, Society of Biblical Literature Press, Atlanta, 2015, p. 124 (pp. 115-143).

[63] H. J. KRAUS, *Theologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979, pp. 25, 204.

[64] P. P. SAYDON, *Disease and Healing in the Bible and their Religious Significancei,* London, 1963, p. 19.

acest fel oamenii din *Vechiul Testament* puteau să se ferească de consecințele propriilor fapte autodistructive. Dar *Vechiul Testament* nu rămâne doar la acest limbaj dur, ci folosește și un stil mai blând pentru a le dezvălui oamenilor aceleași adevăruri divine.

7. Textele biblice de mai sus, care au fost selectate și citate, descriu, în mod viu, imaginea unui Dumnezeu mânios față de oameni, a unui Dumnezeu pedepsitor, [Care dă] suferință și tortură poporului Său, prin aplicarea principiului răsplătirii. Această imagine a unui Dumnezeu mânios poate fi ciudată sau dezagreabilă pentru omul modern. Cu toate acestea, dacă cineva se adâncește în istoria și teologia Israelului antic, va înțelege de ce s-a întâmplat acest lucru, deoarece va percepe contextul în care trăiau oamenii aceste aspecte. Dar va rămâne, de asemenea, puțină taină în interpretarea suferinței, deoarece viața și moartea sunt în mâinile lui Dumnezeu, Care rămâne o taină pentru logica finită a omului.

8. În special, zestrea sofiologică explică, printr-un motiv mai nobil, faptul că omul se îmbolnăvește, fiindcă el alege să trăiască într-un mod contrar firii sale, încălcând poruncile lui Dumnezeu. [Cu alte cuvinte, omul] își încalcă firea sa și, drept consecință, apare boala.

9. Mânia lui Dumnezeu este interpretată din punct de vedere istoric. Textele biblice dinaintea captivității și cele din perioada captivității interpretează durerea indivizilor sau a poporului prin prisma legii, deoarece sunt dominate de percepția că faptele rele se întorc la cel care le provoacă, sub formă de durere. În același timp, însă, ele prezintă bolile ca pe o pedeapsă, care vine de la Dumnezeu pentru păcatele lor, pentru că ele țintesc să-i conducă pe oameni la pocăință. Dimpotrivă, în perioada după captivitatea babiloniană, durerea oamenilor este interpretată prin prisma înțelepciunii, după cum se reflectă în cărțile *Eclesiastul* și *Iov*.

10. Mânia dumnezeiască este interpretată în mod teologic. Mânia lui Dumnezeu este necesară, deoarece pedepsește păcatul și îl face pe păcătos înțelept. Mânia lui Iahve este expresia substanțială a iubirii Sale. Iubirea Sa vrea să îl trezească pe păcătos și acest lucru se face, uneori, doar pe calea aparentă a pedepsei. Pedeapsa este, în esență, intervenția pedagogică a lui Dumnezeu în viața poporului Său, pentru a-l readuce la starea lui firească și la o comuniune reînnoită cu El, într-o reînnoire a relațiilor de legământ și într-o nouă etapă istorică.

11. Prin urmare, mânia lui Dumnezeu nu reprezintă o forță negativă, ci una pozitivă, care aduce în istorie noua relație cu cea veche. Mânia Sa se

transformă în iubire, care durează pentru totdeauna, după cum notează Profetul Isaia[65] și Psalmistul[66].

(Traducere din limba engleză și adnotări de Prof. univ. dr. Ion-Marian Croitoru)

[65] *Is.* 54: 8.
[66] *Ps.* 2: 5-6.

EDITAREA ȘI COMENTARIUL VIEȚII SFINȚILOR DOCTORI FĂRĂ DE ARGINȚI, ÎN SECOLUL AL IX-LEA

(Transcending Illness and the Significance of Mission: A Biblical Narrative)

Conf. univ. dr. Ioan Panaiotópulos
Universitatea de Stat și Kapodistriană din Atena, Grecia
Facultatea de Teologie Ortodoxă

Abstract: The document, titled *The Edition and Commentary of the Life of the Holy Unmercenaries in the 9th Century*, authored by Professor Ioannis A. Panagiotopoulos from the National and Kapodistrian University of Athens, explores the historical and hagiographical tradition surrounding Saints Cosmas and Damian. It examines their veneration in Constantinople, highlighting the numerous churches and monasteries dedicated to them. Among these, the Monastery of the Holy Unmercenaries (Kosmidion) is particularly emphasized. The document discusses different theories regarding its exact location, referencing scholars such as Raymond Janin, Cyril Mango, and Halûk Çetinkaya, who have placed it in different areas of the city. The study also delves into the foundation of the monastery, traditionally linked to Paulinos, a courtier of Emperor Theodosius II (408–450), who was accused of an affair with Empress Eudocia. His miraculous survival, attributed to the intervention of the Saints, led to the completion of the monastery around 439. The monastery was later restored by Emperor Justinian, but suffered destruction during the Avar invasions. A significant portion of the text is devoted to the miraculous healings attributed to Saints Cosmas and Damian. The oldest collection of their miracles, dating to the 6th or early 7th century, documents numerous cases where the Saints appeared in dreams to heal believers. The text draws comparisons with other hagiographical traditions, such as the miracles of Saints Cyrus and John of Alexandria. The three different pairs of Saints Cosmas and Damian venerated in Christian tradition are also analyzed: 1) The Arabian Martyrs (died under Diocletian, celebrated on October 17); 2) The Roman Martyrs (martyred under Carinus, celebrated on July 1); The Asia Minor Saints, who died peacefully and were commemorated on November 1. A key focus is on the 9th-century edition and commentary of the saints' life by Patriarch Methodius of Constantinople (843-847). His work, which included annotations on their Roman martyrdom, aimed to clarify their distinct feast days. However, much of his hagiographical material was later overshadowed by Saint Symeon Metaphrastes, whose reworkings led to the loss of earlier texts. The document concludes by emphasizing the importance of Methodius' work in preserving the Byzantine hagiographical tradition and understanding 9th-century theological discourse. Despite

later editorial interventions, his contributions remain valuable for the study of ecclesiastical history and the veneration of Saints in the Byzantine world.

Keywords: Saints Cosmas and Damian, the Holy Unmercenaries, Constantinople, Monastery of the Holy Unmercenaries (Kosmidion), Raymond Janin, Cyril Mango, Halûk Çetinkaya, Paulinos, Emperor Theodosius II, Empress Eudocia, Emperor Justinian, Patriarch Methodius of Constantinople, Saint Symeon Metaphrastes, Byzantine hagiographical tradition.

Renumitul Ștefan Efthymiádis[1] notează că, în secolul al VI-lea, se consolidase deja reputația Constantinopolului, ca cetate sfântă, un centru de pelerinaj, cu multe mănăstiri și biserici[2]. Cinstirea multor Sfinți fusese consacrată în capitală și numeroase așezăminte sacre, care erau asociate cu această [cinstire][3], deveniseră populare, atrăgând și pelerini din cele mai îndepărtate locuri, care căutau, cu disperare, vindecarea sufletului și a trupului. Cinstirea Sfinților Cosma și Damian era deosebit de răspândită în Constantinopol, deoarece existau biserici dedicate cinstirii lor în cartierul lui Vasilisc (îi cinstea la 1 noiembrie[4]), în cartierul lui Darie (îi cinstea tot la 1 noiembrie) [și] în Zévgma, [unde se aflau] biserica centrală a mănăstirii lui Eftimie (în Psamáthion), adică mănăstirea *Sfinții Doctori fără de arginți Cosma și Damian,* pe care a întemeiat-o împărăteasa Teodora, văduva împăratului Mihail al VIII-lea Paleologul (1259-1282), a cărei locație nu a fost fixată, și mănăstirea *Sfinții Doctori fără de arginți Cosma și Damian,* cunoscută ca mănăstirea *din Cosmídion*[5].

---

[1] Profesor și cercetător remarcabil în istoria și cultura bizantină, autor de multe studii și cărți, dar și cu activitate didactică și de conducere la Facultatea de Științe Umaniste și Sociale a Universității Deschise din Cipru, vezi
https://www.ouc.ac.cy/index.php/el/profiles/stephanos-efthymiadis (accesat la 15.03.2025, n. trad.).

[2] Stephanos EFTHYMIADIS, *Ashgate research companion to Byzantine hagiography: Volume I: Periods and Places*, Routledge, London, (2)2016, p. 66 (în continuare: Efthymiadis, *Byzantine hagiography I*); pentru alte amănunte vezi și idem, *Ashgate research companion to Byzantine hagiography: Volume II: Genres and Contexts*, Ashgate, Farnham, 2014.

[3] Între paranteze drepte, am adăugat, cu acordul autorului, completarea unor sensuri și lămurirea unor nuanțe, pentru o mai lesnicioasă lecturare și mai bună înțelegere a textului (n. trad.).

[4] Adică biserica respectivă îi cinstea pe Sfinții Cosma și Damian, la 1 noiembrie (n. trad.).

[5] Raymond JANIN, *Ναοί, μονὲς καὶ εὐαγῆ ἱδρύματα τῆς βασιλίδος Κωνσταντινουπόλεως*, vol. 1-2, traducere de Fotie Țelepis, Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθηνα [Raymond Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin: Première partie, Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. Tome III, Les églises et les monastères*, Institut français d'études byzantines – CNRS, Paris, (2)1969], 2022, pp. 505-511 (în continuare: Janin, *Ναοί, μονὲς*).

Ultima dintre mănăstiri ne va interesa în mod deosebit, fiindcă numele *Cosmídion* (*Κοσμίδιον*) provine de la patronimul Cosma (Κοσμᾶς), adică referință la Sfinții Doctori fără de arginți Cosma și Damian, [de unde și numele dat] întregii regiuni. Biserica centrală a mănăstirii a fost cea mai cunoscută și mai renumită dintre bisericile închinate Sfinților Cosma și Damian din cetate[6], devenind un pelerinaj important. Raymond Janin (1882-1972), călugăr ascensionist și renumit cercetător al Constantinopolului, a localizat mănăstirea în cartierul Eyüp de astăzi, poziție pe care au avut-o și contemporanii săi cercetători. El chiar notează că, *datorită faptului că mănăstirea era situată pe o înălțime foarte abruptă,* adică *«în partea abruptă și foarte dreaptă»*[7]*, este posibil să fi fost în partea de apus a Eyüp-ului, deasupra părții dealurilor care se sfârșesc în mare*[8]. Dimpotrivă, însă, Chiril Mango (1928-2021) a susținut că mănăstirea *Sfinții Doctori fără de arginți* se afla în Vlaherne, adică, inițial, în afara zidurilor cetății, în Golful Cornului, unde era și complexul bisericesc al Vlahernelor[9]. El se baza pe referințele din *Cronica pascală* privind două atacuri ale arabilor (632 și 626), în care biserica este plasată în Vlaherne. De asemenea, el notează că și în celebra *Culegere de minuni* din secolul al VI-lea, la care ne vom referi mai târziu, mănăstirea este situată în același punct, în timp ce actualul cartier Eyüp se află la o distanță de aproximativ un kilometru față de Vlaherne. Prin urmare, după cum notează Mango, *fie întreaga zonă se numea Vlaherne, fie va trebuie să plasăm mănăstirea mai aproape de complexul bisericesc al Vlahernelor* (ceea ce el consideră și mai probabil)[10]. Desigur, recent (2018), Halûk Çetinkaya a afirmat că a localizat niște ruine în cartierul Eyüp, pe care le suspectează că provin de la mănăstirea din Cosmídion[11], reevaluând întreaga cercetare anterioară. Cu toate acestea, în cartierul Cosmídion, existau multe edificii importante dincolo de mănăstirea *Sfinții*

---

[6] Janin, *Ναοί, μονὲς,* p. 507.

[7] G. WIRTH, J. Haury (ἐκδ.), *Procopii Caesariensis opera omnia*, vol. 1, Teubner, Leipzig, 1964, 1, 6.

[8] JANIN, *Ναοί, μονὲς,* p. 511.

[9] Cyril MANGO, „On the Cult of Saints Cosmas and Damian at Constantinople", în *Θυμίαμα στὴ μνήμη τῆς Λασκαρίνας Μπούρα*, vol. I, Ἀθήνα, 1994, pp. 189-192 (în continuare: Mango, *Saints Cosmas and Damian*).

[10] MANGO, *Saints Cosmas and Damian*, p. 189.

[11] Halûk ÇETINKAYA, „The Kosmidion of Constantinople», Brigitte Pitarakis - Gülru Tanman", în *Life is Short, Art Long. The Art of Healing in Byzantium. New Perspectives*, Ístanbul Research Institute, Constantinople, 2018, p. 129 ș.u.

Doctori fără de arginți, în timp ce zona purta, în diferite timpuri, și numele de *la cele ale lui Paulin*[12] sau *la Stânci* sau *la*[13] *cele ale lui Limbidarie*[14].

Cert este că numele original al mănăstirii este legat de tradiția conform căreia aceasta a fost ridicată de către Paulin, membru al cercului restrâns al împăratului Teodosie al II-lea cel Mic (408-450). Pseudo-Codinus menționează că Paulin începuse deja să construiască mănăstirea, când a fost acuzat că avea o relație neîngăduită cu împărăteasa Evdochia. Pretextul a fost pricinuit de faptul că Evdochia primise, în dar, de la soțul ei, împăratul, un măr uriaș, pe care, la rândul ei, i l-a dăruit lui Paulin. Acest gest a provocat gelozia lui Teodosie, care a ordonat uciderea lui Paulin. Soldații, trimiși ca să execute ordinul, au reușit doar să-i taie urechile și au atribuit evenimentul intervenției miraculoase a Sfinților [Cosma și Damian], care doreau ca Paulin să continue și să finalizeze construcția mănăstirii. În cele din urmă, Teodosie a amânat executarea ordinului său până la finalizarea mănăstirii, în timp ce Evdochia, rușinată, a plecat la Ierusalim. Astfel, Paulin este considerat și ctitorul mănăstirii, a cărei zidire se estimează că a s-a încheiat în jurul anului 439[15]. De fapt, în secolul al VI-lea, mănăstirea se numea *cea a lui Paulin,* deși [împăratul] Iustinian renovase anterior mănăstirea, dând bisericii centrale (catolicos-ului) și întregii mănăstirii splendoarea ctitoricească necesară, dar totul a fost distrus în timpul invaziei avarilor. Cu toate acestea, mănăstirea a fost restaurată și a continuat să funcționeze până la căderea Constantinopolului în mâinile otomanilor, poate chiar cu mai multă strălucire, după cum atestă multe surse.

Este foarte interesant faptul că mănăstirea *Sfinții Doctori fără de arginți Cosma și Damian* din Cosmídion a constituit unul dintre pelerinajele de la care avem și cea mai veche *Culegere de minuni ale Sfinților Doctori fără de arginți*. De fapt, se obișnuia ca credincioșii să vină la acest pelerinaj și să rămână peste noapte, de vreme ce [Sfinții] îi vizitau în vis și îi vindecau (apariția în vis a Sfinților și, apoi, vindecarea în vis). Această primă *Culegere de minuni* datează de la sfârșitul secolului al VI-lea sau începutul secolului al VII-lea și se referă la biserica în discuție a *Sfinților Cosma și Damian. «Culegerea» este formată din 38 de minuni anonime păstrate, care pot fi împărțite în cinci grupe. Este deosebit de interesant faptul că 24 dintre ele se regăsesc și într-o altă «Culegere grecească de minuni ale Sfinților Doctori fără de arginți», de tendință monofizită, care este scrisă într-un stil prozaic*

[12] Sau *în cele ale lui Paulin,* adică *la/în edificiile lui Paulin,* în funcție de verbul folosit, care poate cere un sens sau altul, având în vedere prepoziția grecească „εἰς” (n. trad.).
[13] Pentru sensul de „în” vezi mai sus nota 12 (n. trad.).
[14] JANIN, *Ναοί, μονὲς,* p. 511.
[15] JANIN, *Ναοί, μονὲς,* p. 507.

simplu, în contrast cu greaca elegantă a primei «Culegeri», ceea ce atestă și erudiția editorului ei. Toate minunile sunt lipsite de referințe ale unor repere cronologice, iar unele dintre ele se repetă, cu mici variații, în alte «Culegeri» din această perioadă, mai exact, în viețile omologilor lor alexandrini, Sfinții Chir și Ioan, precum și Sfântul Mina. Cei care au beneficiat de pe urma celor doi Sfinți Doctori fără de arginți (după cum îi numeau și datorită refuzului lor de a lua plată materială pentru vindecările lor), au fost oameni obișnuiți de toate vârstele, uneori implicați în situații ciudate și stranii[16].

Autorul celebrului *Sinaxar* din Constantinopol (secolul al X-lea) notează, în mod clar, că există trei perechi de Sfinți Doctori fără de arginți[17], care poartă numele de Cosma și Damian:

a) Cei doi Sfinți Martiri din Arabia, care au fost martirizați în timpul lui Dioclețian (284-305), iar cinstirea lor se face la 17 octombrie. *Sinaxarul* notează că cei doi Sfinți proveneau din Arabia și erau frați după trup. Ei au practicat profesia de medici și i-au vindecat pe mulți. „Ei au fost prinși de către Dioclețian și Maximian în Lichia[18], judecați de către stăpânul Lysias în cetatea Eghea[19], [unde], cu îndrăzneală, L-au mărturisit pe Hristos, [apoi, soldații] le-au legat mâinile și picioarele și i-au aruncat în mare, de unde au fost salvați cu ajutorul unui înger. În continuare, ei au fost aruncați în interiorul unui foc mare, dar, în mod ciudat, pământul s-a crăpat și i-a înghițit, iar când focul s-a stins, ei au ieșit imediat afară și, în acel loc, s-a deschis pământul. Bineînțeles că persecutorii lor nu s-au înduioșat și i-au răstignit și au început să-i lovească cu pietre, dar pietrele azvârlite se întorceau asupra celor ce le aruncau. După aceea, ei au început să-i țintească cu arcul, iar săgețile se întorceau către arcași, cu rezultatul că mulți dintre ei au murit. Deci, stăpânul, după toate aceste eșecuri, a poruncit ca ei să fie executați prin tăierea capului și, astfel, au primit martiriul, căruia i-au urmat creștinii Antim, Leontie și Efprepie[20]"[21]. Narațiunea cu totul impresionantă a martiriului lor

[16] EFTHYMIADIS, *Byzantine hagiography I*, p. 66.

[17] *Și trebuie să se știe că sunt trei perechi, denumiți fiind Cosma și Damian, adică cei din Arabia, fiindu-le tăiate capetele de către Dioclețian, și cei care au fost uciși cu pietre în Roma, pe vremea împăratului* [*Marcu Aureliu*] *Carinus, și fiii Teodotei care au adormit în mod cuvios* [*Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae: Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, H. Delehaye (ed.), Brussels, 1902, col. 792 (în continuare: *SynCP*); cf. *SynCP,* col. 144-145].

[18] Sau Licia (n. trad.).

[19] Redată, în literatura de specialitate, și cu numele de Egeea (n. trad.).

[20] Sau EUPREPIU (n. trad.).

[21] *SynCP,* col. 145-146.

conține nu doar martiriul Sfinților, ci și al tuturor creștinilor din acea epocă, dând un ton eroic și magnific martiriului lor.

b) Cei doi Sfinți Martiri uciși cu pietre la Roma, în timpul lui [Marcu Aureliu] Carinus (282-285), a căror cinstire se face la 1 iulie. „Martiriul Sfinților și Făcătorilor de minuni, Doctori fără de arginți, Cosma și Damian, care au fost martirizați la Roma, în timpul domniei lui Carinus. Ei erau medici după meșteșug, vindecând oameni și animale, prestându-și serviciile fără plata lecuirii, căutând mărturisirea și credința în Hristos a celor vindecați, și fără a lua nimic altceva. Ei au fost, așadar, părâți împăratului că făceau un meșteșug vrăjitoresc și, astfel, realizau minunile. Deci au fost acuzați și aduși la tribunal, și L-au propovăduit pe Hristos, *iar pe împăratul Carinus l-au izbăvit de impietate, luând vindecare din partea Sfinților*". De fapt, minunea Sfinților a avut drept consecință ca întreaga familie a împăratului să se îndrepte spre credința creștină. Ceea ce este ciudat în viața lor este că, în cele din urmă, ei au fost uciși de către șeful lor în meșteșugul medical, care, gelos de moarte pe succesul lor în [respectivul] meșteșug, i-a ademenit și i-a ucis.

Sinaxarul menționează că *soborul lor se săvârșește în preasfânta lor casă, care se află în cele ale lui Paulin,* adică în mănăstirea *Sfinții Doctori fără de arginți,* menționată mai sus. De altfel, se notează că urma o litanie, care începea cu slujba litiei, în zori, în curtea bisericii *Sfânta Sofia,* [apoi se] urma bulevardul central al cetății, prin Forum, unde și se făcea o oprire, și, apoi, se ajungea la mănăstire. Întregul traseu era însoțit de cântări adecvate. În cele din urmă, la mănăstire săvârșeau *Dumnezeiasca Liturghie* pentru sărbătorirea Sfinților[22]. Descrierea litaniei și a sărbătoririi strălucitoare a Sfinților arată și măsura cinstirii pe care [creștinii de atunci] o acordau Sfinților.

c) În fine, cei doi Sfinți din Asia Mică, a căror cinstire se sărbătorește la 1 noiembrie, iar *Viața* se păstrează în două variante. Cei doi Sfinți proveneau din Asia Mică și, deși tatăl lor nu era creștin, mama lor Teodota *i-a învățat orice fel de virtute desăvârșită*. Cei doi frați au urmat știința medicală, pe care o și slujeau (*medicina sufletelor și a trupurilor*). Ei vindecau atât oameni, cât și animale, dar nu primeau nicio plată pentru munca lor. Și-au încheiat viața în pace și au fost îngropați *într-un loc numit Fereman*[23]. Cinstirea lor se serba în biserica din cartierul lui Darie[24].

---

[22] *SynCP,* col. 792.

[23] Localitate aflată în Mesopotamia, fiind redată și cu termenul „Thereman" în limba română (n. trad.).

[24] *SynCP,* col. 185. Cea de a doua tradiție [sau variantă] este următoarea: *[Cinstirea Sfinților] Cosma și Damian, fiii Teodotei. Acești Sfinți Doctori fără de arginți Cosma și Damian erau fiii unei femei cu numele Teodota, fiind învățați de către ea sfintele scripturi, pe de o*

În secolul al IX-lea, *patriarhul Metodie*[25] *al Constantinopolului (843-847) a alcătuit o culegere de sinaxare; însă, el nu a prelucrat textele, ci doar a adăugat propriile observații sub formă de comentarii. Această metodă nu a găsit următori*[26]. Într-adevăr, din opera scrisă și comentată a Sfântului Metodie s-a păstrat o foarte mică parte[27]. La această pierdere, precum și a unei mari părți din tradiția noastră hagiologică, a contribuit opera [Sfântului] *Simeon Metafrastul*[28]. Sfântul Simeon, așa cum era firesc, a folosit, ca sursă, *Martirologiul* [Sfântului] Metodie[29], ceea ce a făcut și cu alte culegeri. După cum, pe bună dreptate, observă Părintele Gheorghe Metallinós (1940-2019), Sfântul Simeon, *fără să dorească acest lucru, prin intervenția lui, a contribuit la dezintegrarea tradiției hagiologice, deoarece prin «Culegerea» lui au căzut în lipsă de utilitate și au fost uitate, sau chiar s-au și pierdut, texte mai vechi*[30]. Acest lucru nu înseamnă că nu recunoaștem semnificația operei Sfântului Simeon sau sfințenia lui, însă, paralel cu obiectivitatea, suntem datori să constatăm consecințele negative ale operei sale fundamentale.

Prin urmare, în timp ce *Sinaxarul Sfântului Metodie* (sau, mai bine zis, *Martirologiul Sfântului Metodie*[31] aproape că s-a pierdut, s-a păstrat[, totuși,]

---

parte, iar pe de altă parte, de către Sfântul Duh știința medicală. Ei lecuiau nu doar oameni, ci și animale; și vindecând, nimic nu luau de la careva. Ei au vindecat și o femeie oarecare, cu numele Paladia, care, făcându-se bine și pe sub ascuns venind la Sfântul Damian, îi oferă trei ouă și se jură pe numele lui Dumnezeu ca să le ia. Și auzind Sfântul Cosma cele petrecute, a cerut ca trupul lui Damian să nu fie pus lângă el, la moarte. Și a adormit mai întâi Sfântul Damian; și trăind Sfântul Cosma și multe minuni făcând, a adormit și el. Și trupul fiind așezat înainte, și poporul neliniștit și întrebându-se, unde oare să-l îngroape, deodată alergând o cămilă, care fusese încovoiată de greutăți și a fost vindecată de către ei, a grăit cu voce umană ca să pună trupul lui lângă Sfântul Damian, zicând că Dumnezeu i-a descoperit Sfântului Cosma că nu a primit ouăle drept plată, ci ca să nu încalce jurământul. Ei au fost îngropați, așadar, în locul Fereman, multe minuni săvârșind (*SynCP,* col. 185-187).

[25] Sau Metodiu (n. trad.).

[26] K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, Munchen, [(2)]1897, p. 178 (în continuare: Krumbacher, *Geschichte*); vezi și traducerea în limba greacă: idem, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Λογοτεχνίας*, tradudecere de G. Sotiriadis, vol. 1-3, Γρηγοριάδης, Ἀθῆναι, 1974, p. 357 (vol. I; în continuare: Krumbacher, *Ἱστορία,* I).

[27] KRUMBACHER, *Geschichte*, p. 183; Krumbacher, *Ἱστορία,* I, pp. 364-365.

[28] Π. Β. ΠΑΣΧΟΣ, *Ἅγιοι οἱ φίλοι τοῦ Θεοῦ. (Εἰσαγωγὴ στὴν Ἁγιολογία τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας)*, Ἁρμός, Ἀθήνα, 1995, pp. 183-185.

[29] Vezi H. USENER, *Acta S. Marinae et S. Christophori*, Bonn, 1886, p. 5 (în continuare: Usener, *Acta S. Marinae*).

[30] Γ. Δ. ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ, *Πηγὲς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, Ἁρμός, Ἀθήνα, 1989, p. 142.

[31] Cf. USENER, *Acta S. Marinae*, p. 5.

o importantă parte a lui pentru noi, altfel spus, *comentariile* la *Martiriul* Sfinților Doctori fără de arginți (Cosma și Damian), precum și la *Martiriul* Sfântei Marina. Aceste *comentarii* reprezintă o sursă istorică foarte valoroasă, deoarece ne oferă informații despre perioada vieții Sfântului Metodie la Roma, în timp ce autorul lor nu ratează ocazia de a se referi la anumite chestiuni teologice importante din epoca sa.

Titlul lucrării, în tradiția manuscrisă, este: *Cuvântul lui Metodie, a celui între Sfinți patriarh al Constantinopolului, la Sfinții Doctori fără de arginți* (*Ὁ λόγος εἰς τοὺς ἁγίους ἀναργύρους Μεθοδίου τοῦ ἐν ἁγίοις πατριάρχου Κωνσταντινοπολίτου*). Lucrarea începe cu rândul: *iată că am scris, după cum am anunțat din prima carte a panegirico-martirologiilor, adică a minologiilor până la acest...* și se încheie cu rândul:*... și este iarăși a se considera că sunt, după dreptate, cinstiți împreună, cu zel de binefacere, ca unii ce au avut același nume.* Suntem datori din nou să semnalăm că Biserica Răsăriteană cinstește trei perechi de Sfinți Doctori fără de arginți[32]. La 1 noiembrie, sunt cinstiți Sfinții din Asia, fiii Teodotei[33]. La 1 iulie, sunt cinstiți Sfinții Cosma și Damian, care au primit martiriul la Roma, pe vremea lui Carinus[34]. În fine, la 17 octombrie, sunt cinstiți Sfinții arabi Cosma și Damian, care au fost martirizați pe timpul lui Dioclețian[35]. Biserica din Constantinopol, după cum am constatat, îi cinstea și îi cinstește, în mod deosebit, pe Sfinții Doctori fără de arginți[36].

Comentariile patriarhului ecumenic Metodie sunt păstrate în *Parisinus gr. 1470*, ff. 111^{v}-112^{r}, care cuprinde așa-numitul *Minologiu*[37] *roman,* din luna mai până în luna august[38]. Este vorba despre un *Codice* din pergament (320 X 228), datat în anul 890[39]. *Codicele* provine de la mănăstirea *Sfântul Neofit Zăvorâtul*

[32] Cf. Fr. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, vol. 1-3, [SHag 8a], Bruxelles, 1957, col. 372-392 (în continuare: *BHG*).
[33] *SynCP,* col. 185^{4}.
[34] *SynCP,* col. 791^{4}.
[35] *SynCP,* col. 144^{23}.
[36] A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der Griechischen Kirche*, vol. I, *Texte und Untersuchungen* 50-52, Leipzig, 1937, p. 29 (în continuare: Ehrhard, *Überlieferung*, I). Desigur, Sfinții [Cosma și Damian] s-au bucurat de cinstea deosebită a monahilor din Olimpul Bitiniei, deoarece biserica centrală a mănăstirii Avgar (Agavra) le era consacrată [vezi Πέτρος Μοναχός, *Βίος τοῦ μακαριωτάτου καὶ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωαννικίου*, 56, în *AASS* Nov. II/1 (pp. 384-435)].
[37] Sau *Menologiu* (n. trad.).
[38] L. DEUBNER, *Kosmas und Damian: Texte und Einleitung*, Teubner, Leipzig-Berlin, 1907, p. 13 (în continuare: Deubner, *Kosmas und Damian*).
[39] Vezi Hagiographi BOLLANDIANI & H. OMONT, *Catalogus codicum hagiogr. Graec. Bibliothecae nationalis Parisiensis*, [SHag 5], Bruxellis, 1896, p. 148 (în continuare: Bollandiani & Omont, *Catalogus*).

din Cipru. În 1907, Ludwig Deubner a publicat viața, minunile și martiriile Sfinților Doctori fără de arginți Cosma și Damian[40]. În același timp, el a editat și comentariile Sfântului Metodie la *Viețile* lor[41]. Ediția comentariilor s-a bazat pe *Codicele Parisinus gr. 1470,* f. 111^{v}. *Martiriul roman* al Sfinților (ff. 108^{r}-112^{r}) precedă comentariile, pe care le-a republicat Albert Ehrhard[42].

Titlul, care se păstrează în tradiția manuscrisă, este în felul următor: *Cuvântul la Sfinții Doctori fără de arginți al celui între Sfinți Metodie, patriarhul Constantinopolului* (*Ὁ λόγος εἰς τοὺς ἁγίους ἀναργύρους Μεθοδίου τοῦ ἐν ἁγίοις πατριάρχου Κωνσταντινοπολίτου*)[43], și indică faptul că provine de la copistul manuscrisului. Prin comentariile sale, Sfântul Metodie explică, în mod amănunțit, timpul sărbătoririi cinstirii Sfinților Doctori fără arginți, chestiune la care ne-am referit deja. El pune un accent deosebit pe acele elemente care îi diferențiază pe Sfinți și din care putem concluziona că deja totalitatea tradiției hagiologice, care ajunge până în zilele noastre, fusese consacrată la începutul secolului al X-lea. Sfântul Metodie se diferențiază doar cât privește sărbătoarea din 17 octombrie, pe care o pune pe 17 septembrie (menționează că a neglijat, în timpul scrierii pe luna septembrie, să treacă viața [lor] la data exactă și, din acest motiv, *Martiriul* se află la sfârșitul lunii septembrie)[44].

Autenticitatea comentariilor nu este pusă la îndoială și este acceptată de către comunitatea cercetătorilor. Vechimea izvorului, care le păstrează, nu permite îndoieli[45]. Timpul redactării se identifică cu intervalul ședерii Sfântului Metodie în vechea Romă (817-823)[46]. Motivul privind scrierea respectivelor comentarii de către Sfântul Metodie a fost nevoia de a explica cele trei celebrări diferite ale cinstirii Sfinților Doctori fără de arginți Cosma

---

[40] Vezi DEUBNER, *Kosmas und Damian,* pp. 97-208 (*Θαύματα τῶν Ἁγίων Ἀναργύρων Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ*).

[41] DEUBNER, *Kosmas und Damian*, pp. 41-42.

[42] EHRHARD, *Überlieferung*, I, pp. 22-23; Bollandiani & Omont, *Catalogus*, p. 149[18]; *BHG,* col. 377a.

[43] DEUBNER, *Kosmas und Damian*, p. 13.

[44] DEUBNER, *Kosmas und Damian*, p. 41.

[45] DEUBNER, *Kosmas und Damian*, p. 41 ș.u.; Ehrhard, *Überlieferung*, I, p. 22 ș.u.; H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 498; W. Buchwald, A. Hohlweg, O. Prinz, *Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*, Artemis Verlag, München, 1982 [Α. Φουρλᾶς (μτφρ.), *Tusculum - Λεξικὸν Ἑλλήνων καὶ Λατίνων συγγραφέων τῆς Ἀρχαιότητας καὶ τοῦ Μεσαίωνα*, vol. Α΄ (Ἕλληνες Συγγραφεῖς), Ἀθήνα, 1993], p. 524.

[46] Vezi Ἰωάννης Ἀντ. Παναγιωτόπουλος, *Ὁ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης Μεθόδιος Α΄ ὁ Ὁμολογητὴς (843-847) καὶ τὸ ἔργο του*, Ἀθήνα, 2003, p. 158 ș.u. (teză de doctorat).

și Damian. Însă, această necesitate bisericească ne-a salvat o auto-mărturisire de importanță excepțională privind viața și opera Sfântului Metodie la Roma, deși el se arată destul de rezervat în legătură cu mărturisirile despre sine, pe care ni le va da despre viața sa, în continuarea lucrării sale. Un alt element important este faptul că Sfântul Metodie a dat dovadă de un mare respect față de autorul *Vieții* și, de aceea, adaugă propriile sale comentarii la sfârșit.

Încheind această scurtă abordare a subiectului, aș dori să remarc faptul că lucrarea metodică a patriarhului ecumenic Metodie reprezintă o moștenire importantă pentru studiul hagiologiei și al istoriei Bisericii. În ciuda consecințelor negative, pe care le-a avut intervenția Sfântului Simeon Metafrastul[47] în păstrarea textelor mai vechi, comentariile Sfântului Metodie, așa cum au fost salvate, oferă informații valoroase despre epoca și teologia secolului al IX-lea. Contribuția lui rămâne recunoscută, deoarece a ajutat la formarea tradiției hagiologice, care ne-a fost lăsată moștenire. Conservarea și studiul acestor texte ne permit să înțelegem evoluția literaturii bisericești și să apreciem efortul continuu privind păstrarea moștenirii creștine.

Surse din *Sinaxar*[48]

Și aceștia[49]*, a cărora este pomenirea de astăzi, erau din [ținutul] Arabiei, fiind frați după trup, exercitând meșteșugul doctoricesc și tămăduind pe mulți; pe vremea lui Dioclețian și a lui Maximian, după ce au fost prinși în Lichia*[50]*, au fost aduși în fața lui Lysias, care domnea peste cetatea din Eghea*[51]*, și după ce cu îndrăzneală L-au mărturisit pe Hristos, li se legară mâinile și picioarele, și sunt aruncați în mare; de unde, un înger arătându-se, îi salvează. Apoi, după ce a fost aprins un foc, în mijlocul lui sunt aruncați și, în mod ciudat, crăpându-se pământul, ei sunt înghițiți; și după ce focul a fost stins, ei sunt scoși în același loc, unindu-se în același loc părțile împărțite ale pământului pe unde ei au intrat; și fiind crucificați, cu pietre sunt bătuți, pietrele aruncate întorcându-se asupra celor care le aruncau, același lucru suferind și săgetătorii să fie săgetați cu toții, căci mulți dintre ei au fost omorâți și a fost vărsat un râu de sânge. Așadar, fiind stupefiat stăpânul de aceste minunății, ei primesc cel din urmă martiriu prin*

[47] Sau Traducătorul (n. trad.).

[48] Părți din aceste surse, traduse sau comentate, se regăsesc în paginile prezentului studiu, cu precizarea că pentru unele dintre părțile respective există diferențe de traducere, deoarece textele erau redate fie în greaca veche, fie în neogreacă (n. trad.).

[49] Adică Sfinții Doctori fără de arginți Cosma și Damian, a căror cinstire este la 17 octombrie (n. trad.).

[50] Sau Licia (n. trad.).

[51] Sau Egeea (n. trad.).

sabie, împreună cu aceşti trei fraţi Antim, Leontie şi Efprepie[52], *care îi urmează* [*Οἱ δέ, ὧν καὶ ἡ παροῦσα μνήμη, ὑπῆρχον ἐκ τῆς [χώρας] Ἀραβίας, ὄντες ἀδελφοὶ κατὰ σάρκα, τὴν ἰατρικὴν μετερχόμενοι τέχνην καὶ πολλοὺς θεραπεύοντες· ἐπὶ Διοκλητιανοῦ δὲ καὶ Μαξιμιανοῦ συλληφθέντες ἐν τῇ Λυκίᾳ, παρέστησαν τῷ Λυσίᾳ ἡγεμονεύοντι τῆς ἐν Αἰγαῖς πόλεως, καὶ παρρησίᾳ ὁμολογήσαντες τὸν Χριστὸν δεσμοῦνται χεῖρας καὶ πόδας καὶ εἰς τὴν θάλασσαν βάλλονται· ἀφ' ἧς ἀγγέλου ἐπιφανέντος διασώζονται. Εἶτα ἐξαφθείσης πυρᾶς εἰς μέσον ὠθοῦνται καὶ παραδόξως ῥαγείσης τῆς γῆς ὑπεισέρχονται· καὶ τῆς πυρᾶς ἀπομαρανθείσης αὖθις ἀνέρχονται, τῶν συμπεσόντων μερῶν ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς τῆς γῆς αὖθις διαιρεθέντων. Καὶ σταυρωθέντες βάλλονται λίθοις, τῶν πεμπομένων λίθων εἰς [πρὸς] τοὺς βάλλοντας ἀντιστρεφομένων, ταὐτὸ τοῦτο καὶ ἐν τῷ τοξεύεσθαι πασχόντων τῶν τοξευόντων, ὡς πολλοὺς ἐξ αὐτῶν ἀναιρεθῆναι καὶ ῥύακας αἵματος ἐκχυθῆναι. Ἀπορηθέντος οὖν ἐπὶ τούτοις τοῦ ἡγεμόνος, τὴν τελευταίαν διὰ ξίφους δέχονται μαρτυρίαν, σὺν τοῖς ἀκολουθοῦσιν αὐτοῖς τρισὶν ἀδελφοῖς Ἀνθίμῳ, Λεοντίῳ καὶ Εὐπρεπίῳ*[53].

Martiriul Sfinţilor şi Făcătorilor de minuni, Doctori fără de arginţi, Cosma şi Damian[54], *care s-au săvârşit la Roma. Ei au trăit pe vremea lui [Marcu Aureliu] Carinus împăratul, fiind doctori cu meşteşugul, vindecând oameni şi animale, cerând ca plată a lecuirii celor tămăduiţi mărturisirea cea în Hristos şi credinţa, şi nimic altceva luând. Aşadar, părâţi fiind ei în faţa împăratului că fac vindecările cu meşteşug vrăjitoresc, şi alte învinuiri fiind aduse împotriva lor, s-au predat, şi propovăduindu-L pe Hristos, chiar şi pe împăratul Carinus l-a izbăvit de impietate, fiind lecuit de către Sfinţi. Căci în timp ce îi interoga pe ei şi îi ameninţa cu grele chinuri, poziţia feţei sale, după ce s-a deformat, s-a întors la spatele său; şi pentru aceasta cei prezenţi au crezut în Hristos; şi împăratul însuşi, cu toţi casnicii lui, L-au mărturisit pe Hristos Dumnezeu şi pe Sfinţi cu cinste i-a trimis în cele ale lor. Şi, după aceea, supraveghetorul lor, pizmuindu-i cât priveşte meşteşugul lor, i-a suit pe un munte, chipurile, ca să culeagă plante medicinale, iar [acolo], atacându-i, cu pietre i-a ucis. Şi se săvârşeşte soborul lor în preasfânta lor casă*[55], *care se află în cele ale lui Paulin [în zori, litania pleacă de la preasfânta biserică*[56] *spre Forum şi, după obişnuitele rugăciuni în acel loc, ajunge în numitul sobor*[57], *în*

[52] Sau Euprepiu (n. trad.).
[53] *SynCP,* col. 145-146.
[54] A căror cinstire se face la 1 iulie (n. trad.).
[55] Este vorba de mănăstirea lui Paulin, consacrată cinstirii acestor Sfinţi Cosma şi Damian (n. trad.).
[56] Adică de la biserica *Sfânta Sofia* (n. trad.).
[57] Referinţă la mănăstirea lui Paulin, al cărei hram era soborul sau cinstirea Sfinţilor Doctori fără de arginţi Cosma şi Damian, menţionaţi în text (n. trad.).

care sunt săvârșite Dumnezeiasca Liturghie și Mistagogia[58]*]* {*ψἌθλησις τῶν ἁγίων καὶ θαυματουργῶν ἀναργύρων Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ τῶν ἐν τῇ Ῥώμῃ τελειωθέντων. Οὗτοι ὑπῆρχον ἐπὶ Καρίνου τοῦ βασιλέως, ἰατροὶ τὴν τέχνην ὑπάρχοντες, ἀνθρώποις καὶ κτήνεσι παρέχοντες τὰς ἰάσεις καὶ μισθὸν τῆς ἰατρείας αἰτοῦντες τὴν εἰς Χριστὸν τῶν θεραπευομένων ὁμολογίαν καὶ πίστιν, καὶ μηδὲν ἕτερον κομιζόμενοι. Διαβληθέντες οὖν τῷ βασιλεῖ ὡς μαγικῇ τέχνῃ τὰς θαυματουργίας ποιοῦσιν, ἑτέρων δι' αὐτοὺς ἀγομένων, παρέδωκαν ἑαυτούς, καὶ τὸν Χριστὸν κηρύξαντες μάλιστα καὶ τὸν βασιλέα Καρῖνον τῆς δυσσεβείας ἀπήλλαξαν, ἰάσεως τῆς παρὰ τῶν ἁγίων τυχόντα. Ἐν γὰρ τῷ ἐρωτᾶν αὐτοὺς καὶ τὰ δεινότατα ἀπειλεῖν ἡ τοῦ προσώπου αὐτοῦ θέσις ἐκτραχηλισθεῖσα ἐπὶ τὸν νῶτον αὐτοῦ διεστράφη· καὶ ἐπὶ τούτῳ οἱ παρεστῶτες ἐπίστευσαν τῷ Χριστῷ· καὶ αὐτὸς ὁ βασιλεὺς μετὰ πάντων τῶν οἰκείων αὐτοῦ τὸν Χριστὸν Θεὸν ὡμολόγησε καὶ τοὺς ἁγίους ἐντίμως ἐν τοῖς ἰδίοις ἐξέπεμψεν. Ὕστερον δὲ ὁ ἐπιστατῶν αὐτῶν καὶ τῆς κατ' αὐτοὺς τέχνης φθονήσας αὐτοὺς ἐπί τι ὄρος αὐτοὺς ἀνήγαγεν ὡς πρὸς συλλογὴν δῆθεν ἰατρικῶν βοτανῶν, καὶ ἐπιθέμενος λίθοις ἀνεῖλεν αὐτούς. Τελεῖται δὲ ἡ αὐτῶν σύναξις ἐν τῷ ἁγιωτάτῳ αὐτῶν οἴκῳ τῷ ὄντι εἰς τὰ Παυλίνου [τῆς λιτῆς ἔωθεν ἀπὸ τῆς ἁγιωτάτης ἐκκλησίας ἀπερχομένης ἐν τῷ φόρῳ καὶ μετὰ τὰς ἐκεῖσε συνήθεις εὐχὰς παραγινομένης ἐν τῇ εἰρημένῃ συνάξει ἐν ᾗ θεία λειτουργία καὶ μυσταγωγία ἐπιτελεῖται]*[59]*.*

Cinstirea Sfinților Doctori fără de arginți, Făcători de minuni, Cosma și Damian. Ei se trăgeau după neam din Asia[60]*, tatăl fiind păgân, iar mama creștină, Teodota cu numele, care i-a învățat orice fel de virtute desăvârșită; și deprinzând ei din practică toată știința, zicând să se bucure de cele viitoare, au îmbrățișat lecuirea sufletelor și a trupurilor, tămăduind orice boală și orice neputință, și ajutându-i nu doar pe oameni, ci și pe animale. De aceea, nimic de la careva să ia ceva nu acceptau niciodată; și așa după ce au trăit cu bine viața lor și sfârșindu-se cu bună credință în pace, au fost depuși în locul numit Fereman. Și se săvârșește soborul lor în cele ale lui Darie* [*Μνήμη τῶν ἁγίων θαυματουργῶν ἀναργύρων Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ. Οὗτοι εἶλκον τὸ γένος ἐκ τῆς Ἀσίας, πατρὸς μὲν ὑπάρχοντος ἕλληνος, μητρὸς δὲ χριστιανῆς Θεοδότης προσαγορευομένης, ἥ [ἥτις] πᾶσαν ἰδέαν τελείας ἀρετῆς αὐτοὺς ἐξεπαίδευσε· πάσης δὲ ἐπιστήμης ἐν πείρᾳ γενόμενοι, ταῖς λοιπαῖς χαίρειν εἰπόντες, τὴν ἰατρείαν τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἠσπάσαντο, θεραπεύοντες πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν καὶ οὐκ ἀνθρώποις μόνον ἐπικουροῦντες ἀλλὰ καὶ κτήνεσι. Διὸ οὐδὲ παρά τινός τι λαμβάνειν ἠνείχοντο πώποτε· οὕτω δὲ καλῶς τὸν ἑαυτῶν*

[58] Termen prin care se înțelege atât *Dumnezeiasca Euharistie,* cât și *Dumnezeiasca Împărtășanie* (n. trad.).
[59] *SynCP,* col. 792.
[60] Cinstirea lor se face la 1 noiembrie (n. trad.).

βίον διανύσαντες καὶ εὐσεβῶς ἐν εἰρήνῃ τελειωθέντες, κατετέθησαν ἐν τόπῳ καλουμένῳ Φερεμᾶν. Τελεῖται δὲ ἡ αὐτῶν σύναξις ἐν τοῖς Δαρείου][61].

(Traducere din limba greacă și adnotări de Prof. univ. dr. Ion-Marian Croitoru)

[61] *SynCP,* col. 185.

SFÂNTUL ALEXIE MEČEV, UN MODEL AL SLUJIRII BISERICEȘTI CONTEMPORANE

(Saint Alexei Mechev: A Model of Contemporary Church Ministry)

Conf. univ. dr. Irina Casapi
Universitatea de Stat și Capodistriană din Atena, Grecia
Facultatea de Teologie

Abstract: Fr. Aleksej Mečev was canonized as a saint during the Great Jubilee Synod of the Russian Church in 2000, by the Moscow Patriarchate, as a charismatic priest who dedicated his whole life to the ministry of his parishioners. Always ready to help the people solve the practical and material problems they faced he became a contemporary example of sacrificial love and pastoral care.

Keywords: Aleksej Mečev, Russian Church, Great Jubilee Synod, Moscow Patriarchate, canonizations, contemporary saints, pastoral care.

Protoiereul Alexie Mečev este unul dintre Sfinții care au fost recunoscuți relativ de curând, la Marele Sinod al Jubileului din 2000, de către Patriarhia Moscovei. S-a născut la 17 martie 1859, în Moscova. Familia lui păstra legături tradiționale cu spațiul Bisericii. Mama lui se numea Alexandra Dmitrijevna, iar tatăl lui Alexie Ivanovič Mečev. Tatăl lui, fiu de preot, era dirijorul coralei mitropolitane Čudov și avea legături strânse cu mitropolitul Filaret al Moscovei. Din cauza unor complicații, în timpul nașterii Sfântului Alexie, tatăl lui l-a dedicat Sfântului Alexie, „omul lui Dumnezeu", și i-a dat numele Sfântului. Familia Sfântului Alexie era evlavioasă și se distingea pentru viața duhovnicească și ospitalitatea ei. În cadrul acestui mediu familial, Sfântul Alexie a deprins primele virtuți și, observând comportamentul familiei sale față de oamenii care îi cereau ajutorul, a învățat să înțeleagă problemele pe care le întâmpinau ceilalți și să relaționeze cu ei. În timpul acestei perioade din viața lui, el și-a format un caracter calm, pașnic și blând, dar, în același timp, sociabil[1].

[1] *Materialy svjazannye s voprosom o kanonizacij moskovskogo Starca Aleksija Meceva (1859-1923)*, Sinodal'naja komissija russkoj pravoslavnoj cerkvi po kanonizacij svjatych, 2000, p. 4 (în continuare: *Materialy*). Despre viața Sfântului Alexie Mečev vezi mai multe în S. Fomin, *Pastyr' Dobrhyj- Zizn' i trudy Moskovskogo starca protoiereja Aleksija Mečev*, Serda- Press[2], Moskva, 2000, precum și în *Novoproslavlennye mučeniki i*

Sfântul Alexie a studiat, inițial, la școala Zaikonospasskij, unde s-a distins ca elev pentru sârguința lui. El și-a continuat studiile la Seminarul Preoțesc din Moscova, iar în 1879, odată cu terminarea ciclului de studii la Seminar, el s-a decis să studieze Medicina la Universitate. Însă, finalmente, a prevalat dorința mamei sale de a deveni preot. În 1884, el s-a căsătorit cu Ana Petrovna Molčanova[2] și, la 18 noiembrie din același an, el a fost hirotonit diacon. Ca diacon, el a slujit, mai întâi, la biserica „Sfântul Gheorghe", în apropierea Pieței Lubjanka din Moscova. Destui ani mai târziu, la 19 martie 1893, el a intrat în cea de a doua treaptă a Preoției, a fost hirotonit preot și trimis ca să slujească la biserica „Sfântul Nicolae", situată în strada Marosejka din Moscova[3].

Sfântul Alexie, ca paroh al micii biserici a Sfântului Nicolae Făcătorul de minuni, săvârșea, zilnic, *Dumnezeiasca Liturghie,* într-o perioadă în care lăcașurile mici ale capitalei erau deschise doar de două sau de trei ori pe săptămână. Totuși, primii ani ai activității sale pastorale au fost dificili. De multe ori, el săvârșea *Dumnezeiasca Liturghie* singur, biserica fiind goală. Credincioșii din acea perioadă căutau un refugiu duhovnicesc pe la mănăstiri și nu aveau mare cinstire față de preoții bisericilor din Moscova, care, în diferite moduri, să străduiau zadarnic ca să-i atragă. În ciuda atmosferei negative, biserica „Sfântul Nicolae", prin prezența Sfântului Alexie, într-un interval de puțini ani, a reușit să devină un punct de mișcare pentru renașterea vieții duhovnicești în capitală[4].

Cotitură în viața Sfântului Alexie Mečev au constituit boala și moartea soției sale, în 1902[5]. Izbăvire din marasmul spiritual, care i-a urmat acestui eveniment, s-a ivit după întâlnirea Sfântului Alexie cu Sfântul Ioan de Kronstadt (Kronštadtskij). Sfântul Ioan l-a îndemnat să înceteze să mai fie îndurerat și să-și continue propria lucrare. L-a sfătuit să vină în contact cu lumea și să înțeleagă durerea celorlalți. Din acest moment, durerea celorlalți va constitui pentru Sfântul Alexie nu doar o consolare, ci și un pretext pentru o lucrare duhovnicească foarte importantă și dedicare în slujirea aproapelui.

---

ispovedniki rosijskie-dopolnenie k pravoslavnomu cerkovnomu kalendarju, Satis', Sankt-Peterburg, 2001.

[2] Ei au avut șase copii: Alexandra, Serghei, Petru, Olga, Sofia și Ana. Nici unul dintre copii nu pare să fi rămas aproape de Sfântul Alexie, excepție făcând Serghei, care devine, la rândul lui, preot (n. trad.).

[3] În apropiere de Metroul Kitaigorod, în timpul de acum (n. trad.).

[4] IULIANIJA monachinja, *Žizneopisanie Moskovskogo starca otca Aleksija Meceva,* Russkij Chronograf, Moskva, 1999, pp. 33-45 (în continuare: Iulianija, *Žizneopisanie*).

[5] La 29 august (n. trad.).

Cuvintele Sfântului Ioan de Kronstadt au reprezentat piatră de hotar în călătoria de viață a Sfântului Alexie și au stat ca pretext pentru maturizare duhovnicească și chiar pentru isprăvi mărețe, în calitatea lui deja ca Părinte Duhovnicesc[6] care trăia în lume. El și-a continuat activitățile sale cu mai mare zel. Astfel, el a înființat o școală pentru copiii enoriașilor și un azil pentru orfanii și copiii care proveneau din familii cu mijloace financiare limitate. În mod paralel cu îndatoririle de preot, adică cu îngrijirea bisericii și săvârșirea slujbelor, el a început să predea lecții de teologie la Gimnaziul Winkler. Rezultatul activităților de mai sus a fost creșterea numărului enoriașilor și crearea unei comunități înfloritoare de credincioși la biserica „Sfântul Nicolae". În 1919, fiul său, Serghie, a fost hirotonit preot, ajungând să fie de ajutor și susținător lucrării tatălui său, care devenise deja cunoscut în toată regiunea Moscovei[7].

Activitățile Sfântului Alexie au fost recunoscute de către Biserica Rusă oficială. În 1920, patriarhul Tihon i-a acordat o medalie, în semn de recunoaștere pentru munca sa de mulți ani, în timp ce aprecierea patriarhului pentru persoana Sfântului Alexie s-a manifestat și atunci când l-a rânduit responsabil cu efortul de unificare a clerului din capitală. În 1921, Sfântul Alexie a fost premiat pentru a doua oară, cu discreție, fără manifestări oficiale. În acest punct, se cuvine să fie subliniat faptul că, după Revoluția [rusă][8] din octombrie [1917], orice demers al Bisericii era întâmpinat cu suspiciune și ostilitate din partea guvernului bolșevicilor. În felul acesta, a fost abordată și lucrarea Sfântului Alexie[9], care a fost chemat, în toamna anului 1927, să se prezinte în fața Direcției Politice de Stat (GPU)[10], organul care avea responsabilitatea pentru menținerea siguranței și legalității în interiorul granițelor statutului. Prin decizia sa, Direcția i-a interzis Sfântului Alexie să primească oameni și să acționeze

[6] Sau „Stareț", motiv pentru care este considerat asemenea marilor Părinți Stareți Anatolie Potapov și Nectarie Tihonov de la mănăstirea Optina (n. trad.).

[7] *Materialy*, p. 8.

[8] Întregirea unor sensuri sau completarea lor le-am integrat între paranteze drepte, având acordul autoarei. De asemenea, am folosit apelativul „Sfânt" într-o formă mai adecvată limbajului duhovnicesc tradițional. Semnalez tendința, întâlnită atât în România, dar și în alte părți ale lumii creștine ortodoxe, ca Sfinții Părinți să fie nominalizați doar cu numele lor, fără respectivul apelativ, ceea ce indică, după a mea umilă părere, o secularizare și, implicit, o sărăcire a limbajului duhovnicesc (n. trad.).

[9] Când a văzut demonstrațiile și tulburările din Moscova, în 1905, Sfântul Alexie a plâns, întrezărind nenorocirile care urmau să se abată asupra Rusiei (n. trad.).

[10] De altfel, Sfântul Alexie, în calitate de Părinte Duhovnicesc al lui Nicolae Berdiaev, l-a sfătuit să plece în exil (n. trad.).

ca Părinte Duhovnic. La 17/30 martie 1923, a fost chemat de către același organ, pentru a doua oară, însă, deteriorarea dramatică a sănătății sale a contribuit la eliberarea lui rapidă[11].

Sfântul Alexie a adormit la 9/22 iunie 1923, în micul oraș Vereja, aflat la marginea Moscovei[12], pe care obișnuia să-l viziteze, în timpul verii, pentru a se odihni. La 14/27 iunie, trupul său a fost dus în biserica „Sfântul Nicolae" și a fost expus la un pelerinaj public, iar la cimitir, după slujba de înmormântare, pe lângă mulțime de lume, s-a aflat alături și patriarhul Tihon[13]. Zece ani mai târziu (15/28 octombrie 1933), s-a înfăptuit dezgroparea sfintelor sale moaște și trupul său a fost găsit neatins de stricăciune[14].

Deoarece Părintele Alexie s-a decis, imediat după moartea soției sale, ca să trăiască precum un monah în lume și să-și dedice toată viața și lucrarea sa turmei sale, el s-a distins ca un model contemporan de slujire bisericească. El a rămas printre oamenii obișnuiți, pentru a-i învăța adevărata viață în Hristos și pentru a-i conduce la un nivel duhovnicesc mai înalt. De altfel, el credea că monahii, care se închid tot mai mult în sinele lor și se îndepărtează de către credincioși, nu le oferă niciun ajutor real creștinilor luptători, care rămân mireni și trăiesc în lume. El considera că oamenii duhovnicești trebuie să se afle alături de creștinii slabi și imaturi, pentru a-i ajuta să progreseze în credință. Astfel, foarte repede a adoptat și el însuși practica monahului care nu viețuiește într-o mănăstire, ci trăiește o viață monahală rămânând printre oameni, și a lucrat cu zel, sub circumstanțe dificile, pentru a-i readuce pe locuitorii Moscovei la viața duhovnicească a Bisericii.

Pentru desăvârșirea duhovnicească a creștinului, Părintele Alexie recomanda rugăciunea continuă și neîntreruptă[15]. El își sfătuia turma lui să se roage cu ardoare, zilnic, și să ceară mila lui Dumnezeu, în orice timp al zilei[16].

---

[11] *Materialy*, p. 9.

[12] Oraș situat la vest de centrul Moscovei (n. trad.).

[13] IULIANIJA, *Žizneopisanie*, pp. 222-225.

[14] *Materialy*, p. 10.

[15] Aluzie, în primul rând, la rugăciunea lui Iisus, „Doamne, Iisus Hristoase, miluiește-mă pe mine", cunoscută și cu denumirile de rugăciunea minții, a inimii, a singurului gând sau la toată vremea (n. trad.).

[16] Dintre apoftegmele Sfântului Alexie circulă on-line următoarele: „Dorește-le tuturor binele și, astfel, te vei mântui"; „Avem noi oare dreptul să-i disprețuim pe alții?"; „Nu putem răbda lipsurile, durerile și rănile egoismului nostru și nu-I mulțumim Domnului că lasă duhul nostru să crească în acest chip [, datorită lor]"; „Nu căuta să faci lucruri mari, ci fă pe acelea la care Dumnezeu te cheamă"; „Împliniți, cu adevărat, calea creștină, nu cu

[De asemenea,] el îi impulsiona pe creștini să se roage cu seriozitate și grijă. El îi îndemna pe credincioși la o spovedanie deasă și îi sfătuia să-și noteze faptele care îi apasă, pentru ca să-și amintească de ele, în timpul spovedaniei, deși el obișnuia să spună că atunci când ceva doare sufletul, acest lucru nu este greu de uitat[17].

Firește, [Sfântul Alexie] considera că cea mai mare virtute a unui creștin este aptitudinea ca el să ofere iubire. Într-adevăr, această ofrandă a iubirii era cel mai important îndemn [al său] către credincioși. Iubirea trebuia să fie îndreptată spre Dumnezeu și aproapele, și să fie deplină și desăvârșită. Era important ca ea să acopere în întregime ființa omului și să fie adevărată. Părintele Alexie obișnuia să spună că sfârșitul liniștit al Sfântului Apostol Ioan, la o vârstă înaintată, spre deosebire față de ceilalți Sfinții Apostoli, care au avut parte de moarte martirică, se datora calității iubirii sale către Domnul, iubire care era superioară celei venite din partea celorlalți Sfinți Apostoli și îl făcea să se distingă printre ei. [Sfântul Alexie], el însuși, făcea eforturi ca să manifeste iubirea față de aproapele cu orice mijloc realizabil. Uneori, el o exprima prin milostenie și prefera să-și priveze familia sa, care, de asemenea, se afla într-o situație financiară precară, decât să sufere ceilalți. Alteori, el oferea ajutor duhovnicesc și asistență efectivă, frecventând chiar și locuri famate, și încerca să-i convingă pe oameni că există, întotdeauna, posibilitatea pocăinței[18].

În mod paralel cu predarea dreptei credințe și preocuparea privind problemele duhovnicești ale credincioșilor, Părintele Alexie se străduia să se afle alături de oameni, pentru rezolvarea problemelor practice și materiale cu care ei se confruntau. El îi primea cu iubire și cordialitate. De altminteri, el credea că iubirea trebuie să se îndrepte către Dumnezeu, dar să înceapă de la cel mai apropiat semen și să nu se reducă doar la un sentiment vag față de întreaga umanitate, fără fapte și lucrări reale[19].

[Sfântul Alexie] a depus multe eforturi pentru izbăvirea multor familii care se aflau în pragurile dezintegrării, iar intervențiilor sale reușite li se datorează o mare parte a faimei pe care dobândit-o în toată regiunea Moscovei. El considera că egoismul soților și continua preocupare a lor numai cu fericirea lor personală reprezintă cea mai mare problemă într-o căsătorie. Adesea, soțul uita, spunea el, că, în cadrul căsătoriei, Îl reprezintă pe Hristos

[rațiunea], ci cu mintea", disponibile la https://ro.orthodoxwiki.org/Alexei_Mecev (accesat la 23.02.2025, n. trad.).

[17] IULIANIJA, *Žizneopisanie*, pp. 136-152.

[18] IULIANIJA, *Žizneopisanie*, p. 170.

[19] *Materialy*, p. 7.

și se cuvine să-și iubească soția, așa cum Hristos a iubit Biserica. În același timp, soția este datoare să-i întoarcă soțului ei aceeași iubire[20]. Sfântul Alexie a acordat o importanță deosebită și educației copiilor. El a știut semnificația rolului mamei pentru dezvoltarea sănătoasă a unui copil și a fost un critic dur al practicii, comună pentru multe familii din epocă, de a-și încredința educarea propriilor copii exclusiv guvernantelor, cu rezultatul că părinții se înstrăinau complet față de ei[21].

Ajutorul său practic în multe circumstanțe și lucrarea duhovnicească pe care o săvârșea în biserică l-au făcut cunoscut pe scară largă. În primii opt ani, biserica lui era goală, dar el, ca preot, în mod consecvent, săvârșea zilnic *Dumnezeiasca Liturghie* și ținea biserica deschisă pentru toți cei ce doreau să participe la slujbă sau să se spovedească. Treptat, biserica a ajuns să fie cunoscută în toată Moscova, datorită acestei posibilități, și, concomitent, au devenit cunoscute virtuțile și harismele Sfântului Alexie. Oamenii din întreaga regiune a Moscovei îl invitau să-i viziteze[22]. Faima sa tot mai crescândă îi îndemna pe oamenii de diferite clase sociale și cercuri să-l cunoască. Pe lângă lumea de rând, la Sfântul Alexie veneau oameni de știință, artiști și oameni din orice clasă socială. Chiar și eterodocșii se apropiau de Sfântul Alexie, pentru a-i solicita ajutorul său. Sunt raportate cazuri de musulmani, de evrei, de monofiziți, chiar și de atei, care ajungeau în biserica [unde slujea], atrași de prezența Sfântului Alexie[23].

Rugăciunea sa continuă, viața lui virtuoasă și slujirea sa neîntreruptă l-au făcut, în scurt timp, să apară în conștiința credincioșilor ca un adevărat model de creștin, adică o întruchipare a omului autentic[24]. Oamenii înduhovniciți din timpul său, contemporani ai Sfântului Alexie, recunoșteau harismele sale și păstrau legături strânse de prietenie cu el. Prețuirea din partea Părinților de la Optina, a Sfântului Ioan de Kronstadt, a Sfântului Teofan Zatvornik[25] față de persoana Sfântului Alexie aduce mărturie despre acest lucru. Și Biserica

---

[20] IULIANIJA, *Žizneopisanie*, pp. 114-115.

[21] IULIANIJA, *Žizneopisanie*, p. 45.

[22] *Materialy*, pp. 6-7; Iulianija, *Žizneopisanie*, pp. 45-46.

[23] T. M., „Moskovskij starec otec Aleksej Mečev", în *Al'fa I Omega* No 1(23) (2000), pp. 147-165.

[24] Sfântul Alexie dădea o mare importanță rugăciunii continue, sincere. El credea că, prin ea, mila lui Dumnezeu se acordă imediat. Este caracteristic faptul că *Actul oficial* de recunoaștere a sfințeniei sale îl numește „ideal molitvennika", adică „model ideal de rugător", vezi *Sbornik dokumentov i materialov yubilejnogo archierejskogo sobora russkoj pravoslavnoj cerkvi-Moskva, 13-16 avgusta 2000 g.*, Niznii-Novgorod, 2000, p. 133 (în continuare: *Sbornik*).

[25] Adică Zăvorâtul (n. trad.).

oficială a Rusiei recunoscuseră lucrarea Sfântului Alexie și îl premiase. După cum s-a menționat mai sus, în 1920, patriarhul Tihon îl cinstise pe Sfântul Alexie, premiindu-l pentru serviciile sale aduse Bisericii, pe când și un al doilea premiu a primit Sfântul Alexie, în 1921[26]. Harisma clarviziunii și cea a facerii de minuni au completat faima Sfântului Alexie și au provocat chiar mai multă admirație și cinstire din partea credincioșilor. Faima lui a devenit, într-adevăr, atât de mare, încât a deranjat chiar și guvernul, care a încercat să restricționeze activitățile Sfântului Alexie și să facă să dispară lucrarea lui[27].

Primirea Sfântului Alexie și recunoașterea persoanei sale de către popor au fost evidente și în momentul adormirii sale [întru Domnul]. Mormântul Sfântului Alexie[28] a devenit un loc de pelerinaj, de îngrijire și de acordare a cinstirii de către credincioși, care îl vizitează până astăzi, implorând mijlocirea sa. Pentru toate motivele de mai sus, Marele Sinod al Jubileului Bisericii Ruse, în 2000[29], după ce a studiat cu atenție viața Sfântului Alexie Mečev și a luat în vedere recunoașterea și cinstirea de care se bucura el deja din partea poporului rus, a hotărât să-l recunoască drept Sfânt. Într-adevăr, conform *Actului oficial de trecere în rândurile Sfinților,* emis de către Sinod, s-a stabilit: 1) să fie numit și trecut Sfântul Alexie Mečev printre Sfinții Bisericii Ruse; 2) să fie considerate rămășițele lui pământești ca sfinte moaște; 3) să fie redactată *Slujba* specială pentru cinstirea lui; 4) să fie sărbătorită cinstirea lui la 9/22 iunie, ziua adormirii sale; 5) să fie pictată icoana lui, conform canoanelor Sinodului al VII-lea Ecumenic; 6) să fie tipărită *Viața* lui spre zidirea duhovnicească a credincioșilor; 7) să fie anunțată proclamarea sfințeniei sale turmei ortodoxe din toată întinderea țării; 8) în fine, să fie înștiințate și celelalte Biserici Ortodoxe despre recunoașterea noilor Sfinți ai Bisericii Ruse, pentru a-i include în dipticele lor[30]. În acest fel,

[26] IULIANIJA*, Žizneopisanie*, pp. 175-177, 195-196.

[27] Zeci sunt exemplele care sunt descrise în texte relevante despre cazurile de clarviziune și minuni ale Sfântului Alexie. Ilustrativ, citățm doar referatul [mitropolitului] Iuvenalie [de Krutița și Kolomna] referitor la această temă, care conține puține evenimente, dar caracteristice de intervenție miraculoasă, precum cel al vindecării unui tuberculos sau cel al salvării unui soldat, în timpul Primului Război Mondial (*Materialy*, pp. 11-19).

[28] În 1934, când Sfântul Alexie a fost dezgropat, au fost găsite în mormânt sfintele sale moaște, care vor fi depuse într-un nou mormânt (n. trad.).

[29] De precizat că fiul Sfântului Alexie, Părintele Serghie, care slujea la biserica „Sfântul Nicolae", unde slujise și tatăl său, a fost ucis, în 1942. La Marele Sinod din 2000 (13-16 august), Părintele Serghie a fost trecut și el în rândurile Sfinților, fiind proclamat Sfânt Nou Martir sau Mucenic al Moscovei (n. trad.).

[30] *Sbornik*, pp. 135-136. Împreună cu Sfântul Alexie Mečev au fost recunoscuți ca Sfinți și alți nouă Părinți ruși, asceți și cuvioși mărturisitori: mitropolitul Macarie (1835-1925),

Sinodul Bisericii Ruse l-a recunoscut ca Sfânt pe preotul Alexie Mečev, Părintele poporului, după cum îl numeau contemporanii lui, deoarece el a reușit, prin viața sa și dăruirea de sine credincioșilor din regiunea Moscovei, să devină, cu adevărat, un model ideal de bun păstor și slujitor care, în mod jertfelnic și fără de încetare, a slujit Biserica și turma lui[31].

(Traducere din limba greacă și adnotări de Prof. univ. dr. Ion-Marian Croitoru)

ieromonahul Alexie Soloviev (1846-1928), ieromonahul Serafim Vyrickij (1866-1949), 34 de Cuvioși Părinți Mărturisitori de la mănăstirea Spaso-Preobraženskij Valaamskij (+ 1578), mitropolitul Arsenie (1697-1772) de Rostov, episcopul Inochentie Smirnov (1784-1819), arhimandritul Macarie Glucharev (1792-1847), Părintele Alexie Gneušev (1762-1848) și Părintele Stareț Partenie (1816-1867) al mănăstirii Kiziltalšskij. Împreună cu ei, Sinodul a confirmat și cinstirea ca Sfinți a Părintelui Cuvios Iov Anzerskij și a Părinților de Optina, a căror sfințenie fusese deja recunoscută din 1996 (vezi *Sbornik*, pp. 133-135).

[31] *Sbornik*, p. 133.

VINDECĂRILE DIN NOUL TESTAMENT: SLUJIREA SEMENULUI PRIN MINUNILE DOMNULUI IISUS HRISTOS ȘI ALE SFINȚILOR APOSTOLI

(Healing in the New Testament: Ministry to the Neighbor through the Miracles of Christ and His Holy Apostles)

Conf. univ. dr. Vasile Țerpos
Universitatea Aristotel din Tesalonic, Grecia
Facultatea de Teologie Ortodoxă

Abstract: In the New Testament the narratives of miraculous healings (healing of the sick and demon-possessed people, resurrection of the dead) both by Jesus Christ himself and the Apostles have an important place and are primarily used as „signs" to highlight Jesus' messianic status and the beginning of His Kingdom. Therefore, they are presented as "signs" that demonstrate that His incarnation constitutes His supreme act of ministry towards man, i.e. man's salvation from the consequences of original sin, and show which should be the christian way of life and attitude towards our fellow men.

Keywords: Healings, *New Testament,* Jesus Christ, Apostles, ministry.

Este bine cunoscut faptul că, în cărțile *Noului Testament,* relatările despre vindecările miraculoase, pe care le săvârșesc Domnul Iisus Hristos și Ucenicii Lui, ocupă un loc important. Mai ales, în ceea ce privește cele patru *Evanghelii,* acestea abundă cu acest fel de relatări, care chiar sunt, de obicei, împărțite în trei categorii/feluri principale: a) *vindecări de bolnavi*; b) *exorcizări* (*tămăduiri ale demonizaților*); c) *învieri din morți*[1].

În primele dintre acestea, adică în *vindecările de bolnavi,* va trebui, fără îndoială, să includem vindecarea leprosului (*Matei* 8, 1-4; *Marcu* 1, 40-45; *Luca* 5, 12-16), a slugii sutașului (*Matei* 8, 5-13; *Luca* 7, 1-10), a soacrei lui Simon Petru (*Matei* 8, 14 ș.u.; *Marcu* 1, 29-31; *Luca* 4, 38 ș.u.), a fiului slujitorului regesc (*Ioan* 4, 46-54), a paraliticului (*Matei* 9, 1-8; *Marcu* 2, 1-2; *Luca* 5, 17-26), a paraliticului de la Vitezda (*Ioan* 5, 1-18), a femeii cu scurgere de sânge (*Matei* 9, 20-22; *Marcu* 5, 24-34; *Luca* 8, 43-48), a celor

[1] Vezi Χ. Γ. ΑΤΜΑΤΖΙΔΗΣ, *Θεολογία τῆς Καινῆς Διαθήκης,* Ed. Ostracon, Θεσσαλονίκη, 2019, p. 190.

doi orbi (*Matei* 9, 27-31), a omului cu „mâna uscată", în zi de sâmbătă (*Matei* 12, 9-14; *Marcu* 3, 1-6; *Luca* 6, 6-11), a fiicei femeii cananeence (*Matei* 15, 21-28; *Marcu* 7, 24-30), a surdo-gângavului (*Marcu* 7, 31-37), a orbului din Betsaida (*Marcu* 8, 22-26), a femeii gârbove (*Luca* 13, 10-17), a bolnavului de hidropică (*Luca* 14, 1-6), a celor zece leproși (*Luca* 17, 11-19), a celor doi orbi din Ierihon (*Matei* 20, 29-34), a orbului Bartimeu (*Marcu* 10, 46-52; *Luca* 18, 35-43), a orbului din naștere (*Ioan* 9, 1-4) și, în fine, vindecarea urechii tăiate a slugii arhiereului (*Luca* 22, 50-51).

Pe de altă parte, în *exorcizările-vindecările demonizaților* va trebui să înscriem pe cele de la sinagoga din Capernaum (*Marcu* 1, 21-28; *Luca* 4, 31-37) și din ținutul Gherghesinilor/ Gadarenilor (*Matei* 8, 28-34; *Marcu* 5, 1-2; *Luca* 8, 26-39), [precum și pe cea a][2] surdo-gângavului (*Matei* 9, 32-34; *Marcu* 11, 14), a orbului și a surdo-gângavului (*Matei* 12, 22-24) și a copilului epileptic demonizat (*Matei* 17, 14-21; *Marcu* 9, 14-29; *Luca* 9, 37-43), iar în șirul *învierilor din morți* [va trebui să trecem] pe cea a fiicei lui Iair (*Matei* 9, 18-19 și 23-31; *Marcu* 5, 22-24 și 35-43; *Luca* 8, 41-42 și 49-56), a fiului văduvei din Nain (*Luca* 7, 11-17), a lui Lazăr (*Ioan* 11, 1-44), precum și învierile morților care au avut loc imediat după moartea lui Iisus (*Matei* 27, 52-53). Pe lângă aceste vindecări miraculoase, nu va trebui să le omitem pe cele care sunt prezentate, în textul *Evangheliilor,* ca fiind în masă, precum vindecarea multor demonizați și a tuturor celor bolnavi pe care lumea i-a adus la Iisus, imediat după tămăduirea soacrei lui Simon Petru (*Matei* 8, 16 ș.u.; *Marcu* 1, 32-34; *Luca* 4, 40 ș.u.), a femeilor demonizate care Îl urmau pe Iisus (*Luca* 8, 2-3; vezi și *Marcu* 16, 9), vindecarea multor bolnavi și demonizați (*Matei* 12; 15-16; *Marcu* 3, 12-17; *Luca* 6, 17-19), vindecările din Ghenizaret (*Matei* 14, 34-36; *Marcu* 6, 53-56), vindecările pe muntele de lângă marea Galileei (*Matei* 15, 29-31), vindecarea multor mulțimi „în hotarele Iudeii, dincolo de Iordan (*Matei* 19, 1)" și, în sfârșit, vindecarea de șchiopi și orbi în templul din Ierusalim (*Matei* 21, 14).

Este, cred, clar faptul că, dincolo de orice implicații teologice care se referă la venirea și la [prezența deja a Împărăției lui Dumnezeu ca realitate], la dezvăluirea și la recunoașterea firii și originii dumnezeiești a lui Iisus (dincolo de cea umană) etc, prin aceste relatări ale vindecărilor miraculoase ale lui Iisus, se evidențiază, fără efort, marea valoare a vieții umane, adică o valoare exact în analogie cu poziția centrală pe care o deține omul în contextul

[2] Pentru o mai bună înțelegere a textului de către cititor, am introdus, cu acordul autorului, între paranteze drepte, completări de sensuri și noțiuni, adăugând tacit apelativul „Sfânt / Sfânt Apostol / Sfânt Evanghelist" etc. acolo unde era cazul (n. trad.).

creării lumii de către Dumnezeu, ca rege și coroană a ei[3]. De aceea, vindecările miraculoase ale lui Iisus nu reprezintă doar o exprimare a iubirii Lui față de om, ci, în același timp și mai ales, o recunoaștere și o nouă revendicare a omului de către Dumnezeu, deoarece boala, în conformitate cu percepția biblică, este rezultat al păcatului, adică al îndepărtării omului de Dumnezeu, demonizarea este părăsirea exclusivă [a omului de către Dumnezeu] și stăpânirea demonilor asupra omului [respectiv], iar moartea este consecința deja tragică a păcatului. Din acest motiv, participarea la Împărăția lui Dumnezeu nu poate să fie compatibilă cu păcatul, din moment ce ea reprezintă cauza responsabilă pentru apariția bolii și a durerii, iar Biserica lui Hristos, ca spațiul prin excelență de trăire a Împărăției lui Dumnezeu în lume, reprezintă locul unde starea după chip, întunecată de către păcatul strămoșesc, este curățită și revine la forma ei autentică.

Această percepție despre valoarea vieții umane și practica consecventă a vindecării miraculoase a bolilor și demonizaților, precum și cea a învierilor din morți, se observă din însuși *Noul Testament* că reprezintă, dintru început, o parte integrantă a vieții primilor creștini, încă de la primii pași ai Bisericii. Astfel, caracteristic este faptul că, în cartea *Faptele Apostolilor,* imaginea care se conturează despre Biserica primară arată înseși aceeași stare harismatică ce exista în cercul Ucenicilor și al celor care Îl urmau pe Iisus, când El era încă alături de ei: după cum Sfântul Apostol Petru, în cuvântul său adresat israeliților prezenți după Cincizecime, menționează că Dumnezeu adeverise cine a fost Iisus, „prin puteri, prin minuni și prin semne, pe care le-a făcut prin El (*Fapte* 2, 22)”[4], tot așa și în cadrul primei comunități bisericești atmosfera dominantă consta într-o „teamă [care] îi cuprinsese pe toți câți

[3] Vezi ΑΤΜΑΤΖΙΔΗΣ, *Θεολογία τῆς Καινῆς Διαθήκης,* p. 209.

[4] J. MUNCK (idem, *The Acts of the Apostles,* The Anchor Bible, Doubleday: New York, 1967, p. 18) observă, bine țintit, că, în *Evanghelii,* lucrările lui Iisus, care aici sunt menționate ca „puteri”, „minuni” și „semne”, corespund la jumătate din câte sunt păstrare în mod relativ despre Persoana și acțiunea Lui („In the gospels, these deeds make up about half of what is said about Jesus”). În plus, este foarte frumoasă observația lui Ioan Panagópulos (Ἰω. ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΥ, *Θεολογικὸ Ὑπόμνημα στὶς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων. Μέρος Α΄: κεφ. 1-8.3*, Ἀθήνα, 1984, p. 97), conform căreia „caracterizarea lucrării publice a lui Iisus prin aceste trei nume nu este întâmplătoare. „Puterea”, ca un fapt minunat extraordinar, arată și înfățișează intervenția puterii lui Dumnezeu în istorie, care este începutul Împărăției (*Evrei* 6, 5: „puterile veacului viitor”, vezi și *Rom.* 1, 4). „Minunile” provoacă surpriza și admirația, în timp ce „semnele” indică și certifică puterea lui Iisus, vitalizarea viitorului la condițiile lumii prezente (cf. *Luca* 11, 20: „iar dacă Eu, cu degetul lui Dumnezeu, îi scot pe demoni, iată a ajung la voi împărăția lui Dumnezeu”). În acest fel este caracterizată și lucrarea Sfinților Apostoli.

vedeau că multe și uimitoare minuni («semne și minuni») se făceau prin intermediul Apostolilor (*Fapte* 2, 43b)"[5]. Aceeași imagine se conturează, mai târziu, și în capitolul al V-lea din cartea *Faptele Apostolilor,* unde se menționează iarăși că prin intermediul Sfinților Apostoli se făceau multe minuni uimitoare („semne și minuni") în popor (*Fapte* 5, 12)[6]. Și este deosebit de interesant faptul că, dacă printre aceste „semne și minuni (σημεῖα καὶ τέρατα)" de la *Fapte* 2, 22, ar include cineva și alte vindecări, precum relatarea imediat următoare a vindecării, realmente izolată, a șchiopului din naștere (*Fapte* 3, 7-11), în acest punct al cărții *Faptele Apostolilor* (5, 12) sintagma „semne și minuni" se identifică exclusiv cu vindecările miraculoase ale Sfinților Apostoli, după cum chiar se menționează în aceeași carte, în punctul acesta, că „din ce în ce mai mult se adăugau cei ce credeau în Domnul, mulțime de bărbați și de femei, încât îi scoteau pe cei bolnavi în ulițe și-i puneau pe paturi și pe tărgi, ca venind Petru, măcar umbra lui să-i umbrească pe vreunul dintre ei (*Fapte* 5, 14-15)", în timp ce „și din cetățile dimprejurul Ierusalimului se aduna și mulțimea, aducând bolnavi și bântuiți de duhuri necurate, și toți se vindecau (*Fapte* 5, 16)". O imagine care, în mod evident, trimite la minunile lui Iisus din *Evanghelii* și, prin extensie, la Iisus însuși, deoarece și acolo cei bolnavi erau aduși la El de departe, cu nădejdea că vor fi vindecați (*Matei* 4, 24-25//... 8, 16; 15, 30; 21, 14)[7].

---

[5] Vezi observația interesantă a lui R. N. LONGENECKER în *Comentariul* la cartea *Faptele Apostolilor* [idem, *The Expositor's Bible Commentary, vol. 9 (John-Acts)*, Regency Reference Library, Zondervan Publishing House, Grand Rapids: Michigan, 1981, p. 290], precum că Sfântul Evanghelist Luca a folosit expresia „minuni și semne („τέρατα καὶ σημεῖα") pentru a arăta că minunile pe care le săvârșesc Sfinții Apostoli va trebui să fie considerate ca dovadă a prezenței lui Dumnezeu alături de oamenii Lui, după cum întocmai minunile pe care le înfăptuia Iisus, în timpul activității Sale pe pământ, demonstrează că Dumnezeu era împreună cu El.

[6] Este vrednic de luat aminte, în acest punct, formularea foarte atentă a textului din *Faptele Apostolilor,* și anume, că „semnele și minunile" „ prin mâinile apostolilor se făceau": vindecările nu se fac de către Sfinții Apostoli, ci prin ei. Cu alte cuvinte, Sfinții Apostoli nu sunt vindecători, ci prin ei înșuși Domnul [este Cel ce vindecă]. Panagópulos (ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΥ, *Θεολογικὸ Ὑπόμνημα,* p. 169) notează, desigur, cu emfază, că „principalul săvârșitor al vindecărilor este Iisus, din moment ce [ele] se fac prin invocarea numelui Său (*Fapte* 3, 12), iar Sfinții Apostoli [sunt] organele împuternicite și prin puterea Duhului Său îmbogățite. În afară de acest lucru, minunile Sfinților Apostoli însoțesc și întăresc propovăduirea pentru Cel înviat, în conformitate cu făgăduințele lui Iisus (*Marcu* 16, 17, 20). Așadar, semnele Sfinților Apostoli au, în acest punct, mai degrabă o importanță concludentă, adică ele confirmă certitudinea eshatologiei". Vezi și MUNCK, *The Acts of the Apostles,* p. 44.

[7] Vezi și MUNCK, *The Acts of the Apostles,* p. 44.

De asemenea, asemănătoare este și imaginea care se conturează din activitatea misionară a Sfântului Apostol Filip, în regiunea Samariei (*Fapte* 8, 4-8). Acolo „mulțimile" sunt prezentate luând aminte la cuvintele Sfântului Apostol Filip, nu doar ascultând propovăduirea lui, ci și văzând semnele (σημεῖα) pe care el le făcea, fiindcă, după cum spune textul, din mulți demonizați ieșeau demonii, strigând cu glas mare, și mulți paralitici[8] și șchiopi s-au vindecat, fapte care, pe de o parte, aduceau mare bucurie în cetate (*Fapte* 8, 6-8), iar pe de altă parte, au fost determinante pentru convertirea [la credința creștină] chiar și a celui cunoscut pe scară foarte largă în regiunea Samariei, adică a lui Simon Magul (*Fapte* 8, 13).

Un interes asemănător, de altminteri, prezintă și referințele din *Faptele Apostolilor* la activitatea Sfântului Apostol Petru pe coastele Palestinei, deoarece în Lida îl vindecă, în numele lui Iisus Hristos, pe Enea, care zăcea în pat de opt ani, „fiindcă era paralitic (*Fapte* 9, 32-35)"[9], în timp ce în Iope, localitate vecină, o învie, drept urmare a invitației speciale a unor membrii ai Bisericii locale de acolo, dar și a rugăciunii intense din partea lui („a îngenunchiat și s-a rugat"), pe distinsa și foarte cunoscuta pentru faptele ei bune Tavita (*Fapte* 9, 36-42)[10].

---

[8] Sau slăbănogi (n. trad.).

[9] Este important să consemnăm că și în acest punct Sfântul Apostol Petru, consecvent cu cele pe care le-a menționat și în *Fapte* 3, 16, face clar faptul că nu el însuși este vindecătorul, ci prin el însuși Iisus [vezi expresia „te vindecă Iisus (*Fapte* 9, 34)"]. Vezi și MUNCK, *The Acts of the Apostles,* p. 88, precum și B. WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary,* Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1990, p. 330. Ed. Barde (idem, *Commentaire sur les Actes des Apôtres*, Lausanne χ.χ., p. 208) notează, de asemenea, că expresia „ te vindecă Iisus (*Fapte* 9, 34)" nu reprezintă vreo rugăciune, ci un fapt, cu Iisus Care continuă să acționeze pe pământ și din cer, după Înălțarea Lui.

[10] Munck (MUNCK, *The Acts of the Apostles,* p. 88) observă că în această istorisire este urmat același motiv cu cel pe care îl întâlnim în istorisirea învierii fiului văduvei din Nain (*Marcu* 5, 21-43 // *Matei* 9, 18-26; *Luca* 8, 40-56). Sfântul Apostol Petru, ca și Iisus, îi scoate din cameră pe toți cei prezenți, pe când Tavita cea înviată se comportă întocmai ca și fiul văduvei: este arătată deschizându-și ochii și stând dreaptă pe patul de moarte. Este clar că întreaga descriere a învierii Tavitei de către Sfântul Apostol Pavel trimite la istorisirea învierii fiului văduvei din Nain, deja cunoscută cititorilor cărții *Faptele Apostolilor,* având ca țintă să demonstreze că vindecătorul nu este Sfântul Apostol Petru, ci prin el Iisus, către Care, în mod evident, și adresează rugăciunea lui intensă (vezi *Fapte* 9, 40: „a îngenunchiat și s-a rugat". Vezi și C. S. C. WILLIAMS, *The Acts of the Apostles*, A.&C. Black: London, [2]1964, p. 129. În mod asemănător [observă] și Barde, care insistă mult și asupra versetului *Fapte* 9, 42b („și mulți au crezut în Domnul"), spunând că folosirea acolo a prepoziției „ἐπί [are multe sensuri și, în contextul de mai sus, înseamnă «în»]" indică direcția către care se îndreaptă credința martorilor prezenți la învierea Tavitei: nu se îndreaptă, nici căutși de puțin, spre Sfântul Apostol Petru, ci spre Domnul (BARDE, *Commentaire sur les Actes des*

Merită să fie menționat că vindecările miraculoase sunt, de la început, direct legate și de activitatea misionară a Sfântului Apostol al neamurilor Pavel. De altfel, este deosebit de caracteristic faptul că și el însuși, în cadrul convertirii sale la credința creștină, este beneficiarul unei astfel de vindecări miraculoase: după viziunea din afara zidurilor Damascului, când a avut de suferit pierderea vederii și a poftei sale de mâncare și apă, timp de trei zile, Sfântul Apostol Pavel primește, în casa unde se instalase temporar, vizita Sfântului Apostol Anania[11], care, după ce și-a pus mâinile peste el, i-a spus că Iisus, adică Cel Care i s-a arătat pe drumul Damascului, l-a trimis, pentru ca el să-și recapete vederea și să se umple de Sfântul Duh, cu rezultatul că i-a căzut imediat de pe ochi ceva ca niște solzi, și-a recăpătat vederea și, în fine, s-a botezat. Fără îndoială, este vorba despre un fapt care ilustrează că Sfântul Apostol Pavel a fost, într-adevăr, un „vas ales" al Domnului însuși (*Fapte* 9, 15), pentru ca să Îl facă pe Dumnezeu cunoscut „înaintea neamurilor și a regilor și a fiilor lui Israel (*Fapte* 9, 15)".

Lucrul impresionant în cazul Sfântului Apostol Pavel este că din beneficiar al unei asemenea vindecări miraculoase devine, în continuare, totdeauna în numele lui Dumnezeu, și el însuși vindecător. Deja, în cadrul primei sale călătorii misionare, Sfântul Apostol Pavel, împreună cu Sfântul Varnava, sunt prezentați în cartea *Faptele Apostolilor* ca făcând, în cetatea din Iconiu, „semne și minuni prin mâinile lor (*Fapte* 14, 3)", iar la următoarea oprire, adică în Listra, ei îl vindecă pe ologul „din pântecele mamei sale", care nu mersese vreodată în viața lui (*Fapte* 14, 8-18). De asemenea, Sfântul Apostol Pavel va săvârșit vindecări miraculoase, pe de o parte, în cadrul celei de a doua călătorii misionare a sa, când, la Filipi, el o va vindeca, „în numele lui Iisus", pe „slujnica" stăpânită de un „duh pitonicesc (*Fapte* 16, 16-18)"[12],

Apôtres Commentaire, p. 211: „elle va non point à Pierre, mais au Seigneur"). La aceeași lungime de undă se află și Witherington (WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles,* p. 332), care observă că Dumnezeu este principalul săvârșitor al minunilor, izvorul puterii, în timp ce omite să noteze că Sfântul Apostol Petru a cerut să se facă liniște, pentru ca să se roage, dar și pentru ca să creeze tulburare, când a readus-o pe Tavita la viață.

[11] Unul dintre cei șaptezeci de Apostoli (n. trad.).

[12] Barde leagă această istorisire a vindecării slujnicei cu duh pitonicesc de către Sfântul Apostol Pavel (*Fapte* 16, 16-18) cu cea a vindecării lui Enea de către Sfântul Apostol Petru (*Fapte* 9, 32-35). Aparent, cei ce săvârșesc minunea sunt două persoane diferite, însă, de fapt, adevăratul vindecător este însuși Iisus. „Te vindecă Iisus" confirmă Sfântul Apostol Petru (*Fapte* 9, 34), „în numele lui Iisus" Sfântul Apostol Pavel îi poruncește duhului pitonicesc ca să iasă din slujnică (*Fapte* 16, 18). „Același nume, când îl invocă [Sfântul Apostol] Petru, este suficient să vindece un olog; când îl invocă [Sfântul Apostol] Pavel...,

iar pe de altă parte, în contextul celei de a treia călătorii misionare a sa, când la Efes, după cum în mod caracteristic menționează textul de la *Faptele Apostolilor,* „Dumnezeu făcea, prin mâinile lui Pavel, minuni nemaiîntâlnite", astfel încât oamenii, acolo, luau chiar și „ștergarele sau șorțurile" capului sau ale gâtului, pe care le purtase Sfântul Apostol, și le puneau peste cei bolnavi, ca să se vindece de toate bolile care îi chinuiau și de demoni (*Fapte* 19, 11-12), iar la Troa, când îl va învia pe tânărul Eutihie, care, adormind adânc, a căzut de la etajul (catul) [clădirii], unde era întrunită Biserica locală (*Fapte* 20, 7-12). În fine, se menționează că Sfântul Apostol Pavel a săvârșit minuni de vindecare și în Meliti (Malta), în cadrul călătoriei sale, fiind încătușat [și dus] spre Roma, când, dincolo de faptul că el însuși a rămas nevătămat de mușcătura viperei (*Fapte* 28, 3-6)[13], l-a vindecat pe tatăl lui Publius și, ulterior, pe toți cei bolnavi, care veneau la el (*Fapte* 29, 7-9).

Finalmente, o referință specială va trebui să fie făcută și cât privește viața din cadrul comunităților bisericești locale, care s-au ivit în urma lucrării misionare a Sfinților Apostoli. Din nefericire, informațiile disponibile despre săvârșirea de vindecări miraculoase, acolo, sunt puține, iar cele pe care, astăzi, le cunoaștem rezultă doar indirect și numai din ceea ce privește, în mod special, Biserica locală a Corintului. Orice informații relevante provin din *Epistola I către Corinteni* a Sfântului Apostol Pavel, când vorbește despre existența harismaticilor în cadrul Bisericii locale din Corint (12, 4-11; 28-30). Acolo, printre un grup mai larg de membrii harismatici, se face referință și la o categorie specială de vindecători harismatici, care își datorează puterea lor de a-i vindeca pe cei bolnavi harului Sfântului Duh (12, 9; 28). Deși într-o listă corespunzătoare de harismatici, pe care Sfântul Apostol Pavel o include în *Epistola* lui *către Romani* (12, 6-8), acest grup special al vindecătorilor nu este menționat, faptul că această listă confirmă, la modul general, existența unor harismatici și la Roma, însă, fără să fie, totodată, atât de extinsă și

eliberează o demonizată din sclavia rușinoasă" (BARDE, *Commentaire sur les Actes des Apôtres Commentaire,* p. 348).

[13] În acest punct, vrednică de referință este observația lui Munck (MUNCK, *The Acts of the Apostles,* p. 255), și anume, că evenimentul cu vipera reprezintă o împlinire a cuvintelor lui Iisus, care sunt menționate în *Marcu* 16, 17-18 (sfârșit amplu al *Evangheliei* după Marcu), conform cărora câți vor crede în El, „în numele Meu [se subînțelege al lui Iisus], demoni vor izgoni, în limbi noi vor grăi, *șerpi vor lua în mână și chiar ceva dăunător de moarte de vor bea nu-i va vătăma,* peste cei bolnavi își vor pune mâinile și se vor face sănătoși". Aceeași părere o are și Barde (BARDE, *Commentaire sur les Actes des Apôtres Commentaire,* p. 255): este vorba despre împlinirea făgăduinței de mai sus a lui Iisus de la *Marcu* 16, 18, dar și a celei care este menționată la *Luca* 10, 19: „iată, v-am dat putere să călcați peste șerpi și peste scorpii, și... nimic nu vă va vătăma...".

completă cea echivalentă din *Epistola I către Corinteni,* lasă deschisă eventualitatea ca vindecătorii harismatici în cauză să nu fi constituit o clasă specifică a acestora, care se găsea doar în Corint, ci dimpotrivă, pur și simplu, un grup mult mai larg în cadrul Bisericii primare.

Concluzii

Din cele mai de sus și în ciuda acestei foarte scurte treceri în revistă, cred că rezultă, cu claritate, că începutul și modelul acestei forme de grijă și practică pastorală, cât privește slujirea aproapelui, adică vindecarea miraculoasă, au fost Persoana și activitatea Domnului Iisus Hristos. El este amintit în *Evanghelii* că a străbătut prin regiuni întregi, „tămăduind toată boala și toată neputința în popor (*Matei* 4, 23)", sau, după cum menționează Sfântul Apostol Petru în *Faptele Apostolilor,* „făcând bine și vindecându-i pe toți (*Fapte* 10, 38)". Este vrednic de luat aminte că tocmai această practică a lui Iisus presupune percepția omului ca o entitate psiho-somatică unitară. Iisus nu se îngrijește doar de zidirea duhovnicească a credincioșilor și de mântuirea sufletului, ci ține și vindecarea trupului fizic. Este vorba despre un element care reprezintă punctul central al tradiției evanghelice, pe care, firește, Biserica se va sprijini mai târziu, pentru a formula percepția sa holistică despre mântuirea omului[14].

De asemenea, este demn de remarcat că această referință hristocentrică la vindecările miraculoase din *Noul Testament* se continuă și în Biserica primară. Toți Sfinții Apostoli sunt prezentați că vindecă în mod miraculos, nu cu de la ei putere, ci în numele lui Iisus Hristos, în timp ce este clar că și vindecătorii harismatici își datorează această însușire a lor Sfântului Duh, Care insuflă Biserica lui Hristos.

Această hristocentralitate a tuturor relatărilor din *Noul Testament,* care relatări se referă la toate vindecările miraculoase de orice fel ale lui Iisus însuși și, în continuare, ale Sfinților Lui Ucenici și Apostoli, se datorează faptului că ele constituie „semne", care au ca obiectiv să arate clar faptul că Iisus Hristos este, cu adevărat, mult așteptatul Mesia din *Vechiul Testament,* că Împărăția lui Dumnezeu a venit și că reprezintă deja o realitate, precum și că, în consecință, prin întruparea Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, adică

[14] Π. ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, „Ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς ἰατρῶν τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων. Βιβλικὴ προσέγγιση", în *Ἡ ὑγεία καὶ ἡ ἀσθένεια στὴ λειτουργικὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας*, Πρακτικὰ Ι΄ Πανελληνίου Λειτουργικοῦ Συμποσίου Στελεχῶν Ἱερῶν Μητροπόλεων (Βόλος, 20-22 Ὀκτωβρίου 2008), Κλάδος Ἐκδόσεων ΕΜΥΕΕ, Ἀθήνα, 2009, pp. 45-57 (în acest punct, p. 53).

prin venirea lui Dumnezeu în lume și în om, sunt înfăptuite actul preeminent de slujire față de om, ridicarea păcatului strămoșesc și restaurarea omului la frumusețea lui inițială, adică restaurarea posibilității lui de a face act îndemnul dumnezeiesc inițial de a ajunge la starea de asemănare cu Dumnezeu. În legătură cu acest fapt, caracteristic este răspunsul lui Iisus către ucenicii Sfântului Ioan Botezătorul la întrebarea lor, dacă El este, cu adevărat, „Cel ce vine": „mergeți și spuneți lui Ioan cele pe care le auziți și le vedeți: orbii capătă vederea și șchiopii umblă, leproșii se curăță și surzii aud, morții înviază și săracilor li se binevestește (*Matei* 11, 4-5; *Luca* 7, 22)", așezând, astfel, activitatea Lui vindecătoare în corelaționare directă cu însușirea Sa mesianică.

(Traducere din limba greacă și adnotări de Prof. univ. dr. Ion-Marian Croitoru)

TEOLOGIA SUFERINȚEI ÎN ÎNGRIJIREA PALIATIVĂ A CREȘTINILOR

(A Theology of Suffering in the Palliative Care of Christians)

Pr. lect. univ. dr. Aurel Mihai
Universitatea din București
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”

Abstract: Taking care of the ones who are in suffering, especially in a spiritual way, has always been one of Christianity's main points, knowing that Jesus Christ Himself has encouraged humans to support one another, through unconditional love, both in body and soul, following His example. Nowadays, the Orthodox Church is focused, besides on praying for the entire creation and inviting humans to stand by its side, also on providing the necessary means to improve man's health through some physical methods, like the palliative care, with the aid of medical science. It also teaches that life doesn't end here, in the material and ephemeral plane, by this way not casting aside medicine, but working alongside it for the benefit of people. There's an entire chapter about theology of suffering among Orthodoxy's doctrines, anchored in faith and everlastingness. It shows that even if humans can endure sufferings and diseases in this life, all the pain shall disappear once their soul goes back to our Lord and they'll finally be united with Him forevermore, that if, of course, the divine commands have been observed.

Keywords: pastoral care, soul, love, palliative care, suffering, unity.

Preliminarii

Este un fapt recunoscut de toţi că societatea contemporană e marcată de o puternică criză spirituală, criză de vocație, a modelelor morale, culturale şi politice. Ideologiile ateiste, secularizarea, totalitarismul, ca produse ale culturii europene, pun omul contemporan în situaţia de confruntare cu dezorientarea şi lipsa ţelului spiritual, cultural şi chiar politic. La sfârşitul a două mii de ani de creştinism, omul zilelor noastre este pus să aleagă între două căi pentru existenţa sa spirituală: între o cale care este dominantă în modul de gândire şi de acţiune al omului occidental şi anume calea autonomiei, în care omul încearcă să-L elimine pe Dumnezeu din universul creat, „eliberându-se” astfel de orice tutelă a sacrului şi a religiozității. Şi a doua, calea filosofiilor panteiste, proprii religiilor orientale, în care divinitatea este asimilată creaţiei.

Pierzând în ultimă analiză sensul sacrului sau mai bine-zis al lui Dumnezeu, omul pierde în mod inexorabil şi sensul de păcat. În realitate, sensul de Dumnezeu şi sensul de păcat sunt în mod intim legate în conştiinţa umană şi aceasta pentru că numai înaintea lui Dumnezeu, omul se descoperă şi se simte în mod profund păcătos. Este clar că atunci când în conştiinţa umană, Dumnezeu se şterge, păcatul nu mai este simţit ca şi păcat, ci se rezumă în mod obscur la sensul de culpă sau vinovăţie, care nu implică în mod explicit o referire la Dumnezeu şi la o lege transcendentă şi eteronomă. Mai mult, lărgind orizontul, am putea spune că în acelaşi timp în care secularizarea a lovit sensul de Dumnezeu, a lovit şi sensul de păcat.

În mod evident, aceste probleme nu pot rămâne fără un răspuns din partea teologiei şi a Bisericii. Teologia trebuie să realizeze astăzi prin vocile sale autorizate o convertire spirituală a valorilor începând prin a considera omul nu ca centru şi rege al lumii, „ca sumă a tuturor lucrurilor”[1], ci a-L considera în mod prevalent ca persoană de dialog cu Dumnezeu şi cu întreaga creaţie, lucru pe care teologia ortodoxă l-a făcut chiar de la începuturile ei.

Valorificarea preoției generale date prin Botez tuturor creștinilor prin angajarea laicilor în activitatea Bisericii, misiunea pastorală în mediul urban și dialogul ecumenic sunt tot atâtea aspecte pe care Biserica Ortodoxă le pune în practică având ca fundament gândirea teologică şi învăţătura tradiţională de veacuri a Bisericii din toate timpurile.

Introducere

După căderea omului în păcatul strămoșesc, legătura dintre Dumnezeu și om s-a alterat, dar nu s-a distrus, păcatul strămoșesc nu a nimicit cu totul libertatea umană, căci în om au mai rămas totuși urme de bine și putința de a se bucura de cele ale lui Dumnezeu (*Rom* 7, 21- 22).[2] Prin păcat nu s-a distrus chipul lui Dumnezeu în om, căci tendința firească spre adevăr și bine nu a dispărut cu totul[3].

Mircea Eliade demonstrează conservarea acestei relații a omului căzut cu divinitatea, subliniind faptul că „religiozitatea constituie o structură ultimă a conștiinței”, care nu depinde de manifestările ei în diversele religii și care poate fi descifrată în orice comportament religios[4].

---

[1] Johannes B. METZ, *Antropocentrismo cristiano. Studio sulla mentalità di Tommaso d'Aquino*, Borla, Torino, 1969, p. 67.

[2] Pr. prof. dr. Ștefan BUCHIU (coordonator), *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Basilica, București, 2017, p. 404.

[3] *Ibidem*, p. 405.

[4] Mircea ELIADE, *Sacrul şi profanul*, Ed. Humanitas, București, 1992, pp. 9, 188.

Prin păcat, răul s-a amestecat în firea bună prin cel ce a primit patima prin neascultare. Viața sa este sfâșiată de cele contrare. Păcatul nu este o simplă infracțiune morală, o călcare a unei legi, ci el este și o dislocare existențială, o formă falsă de a trăi și a iubi, în afara comuniunii cu Dumnezeu[5]. De aceea, urmările sau consecințele păcatului strămoșesc se răsfrâng asupra omului întreg, suflet și trup, și asupra condițiilor de viață. În contextul temei propuse înțelegem că în privința trupului, acesta este cuprins de tot felul de suferințe, neajunsuri și chiar de moartea fizică. Prin păcat, omul a ajuns nu numai în moarte spirituală, dar a devenit și muritor trupește. Sfânta Scriptură spune că „plata păcatului este moartea" (*Rom* 6, 23).

Despre îngrijirea paliativă a omului

Termenul de„paliativ" provine din latinescul «pallium», care se traduce cu„mască"„acoperământ". Aceasta este de fapt și esența îngrijirilor paliative: mascarea efectelor bolii incurabile sau asigurarea unui acoperământ pentru cei bolnavi, atunci când medicina curativă nu mai poate oferi vindecare[6].

Conform definiției Organizației Mondiale a Sănătății (2002), „Îngrijirea paliativă este o abordare menită să amelioreze calitatea vieții pacienților şi familiilor acestora, pentru a face față problemelor cauzate de boli incurabile cu prognostic limitat; îngrijirea se concentrează pe prevenirea şi înlăturarea suferinței, prin identificarea precoce, evaluarea şi tratarea impecabilă a durerii şi a altor probleme fizice, psiho-sociale şi spirituale"[7].

Îngrijirile paliative în oncologie includ o gamă largă de servicii, cum ar fi controlul durerii (prin administrarea de medicamente adecvate și prin aplicarea unor metode non-farmacologice), controlul simptomelor pentru îmbunătățirea calității vieții (greață, vărsături, oboseală, pierdere în greutate, anxietate sau depresie), asistența socială şi consilierea, serviciile de suport (îngrijirea la domiciliu, servicii de *hospice* sau îngrijirea pacienților în centre de îngrijiri paliative) şi tratamentul spiritual (rugăciunea sau discuțiile cu preoți).[8]

Dacă, în general „*scopul îngrijirii medicale este regăsirea sănătății sau a bunăstării trupului, dacă aceasta a fost dobândită, sau în a o restabili, de*

---

[5] Pr. Ion BRIA, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 72.

[6] Adriana CĂRUNTU, directorul Centrului de îngrijiri paliative Sf. Nectarie al Arhiepiscopiei Bucureștilor, *Curs de îngrijiri paliative*.

[7] R.S. MORRISON, D. E. MEIER, „Palliative Care", în *New England Journal of Medicine*, 2004 Jun 17;350(25):2582-90.

[8] Rodica ANGHEL, *Oncologie generală. Manual universitar,* Ed. Carol Davila (UMF Bucureşti), București, 2019.

e pierdută”[9], scopul îngrijirilor paliative este acela de a anticipa, preveni şi reduce suferința, indiferent de stadiul bolii sau de necesitatea altor terapii. Îngrijirile paliative pot începe odată cu aflarea diagnosticului şi pot fi acordate concomitent cu alte terapii de prelungire a vieții. În plus, acestea facilitează autonomia pacientului, accesul la informații şi alegerea conştientă sau informată. De aceea, îngrijirile paliative în oncologie nu se limitează doar la pacienții cu cancer avansat sau metastazat, aflați în afara resurselor terapeutice. Aceste servicii pot fi de ajutor şi pentru pacienții cu cancer în stadii incipiente, pentru cei care primesc tratament cu viză curativă. Este important ca pacienții să discute cu medicul lor despre posibilitatea de a primi îngrijiri paliative şi să afle mai multe informații despre serviciile disponibile în zona lor. Ghidurile internaționale subliniază faptul că îngrijirea de specialitate paliativă concomitentă ar trebui să înceapă în decurs de 8 săptămâni de la diagnostic şi să fie furnizată de o echipă multidisciplinară.[10]

Principiile îngrijirilor paliative sunt reprezentate de faptul că acestea tratează pacientul (nu boala), îmbunătățesc calitatea vieții, susțin viața şi consideră moartea ca pe un proces normal, nu grăbesc şi nici nu amână moartea, consideră pacientul şi familia ca pe o unitate (sprijină familia în timpul bolii pacientului şi după decesul acestuia), în timp ce îngrijirea holistică se realizează în echipă interdisciplinară (medic oncolog, medic cu atestat în îngrijiri paliative, medic internist sau în funcție de comorbidități – cardiolog, gastroenterolog, pneumolog, neurolog, infecționist, endocrinolog etc.).[11]

În cadrul suferințelor umane identificăm patru tipuri de manifestare: fizică, psihologică, socială, spirituală, care fac parte din îngrijirile paliative şi este necesar ca acestea să fie luate în considerare într-o manieră personalizată, în funcție de particularitățile fiecărui pacient în parte.

- Suferința fizică poate fi cauzată de durere oncologică sau alte boli somatice, de efectele secundare ale medicamentelor folosite în cursul tratamentului, de intervențiile chirurgicale, de efectele adverse ale radioterapiei sau de astenia sau fatigabilitatea (epuizarea) marcată resimțită de pacient în timpul bolii.
- Suferința psihologică poate fi provocată prin modificări ale dispoziției, depresie, anxietate, teama de viitor, teama de durere, dar şi prin tulburări mentale, cognitive (confuzie, delir) etc.

[9] Jean Claude LARCHET, *Teologia Bolii,* Ed. Sophia, Bucureşti, 2020, pp. 61-62.
[10] T. J. BROWN, T.J. SMITH, A. GUPTA, „Palliative Care”, în *JAMA Oncology*, 2019 Jan 1;5(1): 126.
[11] P. STRANG, „Palliative Oncology and Palliative Care”, în *Molecular Oncology*, 2022 Oct;16(19): 3399-409.

- Suferința socială poate fi provocată de pierderea relațiilor (izolare socială), a autonomiei, a statutului social, de stigmatizare (adevărată sau imaginară) etc.
- Suferința spirituală poate lua naștere prin dileme morale („De ce eu?", „Este boala o pedeapsă de la Dumnezeu?") şi lipsa scopului/sensului în viață.[12]

Aristotel, unul dintre cei mai importanți filosofi ai Greciei antice, a fost primul care a descris durerea ca fiind, în special, o reacție emoțională, o experiență afectivă. Mai târziu, filosoful şi omul de știință francez Réné Descartes, referindu-se la conștientizarea senzației dureroase, a remarcat dubla conotație a durerii, denumind-o „o amenințare cu două localizări", una la periferie (piele, deget etc.) şi alta, la nivel central.

Înțelegerea durerii este esențială pentru ca medicina să-şi poată îndeplini cele două obiective sau responsabilități: păstrarea sau redarea sănătății şi alinarea suferinței. Deoarece durerea este universal percepută ca un semnal al bolii, este cel mai obişnuit simptom ce aduce pacientul în atenția medicului, dar şi cel mai comun simptom în cancer, ce apare relativ tardiv în evoluția naturală a bolii şi este prezent în majoritatea cazurilor în apropierea sfârşitului vieții[13]. Îngrijirea paliativă este îngrijirea activă, totală a pacienţilor a căror boală nu răspunde la tratament curativ. Este esenţial controlul durerii, al altor simptome şi al problemelor sociale, psihologice şi spirituale.

Îngrijirea paliativă este interdisciplinară şi cuprinde pacientul, familia şi comunitatea. Într-un anumit sens, îngrijirea paliativă se orientează după conceptul de bază al îngrijirii – acela de a satisface nevoile pacienţilor, indiferent de locul în care aceştia sunt îngrijiţi – la domiciliu sau în spital. Îngrijirea paliativă susţine viaţa şi consideră moartea ca un proces normal; aceasta nici nu grăbeşte, nici nu amână moartea. Îngrijirea paliativă îşi propune să menţină calitatea optimă a vieţii până la momentul morţii.[14]

Unul dintre principalele motive care împiedică pacienții cu afecțiuni oncologice şi suferință fizică sau psihologică ridicată de a fi direcționați către serviciile de îngrijire paliativă, deşi ar putea beneficia de acestea, poate fi

---

[12] C. B. SMITH, T. PHILLIPS, T.J. SMITH, „Using the New ASCO Clinical Practice Guideline for Palliative Care Concurrent with Oncology Care Using the TEAM Approach", în *American Society of Clinical Oncology Educational Book*, 2017 Jan 1;37:714-23.

[13] T. J. BROWN, T. J. SMITH, A. GUPTA, „Palliative Care", în *JAMA Oncology*, 2019 Jan 1;5(1):126.

[14] Adriana CĂRUNTU, directorul Centrului de îngrijiri paliative Sf. Nectarie al Arhiepiscopiei Bucureștilor, *Curs de îngrijiri paliative*

atribuit lipsei de abilități de colaborare şi comunicare necesare pentru a aborda discuțiile cu pacienții şi familia, precum şi stigmatului general legat de îngrijirile paliative. Astfel, discuția despre opțiunile de îngrijire paliativă este adesea evitată de medici, în special din cauza lipsei de deschidere a comunicării cu privire la diagnostic şi prognostic între pacienți şi familie sau între medici şi pacienți. Este necesară implementarea unor măsuri pentru creşterea abilităților de comunicare între mediile de îngrijire paliativă şi medicii oncologi, chirurgi sau radioterapeuți care tratează boala primară. În plus, ar putea fi relevantă utilizarea unor instrumente adecvate pentru aflarea nevoilor şi suferințelor pacienților (scale analog-vizuale, chestionare, scoruri de calitate a vieții). Deşi serviciile de îngrijire paliativă din țara noastră sunt subdimensionate nevoilor actuale în oncologie, există interes şi dezvoltare în această direcție, în urma strategiilor recente de îmbunătățire a colaborărilor dintre oncologi şi furnizorii de îngrijiri paliative[15].

Paliația - calea spre un sfârşit demn al bolnavului aflat în fază terminală

Motto: „*Alături de cineva care moare suntem prezenți, tăcem discret, vorbim măsurat şi smerit, cu precădere ne rugăm tainic; nu suntem alături, ci împreună*”[16]. (Nikolaos, mitropolit de Mesogheea şi Lavreotiki)

De-a lungul timpului mulți specialişti au creat modele de studiu prin care au demonstrat necesitatea relaționării cu Divinul în îngrijirea bolnavilor, mai ales a celor care se află în iminența morții (în special, începând cu anul 2000). Chiar dacă religia şi medicina au mers mână-n mână în antichitate, începând cu epoca Renaşterii s-a văzut o separare între cele două. Astfel, separarea carteziană între trup şi suflet a creat două perspective:

- *partea văzută* de care a început să se ocupe ştiința, medicina în general;
- *cea nevăzută* lăsată în grija preoților.

Această paradigmă dualistă a făcut ca în medicina modernă să se propună abordări separate a bolii unui om, ceea ce creează un disconfort pentru cel aflat în dificultate (spre exemplu, în medicină, conceptul de suferință este legat mai cu seamă de dimensiunea fizică a omului. Disconfortul vine din

[15] M. BENNARDI, N. DIVIANI, C. GAMONDI et al., „Palliative Care Utilization in Oncology and Hemato-oncology: A Systematic Review of Cognitive Barriers and Facilitators from the Perspective of Healthcare Professionals, Adult Patients, and Their Families”, în *BMC Palliative Care*, 2020 Dec;19:1-7.

[16] Mitropolitul NIKOLAOS, *Acolo unde Dumnezeu nu se vede. Asumarea suferinţei şi a bolii*, Ed. Sophia, București, 2014, p. 119.

faptul că bolnavul are nevoie şi de o tămăduire a sufletului care este parte componentă a sa)[17]. Totuşi, în ultima perioadă se observă un fenomen interesant şi anume aşa numita *abordare holistică*[18] a bolii.

Îngrijirea paliativă este descrisă ca o încercare holistică de a avea grijă față de bolnavul aflat în ultima sa fază a vieții (a fi cu el împreună, nu alături! – a se vedea nota[1]). După lungi cercetări, s-a ajuns la concluzia că deşi îngrijirea trupului, psihologia şi spiritualitatea sunt părți distinctive, în realitate ele reprezintă o unitate, atunci când te referi la starea de bine pe care trebuie să o induci unui om bolnav. De aceea, în paliație se vorbeşte de conceptul de *«whole-person care*», adică de o îngrijire care se adresează întregii persoane umane văzută ca unitate între trup şi suflet. Astfel, institutele de medicină consideră îngrijirea spirituală ca fiind una din cele şase domenii care asigură suportul bolnavilor fără speranță de viață, iar mai multe studii de medicină empirică paliativă includ în textele lor şi un capitol de spiritualitate.[19] În Statele Unite ale Americii s-au realizat diverse cercetări care au scos la iveală faptul că, deşi un bolnav este în contact cu personalul medical într-o proporție covârşitoare a timpului, aflând date numai despre evoluția bolii sale trupeşti, totuşi numărul pacienților care se aşteaptă şi la un ajutor spiritual este din ce în ce mai mare.

Spre exemplu, în *Jurnalul de Medicină Paliativă*, Vol. 8, *Suplimentul* nr. 1, găsim mai multe informații despre unele studii efectuate. În anul 1997, din 1200 de adulți intervievați aflați pe patul de moarte, jumătate au răspuns că au nevoie de un ajutor spiritual, dar şi de prezența familiei lângă ei. 81% se bazau pe suportul familiei, 61% pe cel al prietenilor, 36% căutau un preot şi numai 30% se bazau pe ajutorul medicinei. Însă cel mai important aspect pe care l-am reținut a fost acesta: 40% din respondenți spuneau că, în eventualitatea în care vor muri, îşi doresc ca medicul curant să fie credincios - acest aspect îl voi dezvolta la capitolul dedicat personalului medical. Din cei 20 de pacienți din Norvegia aflați pe patul de moarte, 18 dintre ei au prezentat interes pentru a discuta şi despre religie, iar din 248 de cazuri din S.U.A., 51% căutau ajutor în depăşirea fricii, 42% aveau nevoie de ajutor pentru întărirea

---

[17] *It frequently presents caregiver and sufferer with a paradox—suffering does not correlate with physical well-being.* Dr. Balfor Mount, medic canadian, chirurg și academician. Este considerat tatăl îngrijirilor paliative din America de Nord. https://www.jpsmjournal.com/article/S0885-3924(06)00726-3/fulltext, accesat la 14 ianuarie 2023.

[18] *dealing with or treating the whole of something or someone and not just a part*, https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/holistic, accesat la 14 ianuarie 2023.

[19] Între 1994-1998, aproximativ 6,3% din studiile empirice includ un capitol de spiritualitate, față de 1% înainte de perioada menționată.

speranței, 40% în definirea scopului în viață, iar 39% doreau informații spirituale.

Mai mult decât atât, studii recente conduse de National Opinion Research Center din cadrul Universității din Chicago, S.U.A., arată faptul că 81% dintre pacienți cred că relația cu Dumnezeu poate ajuta în tratamentul bolii, iar 59% din populația Statelor Unite ale Americii (adică aproximativ 200 milioane de oameni) cred că religia este foarte importantă în viața de zi cu zi[20].

Aşadar, paliația este efortul de a trata omul ca o persoană ce are atât trup, cât şi suflet. Şi aceasta deoarece amenințarea bolii este un asalt concertat fizic, psihologic, social şi spiritual. Din păcate, în România se pune prea puțin accent pe îngrijirea paliativă în raport cu tratamentele pentru întârzierea bolii. Cu alte cuvinte, din punct de vedere medical, îngrijirii paliative i se acordă prea puțin timp în ecuația vieții unui pacient oncologic. Nu numai atât, dar nu mi se pare că există o legătură, o trecere uşor de digerat pentru pacient, între momentele în care faci tratament specializat şi timpul în care nu mai ai ce să faci, decât să aștepți moartea. Mi s-ar părea mai uşor de dus o greutate ca aceasta, a prezenței morții în jurul pacientului dacă îngrijirea paliativă ar începe în timpul tratamentului oncologic, nu la încheierea lui (varianta opusă nu e valabilă, adică tratament oncologic în perioada îngrijirii paliative. Este o păcăleală). Spunea un medic că „*pe măsură ce moartea se apropie, îngrijirea paliativă devine mult mai importantă ca tratament activ, iar cura de vindecare din ce în ce mai puțin importantă*”[21].

Dacă privim în general, calitatea vieții este în directă corelare cu o stare de bine din punct de vedere spiritual. În cazul pacienților pe moarte, ei îşi doresc să ştie dacă există vreun sens în suferința şi moartea lor. Şi acesta se referă mai mult la ceea ce numim demnitate, descrisă ca fiind ultima valoare care îi mai rămâne unui om înainte de a pleca de pe acest Pământ.

Putem privi paliația într-o balanță care are pe talerul opus medicina clasică. Este foarte interesantă afirmația prof. univ. dr. Mircea Gelu Buta, fost manager al spitalului județean din Bistrița Năsăud: „*medicina, la un moment dat îşi epuizează tehnicile, mijloacele şi bagajul său de cunoştințe. Nu-l mai poate ajuta pe cel suferind, pe muribund. Din ceasul acela medicul trebuie să-i creeze bolnavului confort total pentru zilele care i-au mai rămas. Iar îngrijirea trupească trebuie să se retragă în fața îngrijirii spirituale. Treptat,*

[20] *https://jamaevidence.mhmedical.com/Content.aspx?bookId=846&sectionId=61351470, accesat la 18 ianuarie 2023*.

[21] M.A. WILLIAMS, M.S. WHEELER, „Palliative Care: What is It?”, în *National Library of Medicine*, https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/11982194/, accesat la 20 noiembrie 2022.

în locul medicului trebuie să vină preotul"[22]. Deci înțelegem faptul că, în parcursul strădaniei omului, specialistului medical, există o limită dincolo de care acțiunea sa nu mai dă roade. Această limită, dacă nu este continuată printr-o implicare de natură spirituală produce mari dureri bolnavului care află că nu mai are nicio șansă, aruncându-l în disperare, inclusiv facilitându-i gânduri sinucigaşe[23].

Boala şi moartea - trepte spre unirea cu Dumnezeu

Omul contemporan a devenit pretențios şi merge spre conceptul *all-inclusive*. Adică doreşte atât o viața lipsită de greutăți şi în bune condiții pe pământ, dar, în acelaşi timp, şi un răspuns bun la Înfricoșătoarea Judecată şi un loc în Împărăția Cerurilor. Omul duhovnicesc se gândeşte însă mai puțin la viața de aici și doar se sprijină pe existența biologică, căutând îndumnezeirea. Astfel, el nu va căuta nici să-şi prelungească viața prin diverse metode, nici să caute plăcerea momentului, „*nu este mulțumit de homeostazie – un echilibru psihosomatic (adică acel concept de all inclusive de mai sus), ci vrea o ontologie dimensională, adică ieşirea sa din strâmtoarea iubirii de sine şi comuniunea cu ceilalți*".[24] Adică să devină părtaș al unui Trup al cărui Cap este Hristos şi urmându-i Lui, să ajungă în Rai. Un astfel de om, ființă căreia i s-a poruncit să devină dumnezeu, după sfântul Vasile cel Mare, „*vrea să-şi împlinească o astfel de dorire, să devină dumnezeu după Har, să se ridice mai presus de stricăciune, de pătimire şi de moarte, să transcendă însăşi moartea*"[25]. Gândind aşa, suferința, boala şi moartea capătă alte valențe decât cele cunoscute.

Nu cred că există om care să nu fie (fost) bolnav sau să nu fi avut dureri. Fiecare dintre noi însă, gândește diferit asupra ideii de boală sau durere. Unii le văd ca urmare a păcatelor, alții ca o pedeapsă sau o lipsă de grijă din partea lui Dumnezeu. Mai există o categorie de oameni care pun sub semnul întâmplării apariția lor sau a vicierii mediului înconjurător. Oricum am gândi, există un numitor comun la toți cei amintiți mai sus: boala şi durerea sunt stări

---

[22] Pr. Dr. Radu Sever UNGUREANU, *Consideraţii Spirituale în patologia cancerului,* Ed. Theosis, Oradea, 2021, p. 326.

[23] Dr. Pavel CHIRILĂ: „*Astăzi boala este abordată tot mai mult detaşată de persoana umană care o poartă. Orientarea şi mutarea centrului de greutate de la bolnav la boală este păcatul cel mai grav al medicinei moderne*" în Pr. Dr. Radu Sever UNGUREANU, *Consideraţii Spirituale în patologia cancerului,* p. 328.

[24] Mitropolitul IEROTHEOS al Nafpaktosului, *Hainele de piele: viaţa, bolile, bătrâneţea, moartea şi ceasul morţii*, Ed. Sophia, Bucureşti, 2022, p. 151.

[25] Mitropolitul IEROTHEOS al Nafpaktosului, *Hainele de piele...*, p. 164.

nefireşti ale omului, accidente, împiedicări ale trupului (pentru unii şi ale sufletului), chinuri care te scot din obişnuință, din liniştea ta şi care te aruncă în stări greu de dus. Depresia, furia, deznădejdea, antipatia, egoismul iau locul stărilor considerate fireşti, adică liniştii, iubirii sau apropierii dintre oameni.

Şi totuşi, dacă boala şi durerea nu sunt în firescul omului, am greşit şi noi considerându-le ca fiind acțiuni care vin să strice liniştea noastră?

Păcatul este la originea existenței bolii şi a durerii şi într-un final a morții, văzute ca despărțire de trup sau de Dumnezeu.

Atunci putem vorbi despre o universalitate a bolii şi a morții care ne vizează pe fiecare dintre noi, având comun trupul, fie că suntem credincioşi sau nu. „*Pe unii îi tulbură faptul că această stare de boală îi cuprinde deopotrivă pe ai noştri şi pe păgâni; ca şi cum creştinul s-ar încrede în faptul că, nevătămat în atingerea cu răul, poate să se bucure fericit de lume şi, neîndurând aici toate vitregiile, poate să se păstreze pentru bucuria viitoare. Pe unii îi tulbură faptul că această moarte ne este comună nouă şi celorlalți. Căci, în această lume, ce nu este comun nouă şi celorlalți, de vreme ce de-acum înainte avem în comun acest trup".*[26]

Ceea ce este, până la despărțirea de trup, fie că înseamnă sănătate sau boală şi durere, se numeşte viață. Deci, primul lucru pe care vreau să-l subliniez, este faptul că omul are şanse de mântuire câtă vreme el se află în viață, indiferent de starea lui trupească, adică dacă are sau nu boli şi dureri. Părintele Emilianos asemăna viața cu un pod pe care trebuie să-l treci pentru a te întâlni cu Dumnezeu şi pentru aceasta există mai multe feluri: „*un mijloc pentru a-l trece este asceza multă, înfrânarea, robirea trupului care, adeseori, îmbolnăvesc organismul şi îl fac mai puțin rezistent la condițiile vieții. Un al doilea mijloc sunt bolile peste care dăm în calea noastră şi de care suferim*".[27] Aceste boli creează dezechilibre în om, aşa cum găsim boala, definită din punct de vedere medical: „*o reacție a organismului, de fapt a individului în totalitatea sa, față de perturbarea propriului echilibru*"[28].

Acceptarea bolii şi a durerii în viața omului înseamnă o promisiune a lui Dumnezeu de a mă învești împreună cu El, adică nu voi fi singur, dacă voi răspunde afirmativ la întrebarea: „*Puteți, oare, să beți paharul pe care-l voi bea Eu şi cu botezul cu care Eu Mă botez să vă botezați?* " (*Matei*

[26] Sfântul CIPRIAN al Cartaginei, *Texte alese*, Selecție texte, introducere şi comentarii de Preot Adrian Agachi, Ed. Cuvântul Vieții a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, Bucureşti, 2018, pp. 99-100.

[27] Arhim. EMILIANOS Simonopetritul, *Aşteptarea lui Dumnezeu...*, p. 3.

[28] Roxana CHIRIȚĂ, Vasile CHIRIȚĂ, Aurel PAPARI*, Manual de psihiatrie clinică şi psihologie medicală*, Ed. Fundației Andrei Şaguna, Constanța, 2002, p. 306.

20,22). Astfel, apare ideea că boala este pentru noi o şansă: „*Dumnezeu prelungeşte viaţa fiecărei creaturi a Sa, dându-i ocazii binecuvântate, precum boala, astfel încât acestea să aibă timp să se căiască şi să-şi dobândească mântuirea*”[29].

Boala şi unirea omului cu Dumnezeu

Având în vedere cele de mai sus, boala nu mai este un accident în viaţa noastră, ci poate fi privită ca „*o mare binecuvântare, ca un dar al lui Dumnezeu făcut omului, ca să se poată uni cu el*”[30]. Şi poate aşa ne este mai uşor de purtat boala, dacă o vedem ca pe un dar şi nu *ca pe un foc*, aşa cum ne spune sfântul Paisie Aghioritul, deşi acela nu este unul mistuitor, ci curăţitor: „*sufletul omului este ca aurul, iar boala este ca focul care-l curăţă*”.[31]

Totodată, mângâierea vine şi din faptul că „*Dumnezeu este Cel dintâi Care împreună-pătimeşte cu omul în suferinţele şi durerile lui*”[32]. În acest fel, boala devine pentru un creştin „*o mare mare binecuvântare, pentru că ne dă drepturi înaintea lui Dumnezeu şi ne face în mod deosebit iubiţi prin faptul că participăm, mai cu seamă fără de voie, la patimile Domnului*”.[33] Astfel, deşi sunt răstignit pe crucea bolii alături de Hristos, nu văd un Hristos exterior mie, ci îl simt împreună-răstignit cu mine pe crucea suferinţei mele.

Tot ca treaptă a unirii mele cu Dumnezeu, boala devine darul lui Dumnezeu pentru a uita păcatul. Păcatul este prăpastia care mă desparte şi câtă vreme omul este sănătos, el poate fi o „îndeletnicire” comodă. Când apare boala, centrul de greutate se schimbă, căutând mai mult ajutorul lui Dumnezeu, lăsând deoparte vieţuirea de mai înainte. Astfel boala devine un dar pe care Dumnezeu îl face omului ca să nu-L uite şi să revină pe drumul cel adevărat.[34] Căci, fără boală şi o iminenţă a morţii, omul cade într-o letargie duhovnicească care duce la o nepăsare şi la ne-simţirea lui Dumnezeu ca

---

[29] Arhim. Eusebiu GIANNAKAKIS, *În mijlocul durerii, la căpătâiul celor suferinzi,* Ed. Doxologia, Iaşi, 2013, p. 29.

[30] Arhim. EMILIANOS Simonopetritul, *Aşteptarea lui Dumnezeu...*, p. XI.

[31] Cuviosul PAISIE Aghioritul, *Cuvinte duhovniceşti, IV, Viaţa de familie*, Ed. Evanghelismos, Bucureşti, 2017, p. 226.

[32] Arhim. Spiridonos LOGOTHERIS, *Deprimarea şi tămăduirea ei în învăţătura Bisericii*, Ed. Sophia, Bucureşti, 2016, p. 7.

[33] Arhim. EMILIANOS Simonopetritul, *Aşteptarea lui Dumnezeu...*, p. 65.

[34] Boala devine „*un prilej de curăţire de păcate*”. Avva Varsanufie scrie: „*cu cât lasă Dumnezeu pe cineva să fie chinuit în trup, cu atât îi aduce mai multă uşurare de păcatele săvârşite*” în Jean-Claude LARCHET, *Creştinul în faţa bolii, suferinţei şi morţii*, Ed. Sophia, Bucureşti, 2015, p. 125.

tovarăș de drum. O stare pe care au simțit-o până şi Luca şi Cleopa, când s-au întrebat unul pe altul: „*Oare, nu ardea în noi inima noastră, când ne vorbea pe cale şi când ne tâlcuia Scripturile?"* (*Luca* 24, 32).

Boala poate fi înțeleasă şi ca o îngăduință a lui Dumnezeu. Nu este creată de Dumnezeu, nici măcar nu este trimisă de El, precum auzim pe mulți că spun. Este un prilej de a ne privi pe noi înşine şi de a învăța că dincolo de fierbințeala trupului la temperaturi mari sau dureri insuportabile este liniștea. Liniștea încredințării în mâinile lui Dumnezeu.

Din această liniște a încredințării în mâinile lui Dumnezeu derivă şi un alt aspect al bolii ca treaptă de unire cu Dumnezeu şi anume faptul că aceasta îmi dă timp să mă rog. Rugăciunea în tihnă este odihnitoare pentru sufletul încărcat şi dă posibilitatea bolnavului să vadă dincolo de boală.

Şi după ce mă rog, mintea şi inima mi se deschid către Dumnezeu şi văd o altă treaptă a suirii mele duhovniceşti spre unirea cu El prin boală, care „*poate fi o binecuvântare ascunsă, întrucât îl obligă pe om să-şi reevalueze viața şi să schimbe sistemul de valori şi modul în care* lucrează şi se relaxează".35

O ultimă cugetare asupra bolii ca treaptă spre unirea cu Dumnezeu este faptul că „*prin necaz întrevedeți ceea ce poate da bucurie. Îmbrățişați mai tare prin credință faptul că prin răbdare se dobândeşte sufletul şi că necazurile deschid intrarea în împărăție*".[36]

Nu în ultimul rând, aş vrea să subliniez faptul că nu boala şi nici suferința în sine „*curățesc de păcat, ci harul milostivirii lui Dumnezeu, prin care-şi arată iubirea, mişcându-l spre căință pe cel cuprins în vâltoarea suferinței*".[37]

În concluzie, sănătatea în sine nu îi este de folos omului decât dacă este folosită spre a face bine (altfel, este chiar o stare care îți creează premisele săvârşirii păcatului), cum şi boala nu este un rău, dacă-l determină pe om să se apropie de Dumnezeu şi să dorească unirea cu El: „*sănătatea în sine nu-i serveşte omului la nimic, nu constituie pentru el un adevărat bine, nu este un bine decât în aparență, adică dacă nu este folosită în vederea Binelui, spre împlinirea poruncilor lui Hristos. [Boala] poate chiar să constituie un bine pentru om, în măsura în care el poate, dacă se foloseşte bine de ea, să dobândească mari binefaceri spirituale, preschimbând ceea ce la început părea a fi semnul pierzării sale într-o unealtă a mântuirii sale*".[38]

---

[35] Mitropolitul IEROTHEOS al Nafpaktosului, *Acolo unde Dumnezeu nu se vede...*, p. 194.
[36] Sfântul TEOFAN Zăvorâtul, *Boala şi moartea*, Ed. Sophia, p. 72.
[37] Jean-Claude LARCHET, *Creştinul în faţa bolii, suferinţei şi morţii*, p. 126.
[38] Jean-Claude LARCHET, *Teologia Bolii*, pp. 60-61.

Moartea și unirea omului cu Dumnezeu

Moartea este o consecință a păcatului, o pedeapsă a lui Dumnezeu pentru neascultarea protopărinților: „*în ziua în care veți mânca din pomul cunoștinței binelui şi răului, cu moarte veți muri*" (*Facere* 2, 17). Aşadar, moartea este cel mai sigur fenomen din viața noastră, moştenit din generație în generație.

Cum vedem moartea?[39] Este clar, o despărțire, un accident pentru că omul a fost creat de Dumnezeu pentru a fi într-o permanentă părtăşie cu el. Atunci când s-a produs greşeala din Rai a apărut mai întâi moartea duhovnicească, care s-a tradus prin întreruperea legăturii cu Dumnezeu şi implicit pierderea Harului, iar apoi moartea trupească ce are ca şi caracteristică distrugerea trupului biologic.

Aşadar, boala, suferința şi moartea au un numitor comun: actul de voință al omului de a ieşi din ascultarea lui Dumnezeu. Când a fost creat, omului i s-a oferit starea de nestricăciune şi nemurire, prin prezența în el a harului lui Dumnezeu. Îndepărtându-se de Izvorul Vieții, el a căzut într-o stare inferioară (Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Atanasie cel Mare) proprie celorlalte făpturi, care a generat instabilitate (nevoi) şi stricăciune (durere, suferință) şi moarte („*Apoi a făcut Domnul Dumnezeu lui Adam şi femeii lui îmbrăcăminte de piele şi i-a îmbrăcat*", Facere 3, 21). Prin schimbarea stării omului, s-a produs neorânduială şi în relația lui cu natura, care nu i s-a mai supus, devenindu-i potrivnică.

Moartea este înspăimântătoare pentru cei care nu-L cunosc pe Dumnezeu şi nici nu vor să aibă legătură cu El. Dar pentru cei ce-L iubesc pe Domnul aceasta este o binefacere, pentru că înseamnă sfârşitul durerilor şi suferinței trupului şi începutul vieţuirii veşnice cu Dumnezeu.[40]

Moartea nu era destinată omului, nu era zidită în firescul lui, dar ea a apărut în momentul în care în inima omului nu a mai avut loc Dumnezeu. Atunci când, crezând că poate fi ca Dumnezeu, s-a îndepărtat în inima lui de El. Şi această îndepărtare a însemnat moartea lui. Consecința a fost apariția

[39] *În viziunea umanistă, moartea a fost redusă la un eveniment neplăcut, chiar neutru din punct de vedere moral. În optica creştină moartea reprezintă o tragedie deoarece e o despărţire, nu doar de cei care mă iubesc sau pe cei care îi iubesc, ci chiar de Însuşi Dumnezeu*, în Alexander SCHMEMANN, *Liturghia înmormântării*, Ed. Sophia, Bucureşti, 2022, p. 149.

[40] Sfântul Apostol Pavel îşi aştepta moartea, deoarece, spunea el, numai aşa se va putea uni cu Dumnezeu: „*Lupta cea bună m-am luptat, călătoria am săvârşit, credința am păzit. De acum mi s-a gătit cununa dreptății, pe care Domnul îmi va da-o în ziua aceea, El, Dreptul Judecător, şi nu numai mie, ci şi tuturor celor ce au iubit arătarea Lui"* (2 Tim 4, 7-8).

păcatului şi pervertirea omului. S-a făcut rău. Moartea tocmai acest lucru vrea să corecteze. Prin moarte Dumnezeu nu lasă răutatea să fie nemuritoare. Ea devine necesară pentru a nu dăinui răul prea mult.

Sfântul Grigorie de Nyssa face o diferențiere între cei doi termeni care în limba română sunt traduşi ca moarte: *nekrotes* şi *thanatos*. *Nekrotes* se referă la moarte trupească, la încetarea funcțiilor vitale din organe, iar *thanatos* la moartea sufletească înțeleasă ca îndepărtare de Izvorul Vieții.[41]

Moartea în cazul bolnavului în fază terminală poate fi văzută în două feluri: ca o încetare a durerii şi a chinului sau ca o izbăvire prin dezlegarea sufletului de trup spre unirea cu Dumnezeu.

Prin mortificarea de zi cu zi, creştinul sănătos sau aflat pe patul de suferință rămâne într-o aşteptare, o nădejde către mila lui Dumnezeu. Această aşteptare însă nu este una statică şi ar trebui să aibă un dinamism intrinsec, care se dezvoltă prin toate mijloacele duhovniceşti aflate la îndemână, bineînțeles adaptate la fiecare situație în parte (rugăciuni, privegheri, metanii, postiri, fapte bune, participarea la slujbe, Sfânta Spovedanie, Sfânta Împărtăşanie etc.).

Ca şi treaptă spre unirea cu Dumnezeu, moartea nu poate fi privită ca o încheiere. Ci reprezintă mai mult, este o continuare. Pentru omul credincios „*Dumnezeu poate să folosească moartea lui ca să-l învie, aşa cum iadul a fost silit să scoată din pântecele lui pe cei morți şi să-i dea înapoi vii*”.[42]

O altă caracteristică a morții care ne indică faptul că este o treaptă a unirii noastre cu Dumnezeu este faptul că atunci când survine, nu este un sfârşit al existenței noastre, ci este o continuare a firii noastre într-o altă lume. De aceea Mântuitorul Hristos i s-a adresat văduvei din Nain, dar şi lui Iair cu aceste cuvinte mângâietoare: „*nu a murit, ci doarme*” (*Luca* 8, 52).

În concluzie, moartea nu înseamnă un sfârşit, ci o săvârşire. Dincolo de ea este viață, de aceea nu putem privi moartea ca un capăt de drum.

Dreptul Iov – pedagog pentru cei aflați în suferință

Vechiul Testament ne dezvăluie o mulțime de exemple de oameni care de-a lungul timpului au rămas modele de urmat peste generații. Unul dintre aceste personaje este Iov, un om din ținutul Uz, lupta sa fiind evocată în Cartea lui Iov, capitolele 1-42. Acesta se face, pentru cei bolnavi sau aflați în suferință grele, pedagog peste veacuri, vorbindu-ne despre cum trebuie să-L ținem pe Dumnezeu în inima şi în sufletul nostru, chiar dacă trupul este sfărâmat şi măcinat de boală.

[41] Pr. Dr. Radu Sever UNGUREANU, *Considerații Spirituale în patologia cancerului...*, p. 278.
[42] Arhim. EMILIANOS Simonopetritul, *Aşteptarea lui Dumnezeu...,* p. 54.

Era „cel mai de seamă dintre toți răsăritenii", foarte bogat şi cu o familie numeroasă. Dintr-odată, însă, a pierdut totul.

Toată Cartea lui Iov este un exemplu de cugetare a unui om credincios care, deși este lovit de boală şi neputință, admonestat de prieteni şi de soție, ştie cu siguranță că nu Dumnezeu este pricina necazului său şi pentru această arată o mare credință că Domnul este bun şi drept şi o mare nădejde în mila Lui.

Toată gândirea lui Iov poate fi pusă în practică de orice om aflat pe patul de suferință. Ea are o construcție deosebită, începând de la ideea că Dumnezeu este pricinuitorul a tot binele pe care el îl avusese înainte şi nu numai atât, ci şi deținătorul dreptului asupra averii sale, de aceea Iov vede firesc ca la un moment dat să fie deposedat de ceea ce, de fapt, nu era al lui. *„Gol am ieşit din pântecele mamei mele şi gol mă voi întoarce în pământ! Domnul a dat, Domnul a luat; fie numele Domnului binecuvântat!"* (*Iov* 1,21).

Sfântul Ioan Gură de Aur chiar ne descoperă şi un alt aspect al relației frumoase pe care Iov o avea cu Dumnezeu – nu numai că „*nu-L învinuieşte...pentru că i-a răpit tot ce avea, ci... îi dă slavă lui Dumnezeu pentru că a binevoit să-i facă parte de ele*".[43]

Totodată, Iov dezvăluie omului din spital că ar trebui să fie recunoscător pentru toate cele bune primite de la Dumnezeu, prin acceptarea fără de cârtire şi a celor mai puțin bune, chiar dacă nu meriți să ți se întâmple acestea (e reversul ideii că şi cele bune le-ai primit, tot chiar dacă nu le meriți). „*Dacă am primit de la Dumnezeu cele bune, nu vom primi oare şi pe cele rele*?" (*Iov* 2, 10).

Învățătura fundamentală pe care ne-o transmite Iov este că are credința şi nădejdea că orice i se întâmplă din punct de vedere trupesc, Dumnezeu va restaura creația Sa, chiar dacă aceasta este destrămată.

Aceasta este minunea cu care se hrănesc credincioşii pe patul de suferință. Nu neapărat că Domnul va veni la ei şi îi va ridica din boală, ci că Domnul este cu ei şi va exista un moment când răsplata va veni negreşit, aceasta fiind mult mai mare și mai bogată decât orice am putea noi obține prin forțele proprii.

„*Iov se face vestitor al unui nou tâlc al suferinței, pe care-l va lumina Hristos; ca s-o priceapă, omul nu mai priveşte spre trecut, considerându-o ca pe o pedeapsă a păcatului, ci spre cele ce-I stau înainte, socotindu-o unealtă a mântuirii sale*"[44].

---

[43] Jean-Claude LARCHET, *Dumnezeu nu vrea suferința omului*, p. 58.

[44] Jean-Claude LARCHET, *Creştinul în fața bolii, suferinței şi morții*, p. 155.

Concluzii

- Rolul pedagogic al suferinței reiese și din faptul că ea ne arată, că păcatul lucrează în fiinţa noastră, că am ieşit din iubirea ocrotitoare a lui Dumnezeu riscând astfel mântuirea. Numai în Hristos omul îşi poate reveni în firea lui cea adevărată, aşa cum a fost concepută de Dumnezeu mai înainte de veci, când S-a gândit să facă pe om în chipul şi asemănarea cea dumnezeiască iar descoperirea firii omului este devenirea întru fiinţă[45].
- Suferința are puterea să transforme oamenii și dă adevărata valoare vieţii. Ea ne învață lecţia iubirii. Mai mult decât toate teoriile şi ambiţiile didactice, suferinţele pătimite fac omului o educaţie reală şi sănătoasă. Dumnezeu, din dragoste neţărmurită pentru noi nu vrea să lase iubirea noastră să se risipească în păcat şi de aceea încearcă în toate felurile de a o întoarce pe făgaşul ei real. Hristos pentru cei ce se depărtaseră de El a venit, pentru ei a suferit, a murit şi a înviat, dar dacă ei nu înțeleg aceasta Dumnezeu îi ţine în suferinţa pe care singuri şi-o cauzează cu speranţa Tatălui din Evanghelie că doar se vor întoarce cândva acasă.
- Biserica prin slujitorii săi are menirea să mângâie sufletul celui bolnav și să-l scoată de sub umbra durerii și a morții, așezându-l în lumina iubirii lui Hristos. Aceasta înseamnă o luptă neîncetată care presupune o prezență a părintelui „cu timp și fără timp”. Disponibilitatea este una din calitățile fără de care misiunea dintr-un spital nu poate avea rezultate frumoase și eficiente.
- Lucrarea duhovnicească a bisericii nu cuprinde numai bolnavii, ci și personalul medical, rudele și cunoscuții celor bolnavi și voluntarii care activează în folosul celor internați. Cu alte cuvinte, fiind atâtea persoane cărora Biserica li se adresează în contexte diferite, misiunea ei trebuie să-și lărgească sfera de activitate, iar slujitorii ei trebuie să aibă o mare disponibilitate și capacitate de a înțelege și a iubi.
- În Centrul de Paliație lucrarea preotului înseamnă un permanent exercițiu pastoral-duhovnicesc care înseamnă timp pe care-l dăruiești celorlalți pentru a le câștiga vreme. Înseamnă strămutare într-un hotar al nădejdii pentru a oferi speranță celor ce au pierdut-o de mult. Înseamnă intrare

[45] Celălalt Noica. Mărturii ale Monahului Rafail Noica însoțită de câteva cuvinte de folos ale Părintelui Simeon. București: Editura Anastasia,1994, pp. 46,38. Vezi și Ioan G. COMAN, *Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică*, Timișoara: Editura Mitropoliei Banatului, 1988, p. 282.

într-o furtună pentru a-i salva pe cei cuprinși de ea, chiar dacă uneori și preotul este lovit de ea.

- Îngrijirea paliativă a bolnavilor înseamnă și întâlnirea cu Iov-ul modern (diferit fundamental de cel biblic, credincios și ascultător până la moarte) care nu mai stă pe un morman de gunoi, ci pe spinii păcatelor sale care-i pătrund trupul odată cu boala. De aceea, uneori este chiar o provocare ajutorarea celor care din disperare își întorc fața de la Dumnezeu și pun un zid între Biserică și el.
- Este sublimă slujirea într-un centru de paliație, unde te întâlnești cu Dumnezeu, cu Maica Domnului și cu sfinții în fiecare zi, în fiecare clipă: preotul slujitor într-un Centru de Îngrijiri Paliative este omul care pune virgula acolo unde boala așază un punct. Acolo unde lumea se prăbușește peste cel bolnav de cancer și acesta nu mai vede nicio scăpare (punctul), apare preotul care îi deschide ușa celui căzut pentru a-și scrie istoria mai departe, alături de Dumnezeu. Părintele spitalului de paliație este ușierul de la Porțile Cerului, care prin slujirea sa le ține deschise (întredeschise) pentru cei bolnavi prin lupta sa permanentă.
- Există o tendință de a ierarhiza slujirea preoțească pentru diferite categorii de credincioși și de a micșora importanța slujirii într-un spital față de cea dintr-o parohie. Lucrarea preotului în îngrijirea paliativă a creștinilor reprezintă o permanentă provocare pe care un slujitor al Bisericii o trăiește în misiunea sa având o importanță deosebită prezența lui la căpătâiul celui care „respiră" secunde, încercând tot mai slăbit să întrezărească un viitor unde „nu este durere, nici întristare, nici suspin, ci *VIAȚĂ FĂRĂ DE SFÂRȘIT*".

LIFE AS THE DIVINE GIFT: HUMAN RESPONSIBILITY IN THE LIGHT OF FAITH

Pr. lect. univ. dr. Sorin Bute
Universitatea „Valahia” din Târgoviște
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației

Abstract: This article delves into the profound Christian understanding of life as the greatest gift from God, presenting an intrinsic responsibility towards this divine endowment. Drawing from biblical sources and theological insights, it explores the duality of human existence as created in God's "image" and evolving towards His "likeness." The discourse highlights the essential attributes imparted by God – existence, eternal existence, goodness, and wisdom – while underscoring the human journey towards virtue through grace. Amidst modern ethical challenges, the article reaffirms the sanctity and value of life, emphasizing humanity's role as God's partners in nurturing and safeguarding creation, thus attaining spiritual fulfillment and eternal life.

Keywords: divine gift, human responsibility, orthodox theology, image and likeness, ethical challenges.

According to Christian teaching, life is the first and greatest gift from God, and with that comes a responsibility. According to the Book of Genesis, "And the LORD God formed man of the dust of the ground, and breathed into his nostrils the breath of life; and man became a living soul" (Gen 2:7), and the Gospel of John sees the origin of human life in the Word of God: "All things were made by him; and without him was not any thing made that was made. In him was life; and the life was the light of men." (John 1:3-4).

St. Maxim the Confessor makes one of the clearest statements about the image in relation to the attributes of God.

"He says that God, in His goodness, has imparted to rational beings four of His divine endowments, by which He sustains, protects and preserves them. These attributes are existence, eternal existence, goodness and wisdom. Existence and eternal existence are given to their nature and belong to the image of God in them, while goodness and wisdom are given to their will and

reason and belong to their likeness to God. This distinction between the image and the likeness is also due to a distinction between the attributes of God"[1].

While existence and eternal existence are gifts given to nature, goodness and wisdom are qualities primarily of the hypostasis, the results of cooperation with grace and the way in which the hypostasis directs and works its nature. If eternal existence, reason and freedom show the value and dignity of the human being as being in the image of God, goodness and wisdom as divine traits and powers grafted into man by grace show the nobility, dignity and value of the human person improved to the likeness of God by virtues.

St. Cyril of Alexandria observes in commenting on the Gospel text above that life is the most precious gift given by God to man, which includes its meaning in itself.

"Showing before that, being Life by nature, He Himself was in all things made by Himself, sustaining and giving life to them, and giving them to pass, by a power uncreated, from that which is not into existence, and, God the Father is understood to be through the Son all in all, as Life in those that need life, but also as Light and Life in those that need life and light. It is God the Word who makes all things alive, or is Life in all that is, and gives light to the rational being. For the created and made being is not enriched with anything of itself, but whatever it would show that it has is undoubtedly from God, Who also gives the fact of being, and how each one ought to be"[2].

Not only are man's existence and dignity as the image of God gifts of God to man, but the manner of existence in virtue is also a gift of God and an increase in union with Him, in likeness to Him. Unlike the "image" which is an ontological datum, "likeness" is acquired over time and with man's contribution, his personal collaboration in the work of grace in himself.

However, even the very polishing of "likeness" has the fundamental quality of being a gift from above. The striving for virtue and the struggle to acquire grace are accomplished with the gift of God, who also sustains and sows the good intention in man. There is, moreover, a huge disproportion between the efforts of our weak and limited nature and the greatness of God's gift as its crowning glory. The distance between the created and the uncreated is equivalent to the distance between the infinitesimal and the infinite. The work of "likeness" is accomplished by keeping the image of God in man

---

[1] Lars THUNBERG, *The Theological Anthropology of St. Maxim Maxim the Confessor*, Open Court Pub Co, 1999, p. 146-147.

[2] ST. CYRIL of Alexandria, *Commentary on the Gospel of St. John*, in P.S.B., no. 41, translation, introduction and notes by Dumitru Stăniloae, E.I.B.M. of the B.O.R., Bucharest, 2000, p. 48.

without blemish, and this is the only way that provides man with eternal blissful existence. Refusal to walk in the way of God's likeness will result in eternal tormented existence. For life with God is demanded by the very natural development of the being created by God; it is according to nature, and life without God is against nature. The movement toward God is sown by God in the being which he created to share in his attributes (as goodness, wisdom, happiness). The movement of the being towards something else leads to its mingling with the nothingness from which it was called into being. The direction of a soul's movement at the moment of death will remain the same in the next life, increasing more and more, either in happiness or in torment, according to one's inner state and deeds.

The Holy Fathers, unanimously, see in man his inestimable value because God willed to create him in His own image with a role that is distinct from other creatures in the universe, linking him to His existence.

"Only the super-existent personal reality, as the support of self-existence, can produce existence from all accessible planes without exhausting itself. Our subject is the hypostasization of a nature of which the fundamental part is the spirit, which of all the essences created by God is the image of the super-existence hypostasized by the triune Persons. It is only therefore that our subject can have the character of a person, and only therefore that it is endowed with eternal stability. That is the only reason why the human subject is also apophatic and is not exhausted in acts, for its acts or energies are not one with essence as in objects"[3].

Orthodox theology has to face the main ethical challenges of our time which are given by the convergence of two factors: the metaphysical degradation of man by modern ideologies - myths of power - and the enormous increase of their power over human life due to technological progress. The technical science of human life has not only imposed itself on the wisdom of faith, refusing to be ruled by it, but it claims to replace entirely whatever is left of the sense of the mystery, subjecting the decisive and delicate moments of living life to a technical fact.

Even the socio-human disciplines, in defining man, greatly reduce him by having a perspective on him devoid of the light that comes from faith, and, as a consequence, the value of life and responsibility for it are also diminished.

[3] Dumitru STĂNILOAE, *Orthodox Dogmatic Theology*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București 199967, p. 164.

In the face of these challenges we must state in synthetic and elementary terms that, in the light of universal experience, of correct rational reflection, human life is a good, a priceless value, then, in the light of faith, human life reveals itself as an immense gift offered by God, hence its sanctity. Life is the most precious gift that God gives to man and to the world, but this gift also carries a cross, as Father Stăniloae understands it, being inspired by St. Maxim Maxim the Confessor.[4]

The "living man" is at the center of the Church's concerns and purpose because he is a person after the divine Persons. Therefore absolute respect is due to him. From the very first moments of its existence the new being must be treated as a human person and not as a conglomerate of cells. That is why it must be defended against all 'attacks' and 'conspiracies' that seek to destroy or diminish it. That is why, when she is struck by illness and suffering, she must be given the normal care, comfort and support with love and respect until her last moment of fulfillment, which is natural death.

Man is God's partner in the world and life in the world. "Man was brought into existence as the last of God's creatures because he was to be the natural link of all creation, mediating between the extremes by the elements of his own nature"[5].

By creating him free, as he is, God gives man this great responsibility to be able to sustain and protect the life of the world and of mankind, as well as his call to participate in divine life through the Savior Jesus Christ who says: "I have come that my sheep may have life, and have it to the full" (John 10:10). In other words, in its unique and eternal life, every human being finds its full meaning, in all its aspects and in all its moments, and this abundance of life understood in the light of faith is an anticipation of the resurrection.

Because man has been given the vocation to be a partner in dialog and work with God, and because his purpose is to unite himself more and more by grace with his Creator, he bears a responsibility for the world in general and for the life of the world. As Orthodox anthropology is seen in the light of Christology and is strongly linked to it, "in Christ, 'the Word of Life', divine and eternal life is proclaimed. It is thanks to this gift that man's physical and spiritual life, even from its earthly phase, acquires its fullness of value and significance. Indeed, the divine and eternal life is the goal towards which man

[4] Ibid., p. 358.

[5] Lars THUNBERG, *The Theological Anthropology of St. Maxim Maxim the Confessor...,* p. 159.

living in the world is oriented and called, and it is his responsibility to respond to this call by his freedom"[6].

Respect for and responsibility towards human life, the prohibition of disposing of it through manipulation, the prohibition of destroying it, reflect the original perception present in the human heart for which the other is a subject and not an object, a person and not a thing. It has been clearly stated that it is precisely on the recognition of this original and irreducible dignity of the other that the dignity of the first interlocutor as subject also depends. "With what measure you measure, you will be measured" (Matthew 7:2), says the Savior.

"The other is the guardian of my dignity. That is why ethics - that which starts from this view of the other - preserves the truth and the dignity of man: man needs it in order to be himself and not to lose his identity in the world of things. Only the person who recognizes and respects the personal dignity of others can live his or her being as a person in a just way"[7].

And reciprocally, he who lives justly his quality of being a person, that is to say, a conscious and free subject, not subservient to things, but above them through his connection with their Creator, has open receptivity to recognize the dignity of personhood of others.

In Jesus Christ, the divine interest in endangered life is expressed principally in the help given to the weak, the poor and the suffering, who are immediately offered consolation, thus confirming the good news that God cares for their life as a precious treasure. If life is healed and restored in these people, where it seemed to be dying out, it means that God wishes to strengthen human life without excluding anyone, applying a pedagogical correction to those who stubbornly resist, claiming self-sufficiency. It is precisely for this reason that the salvation accomplished by the Savior Christ is conceived by Sacred Tradition as a healing of the sick human being and a restoration of primordial health, an effort to restore life and its quality. Very relevant in these respects is the remark of the Russian theologian Vladimir Lossky that Western theological thought has interpreted the redemptive work of Christ in essentially juridical terms. He states that Orthodox Tradition has given this divine work a "medical" connotation, rather[8]. Christ not only restored the human nature, but restored it from within, sanctified and humbled

[6] Dumitru STĂNILOAE, *Jesus Christ - The Light of the World and the Lord of Man*, Anastasia Publishing House, Bucharest 1993, p. 113.

[7] Idem, *Holy Trinity, the structure of supreme love*..., p. 341.

[8] Vladimir LOSSKY, *After the image and likeness of God*, translated by Anca Manolache, Humanitas Publishing House, Bucharest 2006, p. 91.

it through His sufferings and crucifixion on the cross. Thus, Orthodox asceticism is first and foremost the restoration of the being, it is the medicine for its healing by the Doctor who is Christ. Asceticism has in Orthodoxy fundamentally an interpersonal and therapeutic character. For through asceticism of faith the bond with Christ as the living Person, as the Restorer of human nature, and as the Doctor of our souls and bodies is strengthened.

The criteria by which man's judgment will be made are those relating to earthly life and the enhancement or hindrance that man has brought to it, according to the Gospel pericope according to Matthew, chapter 25, which leads St. John Chrysostom to say: "Some like these who are destitute, sick and needy, Christ calls his brothers; people he does not want the world to know about, whom the world despises. Even if he is hungry and starving, if he is naked and sick, Christ wants him to enjoy all this care"[9].

In conclusion, the Christian understanding of life as a divine gift underscores the profound responsibility that humanity bears in nurturing and honoring this sacred endowment. By recognizing our existence as created in the image of God and the call to grow towards His likeness through virtue and grace, we affirm the intrinsic dignity and value of each human being. In a world increasingly shaped by technological progress and shifting ethical paradigms, it is imperative for believers to uphold the sanctity of life and advocate for the vulnerable. As God's partners in creation, we are called not only to protect life but also to reflect the love and compassion of Christ, fostering a deeper connection with God and with one another, ultimately guiding us toward eternal fulfillment and divine communion.

[9] ST. JOHN Chrysostom, *Homilies on Matthew*, in P.S.B., no. 23, translation, introduction and notes by D. FECIORU, E.I.B.M. of the B.O.R.B., Bucharest 1994, p. 897.

CADRELE ȘI RIGORILE PASTORAȚIEI PE FRONTUL ROMÂNESC AL PRIMULUI RĂZBOI MONDIAL

(The Contexts and Demands of Pastoral Ministry on the Romanian Front in the First World War)

Pr. lect. univ. dr. Florin Vârlan
Univesitatea „Valahia" din Târgoviște
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației

Abstract: Looking at the history of our people, we distinguish the fact that there was a beautiful symbiosis between the Army and the Church, the Romanian soldier also being a good Christian. As for the institutional relationship, it developed over time, along with the existential development of the two institutions, until at the beginning of the 19th century, the century of social and institutional modernization of the Romanian Principalities, this historical link also had a legal status, which in time would be perfected, tested during the First World War and crowned with the establishment of the Military Bishopric in 1921. I will try to capture all these stages in the study of face, trying to highlight, first of all, the necessity of the presence of the priest on the front of the first world war, taking into account, above all, the extremely poor conditions in which the pastorate could be done.
Keywords: Church, Army, military priest, pastorate, First World War.

1. Introducere

Atunci când poetul Andrei Mureșanu scria memorabilele versuri - *„Preoți cu crucea-n frunte/Căci oastea e creștină"*, ale poeziei „Un răsunet", cu siguranță avea în minte nu numai o realitate a vremurilor sale – *rolul preoților de fruntași în revoluțiile de la 1821 și 1848*, ci și o tradiție împământenită, care s-a împletit cu istoria poporului român, născut în apa botezului odată cu procesul său de etnogeneză. Vechimea creștinismului – preoții fiind vectori misionari ai acestuia, și continuitatea vieții strămoșilor noștri în acest spațiu carpato-danubiano-pontic au fost demonstrate cu dovezi din varii domenii[1].

Ceea ce trebuie să înțelegem, privind prin prisma acestora, este faptul că, însușindu-și legea de aur a Evangheliei, și anume iubirea de Dumnezeu și de

[1] Un exemplu în acest sens este lucrarea marelui istoric patriot Vasile PÂRVAN, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, apărută la Editura „Atelierele grafice SOCEC&Co, București, 1911.

semeni, înaintașii noștri au desprins din acestea iubirea de patrie și de neam, dându-le valoare nepieritoare. „Legea” a însemnat pentru ei, în primul rând, „credința religioasă”, care a devenit, în timp, „datina pământului” și care va reglementa viața poporului sub toate aspectele ei: social, politic, religios și chiar economic; spiritul evanghelic va anima sufletul neamului. Doar așa ne putem explica spiritul de jertfă și credința în nemurire. Viața creștinului este văzută ca viața unui soldat, slujind cu toată credința și fiind devotat lui Dumnezeu, Stăpânul său, stând de strajă și veghind asupra sufletului său, ca nimic rău să nu pătrundă, luptând cu patimile ce-l împresoară din toate părțile.

Astfel, găsind numeroase similitudini între viața religioasă și cea militară, înțelegem de ce Armata și Biserica și-au împletit existența, împrumutând una celeilalte din tezaurul virtuților, arătând că iubirea, credința, curajul, dorința de a lupta pentru un ideal, toate acestea pot avea relevanță atât în planul acțiunii practice, cât și în cel al vieții spirituale. Cu siguranță că victoriile obținute în decursul istoriei nu ar fi existat dacă cei ce s-au bucurat de ele nu ar fi fost însuflețiți și de sentimentul unei puternice credințe în reușita lor. Marii artizani ai războiului și-au dat seama că, pentru a fi învingători, soldații au nevoie și de o susținere spirituală, că soldatul ca om nu poate fi despărțit de viața sa religioasă. Așadar, asistența religioasă în rândurile armatei a fost privită ca o necesitate, fără de care viața soldatului nu s-ar împlini.

În cazul poporului nostru lupta a însemnat apărarea vieții și a pământului de care era legată existența vieții sale și a familiei. De aceea, pentru soldatul român relația cu Dumnezeul Protector nu viza obținerea de alte trofee sau bogății, ci el invoca ajutorul divin pentru a-și apăra ceea ce Creatorul i-a dăruit: o țară frumoasă, un pământ mănos și o credință pe care nu și-ar schimba-o pentru nimic în lumea aceasta. De aceea, plecând la luptă, românul a înfruntat moartea purtând în suflet convingerea că viața are valoare numai prin jertfă, iar acest sentiment și l-a însușit din Sfânta Liturghie de la preotul din sat, care i-a vorbit de dragostea și de jertfa lui Hristos pentru noi. Același preot l-a însoțit și pe câmpul de luptă, vorbindu-i despre același Hristos jertfit și Înviat și despre ajutorul dat de Dumnezeu celor ce luptă pentru dreptate și pentru binele aproapelui.

2.1. Începuturile cadrelor juridice ale pastorației cazone pe tărâm românesc

În preajma primului război mondial, toate țările beligerante aveau o tradiție mai veche sau mai nouă, cu privire la asistența religioasă din armată. Într-un studiu dedicat preoților participanți în războiul pentru întregirea neamului, autorii fac o analiză a situației contextuale din armatele

combatante, arătând că și *„în armata germană, spre exemplu, s-a pus mare preţ pe educaţia sufletească a ostaşului. Afară de un personal bisericesc numeros şi bine pregătit, pentru sarcina de educatori sufleteşti ai ostaşilor, corpul ofiţeresc şi mai ales cel superior se interesează de aproape pentru pregătirea sufletească a oştirii”*[2].

De asemenea, găsim detalii și despre situația din Rusia, unde grija față de educaţia sufletească a oştirii se facea cu mare atenție de către cler şi de comandanții de armată, în sensul că „*la toate unităţile mari şi mici de armată e [câte] un preot; până şi pe fiecare vas mare de război - din o escodră este un preot, iar preoţii de armată sunt puşi sub conducerea unui protopop de armată, care face parte din Sinodul rusesc, deşi nu este arhiereu*”[3].

2.2. Asistența religioasă în armata română în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și la începutul secolului XX (1850-1914)

Din istoria poporului nostru cunoaștem devotamentul și totala implicare a slujitorilor Bisericii în tot ceea ce a însemnat binele acestui neam și împlinirea aspirațiilor sale seculare, de unitate și neatârnare. Armatele marilor domnitori Mircea cel Bătrân, Vlad Ţepeş, Ştefan cel Mare, Petru Rareş, Ioan Vodă cel Viteaz, Mihai Viteazul n-au fost lipsite de prezenţa preoţilor. Au fost și situații în care preoţii au luptat cu arma în mână, alături de ceilalţi oşteni ai ţării, cum a fost legendarul preot Stoica din Fărcaş (Dolj), în oastea domnitorului primei uniri[4]. Alţii au fost implicaţi în Răscoala de la 1784, în Revoluţia de la 1821, condusă de Tudor Vladimirescu. Mai târziu, la 1848, în oastea lui Avram Iancu au fost prezenţi numeroşi preoţi şi absolvenţi de teologie, unii dintre ei având chiar roluri de conducere, cum au fost preotul-prefect Simion Balint, din Roşia Montana (Alba), preotul-viceprefect Simion Groza, din Rovina (Hunedoara), preoţii-tribuni Simion Prodan, din Mărgina şi Bucur, din Golda (Alba)[5].

Totuşi primele preocupări privind introducerea instituţionalizată a asistenţei religioase în armata română le găsim în prima jumătate a secolului

[2] Aurel Pentelescu, Gavriil PREDA, *Jertfa preoţilor mobilizaţi în războiul pentru întregirea neamului (1916-1919)*, p. 1, studiu cercetat de pe https://www.once.ro/sesiuni/sesiune_2007/8.

[3] Gabriel PÂRVU, *Pregătiri sufleteşti pentru zile mari*, Tipografia „Atelierele Socec et Co.”, Bucureşti, 1916, p. 44.

[4] Mai multe referințe la Mircea PĂCURARIU, *Preoți militari în armata română până la 1918*, în vol. „Armata și Biserica”, coordonator Ilie Manole, Editura Fundaţiei Hans Seidel, București, 1996, p. 147.

[5] *Ibidem*, p. 148.

al XIX-lea. Astfel, în anul 1830 a luat ființă, în ambele Principate, *miliția națională*, „nucleul armatei noastre naționale”[6]. Deși au existat unele preocupări privind introducerea asistenței religioase în miliția națională în Moldova și Țara Românească în epoca regulamentară (1834-1848), referințe mai clare, instituționale, se regăsesc după anul 1848. În aceste împrejurări menționăm că în anul 1850 în Țara Românească, în timpul domniei lui Barbu Ştirbei (1849-1853), cunoscut pentru strădania sa de a reorganiza „oştirea pământeană”, Departamentul Lucrărilor Ostăşeşti, prin marele spătar Nicolae Ghica, hotăra instituirea unui preot pe lângă fiecare *polc* (regiment) al oştirii în garnizoanele Bucureşti, Craiova şi Brăila. În corespondența purtată cu Mitropolia Ungrovlahiei, aceasta era solicitată *„să caute pentru această trebuință trei preoți, recomandabili prin cinstitele lor purtări în societate, prin desăvârșita cunoștință a profesiei lor și prin știință trebuincioasă ca să insufle cinurilor ostășești adevărul moral, care este temerea de Dumnezeu, supunerea la legi și exacta împlinire a datoriilor lor”*[7]. De asemenea, se arăta care va fi retribuția primită (250 lei pe lună), precum și unde va fi locuința de serviciu („lângă ștaburile polcurilor”)[8].

Răspunzând cererii marelui spătar Nicolae Ghica (şefului oştirii), mitropolitul Nifon al Ţării Româneşti a cerut, la 13 mai 1850, protopopilor celor două plăşi din Bucureşti, să se caute trei preoţi, cu calităţile cerute şi care să fie de acord a servi în armată în condiţiile date. La cinci săptămâni, protopopii însărcinați au căutat și au nominalizat mitropolitului Nifon trei preoţi din Bucureşti: Radu, de la biserica „Sf. Nicolae Ştefan”, Ştefan de la Mănăstirea „Hanul Grecilor” şi Gheorghe, de la biserica „Şf. Ştefan”, de pe Podul de pământ (Calea Plevnei din Bucureşti - n.n.), care, fiind *„cu bune şi cinstite purtări în societate […], se învoiesc a servi ca preoţi la polcurile oştirii cu leafă de 250 de lei pe lună”*[9]. Astfel, preoţii găsiți au fost recomandaţi la 22 iunie 1850 şefului oştirii pentru a servi în armata Țării Românești precizându-se clar scopul lor: *„I-am adus înaintea noastră şi le-am arătat scopul pentru care se cheamă în acele slujbe, povăţuindu-i şi*

---

[6] *Ibidem*.

[7] Gheorghe VASILESCU, *Asistența religioasă în oastea Țării Românești în 1850 - 1870*, în vol. „Armata și Biserica”..., p. 129.

[8] Idem, *Asistenţa religioasă în oastea Ţării Româneşti (1850-1859),* în „Revista de Istorie Militară”, nr. 3-4/1996, p. 30 (Aceşti preoţi urmau a fi încadraţi în structura militară pe lângă „staburile polcurilor”, inclusiv în caz de dislocare, primeau leafă (câte 250 de lei pe lună) şi erau subordonaţi şefilor militari, trebuind să împlinească „fără cârtire cererile comandirilor polcurilor”).

[9] *Ibidem*, pp. 30-31.

sfătuindu-i să aibă purtări bune şi să slujească oriunde în dorinţa stăpânirii"[10]. La 10 iulie 1850 pe baza raportului lui Nicolae Ghica, domnitorul Țării Românești a emis un ofis de numire a celor recomandaţi ca preoţi la oştire, precizând totodată să fie angajați ca ajutor pentru fiecare preot la cântare şi citire în vremea slujbei bisericeşti, a câte doi cântăreți (ţârcovnici), stabilindu-se și lefurile precum și înzestrarea cu cărţi şi odăjdii[11].

În ceea ce privește înzestrarea cu obiectele de cult, Sfânta Mitropolie dăruia fiecărui preot un Sfânt Antimis, fără de care nu se poate săvârși Sfânta Liturghie, câte două rânduri de veșminte („unul mai bun și altul pentru toate zilele"), trei rânduri de cărți liturgice, necesare slujbelor religioase și un set de Sfinte vase, plus alte obiecte folosite în serviciul divin. Totodată, erau angajați și șase cântăreți bisericești (țârcovnici), pe cheltuiala bugetului metropolitan, urmând activitatea lor să înceapă de la 1 octombrie 1850. Câtă vreme trupele se aflau staționate în regiment, preoților desemnați li se permitea să slujească la una din bisericile oarașului respectiv, anume desemnată de episcopul locului. Astfel, la Craiova, ce aparținea de Episcopia Râmnicului, episcop fiind Sfântul ierarh Calinic, starețul dela Cernica, preotul capelan, împreună cu trupele participau la biserica Madona Dudu. Pentru București a fost desemnată, în primă fază, biserica Sf. Ioan – Zlătari, schimbată apoi cu biserica Mihai Vodă, iar mai târziu cu biserica Sfântul Mare Mucenic Gheorghe – Plevna, numită și Malmaison.

S-a mai pus în discuție și uniforma pe care trebuia să o poarte preotul militar. După ce Departamentul Lucrărilor Ostășești sugera ca *„preoții noștri să-și schimbe îmbrăcămintea ce au avut până acum, precum sunt şi cei din armia împărătească rusească"*, mitropolitul Nifon al Țării Românești stabilește *„ca îmbrăcămintea trupului să fie tot aceea a națiunei noastre, pe care o au de obște toți preoții din acest Principat"*[12]. Li se permitea, totuși,

[10] *Ibidem*, p. cit..

[11] A se vedea detalii mai ample privind înzestrarea preoților de oștire, lefurile acestora, stabilirea bisericilor de enorie a acestor trei preoți (Craiova, Brăila, București), individualizarea uniformei preoților de oștire la Gheorghe Vasilescu, *op. cit.,* p. 31-35, precum și la Ion Stoian, *Statutul „preoților de oştire" din epoca regulamentară până în timpul domniei lui Alexandru I. Cuza,* în vol. „Istoria. Între mituri şi realităţi ale României moderne - Profesorului universitar doctor Dumitru Vitcu la împlinirea vârstei de 70 de ani" – coordonatori Iulian ONCESCU, Radu BRUJA, Editura Cetatea de Scaun, Târgovişte, 2010, pp. 91- 94.

[12] Gheorghe VASILESCU, *Asistența religioasă în oastea Țării Românești în 1850 - 1870*, în vol. „Armata și Biserica"..., p. 131. Mitropolitul Nifon al Tării Românești nu a fost de acord cu modelul rusesc de uniformă precizând clar, la 19 octombrie 1850, ca pentru preoții români de oștire *„îmbrăcămintea trupului să le fie tot aceea a naţiunii noastre [...] fără câtuşi de puţină altă preschimbare, dar ca să li se dea un semn spre a se deosebi de ceilalţi*

să poarte ca semn distinctiv pălărie de culoare închisă, cu panglică neagră pe margine, în loc de potcap, și aceasta *„câtă vreme vor fi în slujba oștirii”*[13].

Toate aceste dispoziții au făcut ca, la sfârșitul lunii octombrie 1850, să fie elaborate primele instrucțiuni privind *Îndatoririle preoților de oștire*[14], care vor sta la baza *Regulamentului clerului din armata permanentă*, aprobat prin decretul nr. 603, promulgat de domnitorul Carol I, la 6 aprilie 1870. Îndatoririle respective erau stipulate în 7 puncte, și aveau în vedere următoarele:

1. Fiecare polc va avea un ocrotitor, a cărui icoană va fi ținută la comandament. De ziua hramului, vor participa la slujbă toate trupele cantonate în oraș.
2. Fiecare preot va avea ca ajutor doi cântăreți și un paraclisier, aleși dintre ostașii cu bună purtare, care știu să citească și să cânte; unul dintre cântăreți va fi și pe post de secretar.
3. Preotul de oștire se va ocupa și de consemnarea evenimentelor ce țin de viața civilă (nașteri,botezuri, cununii și înmormântări), pe care le va trece în registrele mitricale, așa cum era făcut de fiecare preot în parte. Pe lângă acestea, preotul militar mai avea obligația de a înregistra, într-o condică, soldații care depuneau jurământul de credință. O grijă aparte o reprezenta evidențierea, pe liste, a modului în care ostașii participau pe rând la Sfânta Liturghie, se spovedeau și se împărtășeau (o îndatorire, cel puțin o dată pe an, în postul Paștelui).
4. Nu era îngăduit altui preot să săvârșească vreun serviciu religios pentru regimentul respectiv, decât numai cu acordul preotului desemnat.
5. Se reglementa modalitatea în care, în postul cel mare al Paștelui, soldații, în frunte cu ofițerii (care, prin gestul lor erau un exemplu pentru

---

şi a se cunoaşte că sunt preoţi ai oştirii, să-şi schimbe numai potcapurile, dându-li-se voie şi arhierească noastră blagoslovire, ca să-şi puie culioane (potcapuri) de postav civil, închis la culoare şi împrejur pe margine, cu o panglică neagră de două degete lată, slobozi fiind a le purta numai pe câtă vreme vor fi în slujba oştirii”. (Idem, *Asistenţa religioasă.....,* în „Revista de Istorie Militară”..., pp. 31-32). Gheorghe Vasilescu a fost primul autor care a studiat documentele din Arhiva Mitropoliei Ungrovlahiei, respectiv dosarul 1628/1850, f. 33-36), oferindu-le publicului în articolul citat mai sus. Ilie Manole le-a preluat de la acesta şi le-a redat mai pe larg în lucrarea *Preoţii şi oştirea la români (1830-1948)*, adăugându-le în anexe (Ion Stoian, *op. cit.,* p. 93).

[13] Gheorghe VASILESCU, *Asistența religioasă în oastea Țării Românești în 1850 - 1870*, în vol. „Armata și Biserica”..., p. 132.

[14] „Armata și Biserica”, coordonator Ilie MANOLE..., pp. 132 - 135.

subalterni), trebuiau să participe la slujbe, în biserică, să se spovedească, fiind împărțiți în trei grupe.

6. Se avea în vedere și situația soldaților aflați în spital, bolnavi sau răniți, și care trebuiau vizitați de preotul militar de trei ori pe săptămână, având grijă ca toți să primească un cuvânt de mângâiere, iar cei grav bolnavi să fie spovediți și împărtășiți. Cei ce vor pleca spre veșnicie, vor fi conduși, cu respectul datorat celor ce și-au slujit țara cu demnitate, și înmormântați cu cinste în cimitirul rânduit special pentru ostași de administrația locală.

7. Pentru buna desfășurare a activității sale, preotul de oaste se va adresa comandantului de regiment, cu care va trebui să aibă o frumoasă colaborare.

În final, se cerea preoților de armată să își facă datoria cu demnitatea chemării lor de slujitori ai lui Dumnezeu, purtând de grijă, într-un mod dezinteresat, tuturor și fiind modele de credință, de curaj și comportament.[15]

Asistența religioasă în armata română avea să fie menținută și în timpul domniei lui Alexandru Ioan Cuza (1859-1866), conform cu *Îndatoririle preoților de oștire din anul 1850*[16]. Așa cum am menționat *Îndatoririle* din anul 1850 au stat la baza *Regulamentului pentru clerul din armata permanentă*, aprobat prin decretul nr. 603, promulgat de domnitorul Carol I, la 6 aprilie 1870. Regulamentul cuprindea două capitole, primul dintre acestea referindu-se la condițiile instituirii și funcționării preoților militari în armata permanentă, drepturile și îndatoririle lor, iar cel de-al doilea capitol stabilea atribuțiile preoților militari[17].

În anul 1876, un alt decret stipula că toate trupele şi unităţile teritoriale puteau avea preotul lor. Astfel, în preajma *Războiului de Independenţă*, pe lângă fiecare garnizoană exista câte un preot[18], care deservea toate unităţile aparţinătoare acesteia, având funcţia de *confesor militar*. Pentru buna desfășurare a misiunii lor, Biserica s-a îngrijit ca activitatea preoților militari

[15] „Armata și Biserica", coordonator Ilie MANOLE..., pp. 132 – 135.

[16] A se vedea Ion STOIAN, *op. cit.,* p. 94.

[17] Idem, *Asistența religioasă în armata română sub Carol I (1866-1878),* în vol. „Slujind-o pe Clio. In honorem Dumitru Vitcu", coordonatori Mihai IACOBESCU, Gheorghe CLIVETI, Dinu BĂLAN, Editura Junimea, Iași, 2010, p. 349-370.

[18] Din cercetările părintelui Mircea Păcurariu, în preajma Războiului de independență, activau 10 preoți militari, câte unul pentru fiecare garnizoană (a se vedea studiul domniei sale: *Atitudinea Bisericii Ortodoxe Române faţă de Războiul de Independenţă*, în revista „Biserica Ortodoxă Română", nr. 5- 6/ 1967, p. 607-610).

să fie reglementată prin Regulamente specifice[19] în care să se specifice clar care sunt îndatoririle lor, atât în timp de pace, cât și în vreme de război. Mai târziu, preoţii militari au participat şi la al doilea Război Balcanic (1913), însoţind trupele sau fiind alături de efectivele Crucii Roşii, sub coordonarea Mitropolitului Moldovei şi Sucevei, Pimen Georgescu[20].

2.3. Asistența religioasă în armata română, de la izbucnirea primului război mondial și până la înființarea Episcopiei Armatei (1914-1921)

Preoții militari au continuat să activeze în rândurile armatei române și în perioada ce a urmat, chiar dacă nu într-un număr atât de satisfăcător. Într-un studiu dedicat misiunii și slujirii preoților din primul război mondial, profesorul Eugenia Paraschivescu amintea de faptul că „*în anul 1914 activau 53 de militari, câte unul în fiecare garnizoană, cu excepţia garnizoanelor mari, Bucureşti, Iaşi, Galaţi, Craiova, Constanţa, unde se aflau câte doi preoţi*”.[21] Această situație a făcut ca, după izbucnirea marelui război, membrii Sfântului Sinod, prin vocea mitropolitului Pimen Georgescu al Moldovei, să înceapă demersurile pe lângă forurile competente (Marele Stat Major General al Armatei) în ceea ce privește suplimentarea numărului de preoți militari, precum și a statutului pe care-l vor avea preoții mobilizați. Prin hotărârea sinodală din ședința de lucru din 15 mai 1915 se stabilesc detalii generale cu privire la statutul preoților confesori, precum și *„condițiile minimale în care mitropoliile şi episcopiile urmau să asigure preoții necesari armatei la mobilizare”*[22].

---

[19] Este vorba despre instrucțiunile publicate sub titlul „Datoriile preotului în armată” în revista „Biserica Ortodoxă Română”, Nr. 3 / 1877, pp. 173 – 180, prin grija arhimandritului Gabriel RĂȘCAN.

[20] Studii referitoare la activitatea preoților confesori: Dumitru CĂLUGĂR, *Preoţi şi familii preoţeşti în sprijinirea Războiului de Independenţă*, în revista „Mitropolia Ardealului”, Nr. 4-6/1977, p. 359-360; Nicolae Chialda, *Contribuţia Bisericii Ortodoxe Române la cucerirea Independenţei de stat a României*, în revista „Studii Teologice”, Nr. 5-8 / 1977, p. 387-407; Ion STOIAN, *Asistența religioasă în armata română sub Carol I (1866-1878)...,* p. 350-355. Pentru participarea preoților militari la al doilea război balcanic (1913) a se vedea Idem, *Asistența religioasă a clerului în armata română în anii neutralității (1914-1916),* în „Analele Universităţii din Craiova”, Seria Istorie, Anul XV, nr. 2 (18)/2010, Editura Universitaria, Craiova, 2010, p. 148-150.

[21] Eugenia PARASCHIVESCU, *Datorie şi slujire sfântă. Misiunea preoţilor militari în primul război mondial (1916-1918)*, studiu cercetat pe
http://ccdbacau.ro/seminar1/lucrari/Paraschivescu_Eugenia.

[22] Gheorghe DOBRESCU, *Organizarea Serviciului religios al Marelui Cartier General și evoluția lui în anii primului război mondial – primul pas spre instituționalizarea asistenței*

Perioada de neutralitate, în care s-a aflat România timp de doi ani (15/28 iulie 1914 - 14/27 august 1916), a însemnat nu numai un răstimp de negocieri și de expectativă, ci și un bun prilej de pregătire a armatei din puct de vedere tehnic și uman. Aceasta a presupus și *„pregătirea sufletească a oștirii pe temeiul religiunii"*[23].

Primul pas a fost numirea unui responsabil al preoților de armată, având funcția de protopop sau supervizor, în persoana părintelui iconom Constantin Nazarie, profesor de morală la Facultatea de Teologie din București, ales la data de 18 mai 1915. Imediat după preluarea funcției, părintele Nazarie se va ocupa de organizarea *Serviciului religios al armatei*, în primul rând elaborând un proiect al *Instrucțiunilor necesare preoților de armată în vreme de război*, înaintat spre aprobare Marelui Stat Major la data de 31 iulie 1915 și care vor primi aprobarea și vor fi publicate de acest for prin ordinul 3451 din 28 octombrie 1915[24], iar de către Sfântul Sinod în noiembrie, același an[25].

Pe baza acestor instrucțiuni[26] se vor ghida preoții militari în misiunea lor în campaniile primului război mondial[27]. Făcând o retrospectivă a activității lor în raportul înaintat Sfântului Sinod, la finalul anului 1918, după încheierea primului război mondial, părintele Nazarie scria: *„Ca dovadă că instrucțiunile alcătuite de mine erau absolut complete, lucru acesta se poate vedea din faptul că, în timpul războiului, cu toată varietatea de situații, n-am ieșit o singură dată din litera și spiritul lor și n-am avut vreun caz care să nu fie prevăzut în ele"*[28].

Situația preoților confesori va fi reglementată prin decretul regal nr. 3378 din 20 iulie 1921, transpus în *Legea privitoare la organizarea clerului militar*, lege prin care s-a aprobat înființarea Episcopiei Armatei, stabilindu-i-se

religioase în armata română, în Gheorghe Nicolescu et alli, *Biserica Ortodoxă Română și Marea Unire. Preoți în tranșee 1916 – 1919*, vol. I, Editura *Basilica*, București, 2018, p. 26.

[23] Cicerone IORDĂCHESCU, *Pregătirea sufletească a armatei*, în revista „Biserica Ortodoxă Română", Nr. 1/1915, p. 1311.

[24] În *Prefață* la NICOLESCU Gheorghe, DOBRESCU Gheorghe, NICOLESCU Andrei, *Preoți în lupta pentru Marea Unire. 1916-1919 [Documente],* Editura Europa Nova, București, 2000, p. IX.

[25] În revista „Biserica Ortodoxă Română", Nr. 11 – 12 / 1915, pp. 882 – 895.

[26] A se vedea Ion STOIAN, *Asistența religioasă a clerului în armata română în anii neutralității (1914-1916)...,*p. 150-157.

[27] *Ibidem*, p. 157-163; Ion STOIAN, *Preoţi militari în serviciul sanitar în timpul campaniilor primului război mondial (1916-1918),* în vol. *Istoria. Între mituri şi realităţi ale României moderne - Profesorului universitar doctor Dumitru Vitcu la împlinirea vârstei de 70 de ani*..., pp. 218-225.

[28] Constantin NAZARIE, *Activitatea preoților de armată în Campania din 1916 – 1918*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1921 (ediția I) și ediția a II – a apărută la Editura *BASILICA*, București, 2018, p. 24.

sediul la Alba-Iulia, în Catedrala Reîntregirii, un spațiu cu o semnificație simbolică aparte în coștiința națională. Până la desființare (22 august 1948), va avea la cârmă patru arhierei, ce vor avea și gradul asimilat de general de brigadă: Vasile Saftu (ales episcop la 21 decembrie 1921 și trecut la cele veșnice, la 6 aprilie 1922, înainte de a fi instalat), Justinian Teculescu (aprilie 1923 – decembrie 1924), Ion Stroia (15 iunie 1925 – 18 aprilie 1937) şi Partenie Ciopron (8 octombrie 1937 – 22 august 1948).

3. Aspecte practice ale pastorației cazone

Activitatea preoților militari a fost reglementată, de-a lungul timpului, prin *Instrucțiuni* editate în diferite momente ale istoriei noastre, cele considerate „mai complete" în timpul Primului Război Mondial, fiind cele ce aparțin părintelui Constantin Nazarie, protoiereul preoților militari, publicate în anul 1915[29]. Așa cum este prevăzut, misiunea preoțească face referire atât la activitățile din timpul mobilizării, cât și la cele din timpul campaniilor militare, pentru fiecare dintre aceste perioade avându-se în vedere cele două segmente ale misiunii: cel religios (cu referire la slujbele săvârșite) și cel de îndrumare sau pastoral (ce cuprindea activități ce aveau drept scop întărirea morală, spirituală, dar și trupească a oștii).

Activitatea pastorală și de slujire a unui preot are în vedere trei aspecte generale: *să învețe* poporul credincios tot ceea ce-i trebuie despre Dumnezeu, despre lume și despre dobândirea mântuirii, ca scop principal al existenței umane; *să-l sfințească* prin participarea la slujbele Bisericii și *să-l îndrume*, prin faptă și prin cuvânt, pe calea virtuților și spre dobândirea fericirii celei fără de sfârșit; aceste trei direcții corespund celor trei slujiri ale Domnului nostru Iisus Hristos: slujirea învățătorească, cea arhierească și cea de conducere. Având în vedere aceste aspecte, părintele Constantin Nazarie grupează atribuțiile preotului militar, participant la război, în două categorii ce privesc, pe de o parte, *activitatea religioasă* (săvârșirea diverselor slujbe bisericești), iar pe de altă parte, *activitatea pastorală*, de îndrumare și de

[29] După cum însuși părintele Nazarie mărturisește, față de cele scrise în *Instrucțiunile* alcătuite de domnia sa nu s-a mai putut adăuga ceva, deoarece „tot ce se putea prevedea, prevăzusem eu până la cele mai mici detalii" (Constantin Nazarie, *Activitatea preoților de Armată în campania din 1916 – 1918*...., ediția 2018, p. 24). Pe baza acestor *Instrucțiuni* elaborate și publicate de Constantin Nazarie în anul 1915 se vor ghida preoții militari în misiunea lor în campaniile Primului Război Mondial, 1916-1918. (A se vedea în acest sens și Ion Stoian, *Asistența religioasă a clerului în armata română în anii neutralității (1914-1916),* în „Analele Universităţii din Craiova", Seria Istorie, Anul XV, nr. 2 (18)/2010, Editura Universitaria, Craiova, 2010, pp. 150-163).

întărire a moralului trupei, de va fi nevoie, chiar prin exemplul propriu, în luptă stând lângă drapel, „*ca prin poziția și îndemnul său să ridice curajul și să întărească puterea sufletească a trupei în cel mai înalt grad.*” [30]

În zilele de sărbătoare sau în răstimpul de repaus, confesotul militar avea datoria de a fi în mijlocul trupei, să le vorbească ostașilor, să-i înbărbăteze, să le insufle curajul victoriei[31]. În timpul asaltului, preotul trebuia să stea lângă drapel - locul cel mai sfânt pentru bravul ostaș, pentru astfel, preotul, „*prin fapta sa, să să îmbărbăteze și să încurajeze sufletește pe soldați*.”[32]

Printre atribuțiile de căpătâi pe care trebuiau să le îndeplinească preoții în unitățile militare unde erau repartizați, erau cele referitoare la oficierea slujbelor religioase. În această privință, se face diferențiere clară între perioada de pace și cea de război. Pe timp de pace, pe lângă oficierea slujbelor din duminici și celelalte sărbători religioase sau cu caracter național, se avea în vedere sfințirea drapelelor de luptă, depunerea, de către recruți, a jurământului de credință, precum și *solemnitățile legate de sărbătoarea sfântului ocrotitor al unității,* a cărui icoană se afla în biroul comandantului. Cu totul diferită era situația din timpul operațiunilor militare. Ținându-se cont de multitudinea cadrelor naturale în care s-ar afla soldații combatanți, *Instrucțiunile* dau diverse îndrumări cu privire la slujbele care se pot săvârși, atâta vreme cât împrejurările permit, atunci când trupa este în focul luptei, în atac sau în retragere, în repaos sau odihnă. Astfel, în subcapitolul „Activitatea religioasă a preotului în timpul operațiunilor militare”, slujbele sunt evidențiate după cum urmează:

a) Săvârșirea Sfintei Liturghii;
b) Săvârșirea slujbelor religioase ocazionale;
c) Înmormântarea celor morți și pomenirea lor.

---

[30] A se vedea *Activitatea pastorală a preotului pe timpul luptei și după luptă*, din capitolul II al *Instrucțiunilor*, în Gheorghe NICOLESCU, Gheorghe DOBRESCU, Andrei NICOLESCU, *Biserica Ortodoxă Română și Marea Unir*e..., vol. I, ediția 2018, p. 114. De altfel, aceste îndrumări s-au putut proba prin numeroasele mărturii ale preoților militari participanți pe front, așa cum este exemplul preotului Ionescu Șt. Cazacu, de la Regimentul „Olt”, Nr. 3, care nota în declarația ce însoțea raportul din 5 octombrie, 1917, că aflându-se în apropierea lor, a putut salva 2 drapele: al regimentului în care slujea, „Olt”, Nr. 3, și al Regimentului Nr. 66, înapoindu-le în siguranță, după un drum destul de anevoios (Gheorghe Nicolescu, Gheorghe Dobrescu, Andrei Nicolescu, *Biserica Ortodoxă Română și Marea Unir*e..., vol. II, ediția 2018, pp. 128 – 131).

[31] Comandor (r) dr. Marian MOȘNEAGU, *Preot militar sau preot de Armată*, în revista „Misiunea”, Nr. 1/2017, p. 167.

[32] Colonel (r) Gheorghe ȘERBAN, *Preoți militari dâmbovițeni la datorie în Primul Război Mondial*, în revista „Eroica”, Nr. 33-34/2011, p. 39.

Cuvintele nu pot reda întru totul tragismul clipelor de luptă, dar din însemnările celor ce au trecut prin acest calvar deslușim atât cruzimea încleștării, cât și atitudinea neînfricată a soldaților români. Acest sentiment le era insuflat și de prezența preotului, care nu doar prin cuvântări de un patriotism înălțător, ci și prin avântul său în atac, înflăcăra și întărea curajul ostașului luptător. De asemenea, putem doar să ne imaginăm succesiunea de evenimente care se desfășurau cu repeziciune în vâltoarea luptelor și, totodată, putem doar intui (fără însă a greși), bucuria sfântă cu care preotul slujea pentru și în fața unor astfel de eroi.

Analizând detaliile din jurnalele de război sau din dările de seamă, constatăm că atribuțiunile prevăzute de *Instrucţiuni* erau întotdeauna depășite și completate cu gesturi sau acțiuni pe care nu un *Cod de reguli* le impunea, ci propria conștiință a celui care, cunoscându-și datoria creștină și pastorală, făcea tot ce-i stătea în putere pentru ca jertfa plină de curaj a fiilor săi duhovnicești să nu fie uitată. De aceea, atunci când se afla la căpătâiul soldatului mort pentru apărarea credinței și gliei strămoșești, activitatea preotului nu se limita doar la serviciul religios, ci el se îngrijea și de locul unde trupul eroului își va face odihna de veci, însemnându-l pentru a rămâne loc de cinstire și pelerinaj. Toate acestea au fost posibile și pentru părintele Constantin Nazarie care a știut să-i coordoneze și să-i îndrume pe preoții confesori în gradul cel mai eficient.

Și când generalul Constantin Prezan, șeful Statului Major General (octombrie 1918-aprilie 1920), în urma vizitei de rămas-bun făcută la sediul din Iaşi a Serviciului Religios al Armatei, aducea elogii slujitorilor sfintelor altare mobilizați pe front, spunând: „*Preoţii şi-au făcut mai mult decât datoria, şi este o cinste pentru cler, care, alături de ostaşi, a dat mai mult decât i-am cerut noi pentru ţară şi neam*”[33], acest lucru s-a datorat calităților deosebite (intelectuale, morale și organizatorice) cu care a fost înzestrat părintele protoiereu Constantin Nazarie.

4. Concluzii

Ca și fiii lor duhovnicești, preoții mobilizați în Primul Război Mondial au plecat la luptă cu nădejdea la Dumnezeu și cu dorința de a-și apăra Țara și tot ce-i românesc. În tot ce au făcut, ei au fost însuflețiți de gândul că eroii nu vor fi uitați niciodată; că acolo unde au ridicat o cruce de stejar sau au pus o brazdă de flori peste pieptul ce a înfruntat moartea, acel loc va deveni un loc de pelerinaj, un mormânt sfânt al neamului românesc, un popas de întărire a

[33] Preot Constantin NAZARIE, *Activitatea Preoților de Armată*, *op. cit*., p. 67.

sentimentului de jertfă și de dragoste pentru apărarea valorilor naționale, o adevărată carte de istorie în care sunt păstrate faptele eroice ale înaintașilor noștri, de la care învățăm că trebuie să ne apărăm ființa, credința și glia strămoșească, un petic de pământ cât o țară, în care memoria istoriei este vie. Și chiar dacă acea cruce va putrezi sau se va pleca sub vitregiile vremii, ei au fost convinși că vor fi destui urmași animați de aceleași sentimente de cinstire, care să le urmeze exemplul și să păstreze veșnic aprinsă candela cinstirii jertfei miilor de eroi.

Pentru faptele lor pline de eroism și sacrificiu, preoții militari mobilizați au demonstrat că prezența lor în mijlocul oștirii nu s-a limitat doar la rostirea unor rugăciuni sau la înmormântarea soldaților plecați în lumea celor drepți, ci a avut în vedere pregătirea sufletească a trupei, prin susținerea moralului și întărirea credinței în victoria finală și în împlinirea idealului pentru care și-au lăsat familiile și pe cei dragi: unirea tuturor fraților români. Pentru jertfa adusă pe altarul Bisericii și al Țării, preoții au fost răsplătiți cu diferite medalii, dar ceea ce merită cu adevărat este memoria lor vie în conștiința generațiilor ce le-au urmat, care trebuie să înțeleagă că dragostea față de Țară și de valorile neamului nostru se manifestă numai prin jertfa de sine.

WHO AM I? THE PSYCHOSOMATIC NATURE OF MAN

Pr. lect. univ. dr. Traian-Alexandru Miu
Masterand Alexandru-Mihai Cîrnaru
Universitatea „Valahia" din Târgoviște
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației

Abstract: Orthodox anthropology does not distance man from God, nor does it seek to destroy man's identity as the bearer of God's image. In this article, we aim to offer a new perspective on human identity within the communion of Trinitarian love, entirely rejecting the tragic error proposed by the evolutionary model. In the first chapter, we discuss the rationality of creation and human reason, emphasizing that man is both reason (manifested through thought and religion) and rationality (manifested in the functioning of internal organs and the sustenance of biological life). The symphony between matter and soul is a profound mystery, which is why the next chapter addresses the deification of man and subsequently the entire creation. The evolution described by Orthodoxy is spiritual and infinite in God. The following chapter explores the uniqueness of human consciousness compared to other animal species, offering three examples: the first two present tests conducted on primates to demonstrate human-like predispositions, while the third describes the social organization of gorillas (in tribes and families). The final chapter examines the fulfillment of creation's purpose in the deified man, as both the biological (the body) and the spiritual (the soul) are called to participate in the process of transfiguration.

Keywords: rationalities of creation, human reason, matter, soul, moral consciousness, deification.

Introduction

When speaking about the mystery of man, a theological approach is essential, as it is well known that man is neither merely reason nor matter, nor merely soul, but rather encompasses both within a unified whole. Immanuel Kant, discussing the unity of consciousness, affirms that regardless of the transformations of the body, man remains unique in his personhood.[1]

Thus, we aim to explore what this unity entails and the responsibility attached to it. We will then discuss reason and rationality, and in the

[1] Imanuel KANT, *Antropologie din perspectivă pragmatică*, translation, introductory study, notes, index of concepts, bibliography by Rodica CROITORU, Antaios Publishing House, Oradea, 2001, p. 45.

subsequent three sections, attempt to compose a genuine ode to the goal man must pursue: through a moral life, the fulfillment of creation in himself, and his transfiguration (that is, likeness to God through grace). Until the 18th century, the biblical account - *Let Us make man in Our image, after Our likeness; and let them have dominion over the fish of the sea, and over the birds of the air, and over the livestock, and over all the earth, and over every creeping thing that creeps on the earth* (Gen. 1:26) - was widely accepted by many scholars. This scriptural testimony elevates man and grants him a privileged status above other creatures. However, after the 18th century, under the influence of the biologist C. Darwin, man came to be perceived not as the crown of creation, but as a being evolved from other creatures, giving rise to the theory of evolution. This theory does not complement biblical anthropology but rather constitutes a tragic error.[2] Evolutionary biology perceives man as the sum of cellular acquisitions that have changed from generation to generation and over time. Thus, evolutionism is a process of continuous action, inherently dynamic with minimal static aspects.[3]

The challenge posed by the theory of evolution in contemporary times is one of identity crisis. *Who am I?* - a seemingly simple question, yet upon deeper reflection, reveals its profound complexity. For humanity as a whole, not just for the individual, the principle of communion and love must serve as the starting point, modeled on the Holy Trinity. We can, therefore, affirm that man finds his identity in the communion and love of the Holy Trinity, not in isolation but together with his fellow human beings.[4]

The rationalities of creation and human reason

For evolutionists, man is composed of a body sustained by biological life. As mentioned earlier, biologists claim that life is the result of a continuous genetic evolution from one species to another, meaning it took millions of years for man to become the being he is today.[5] Although evolutionary science does not encompass the spiritual or the soul, human anatomy provides evidence for

[2] ***, *National Geographic-Istoria Ilustrată a lumii*, Litera Publishing House, p. 17.

[3] Prof. dr. doc. Ion Th. RIGA, dr. Gheorghe CĂLIN, *De la materie la om*, Scientific and Encyclopedic Publishing House, Bucharest, 1977, in Dan RIGA și Sorin RIGA (edit.), *Anatomie și Antropologie -eseuri și sinteze*, Universitary Book Publishing House, Bucharest, 2008, p. 570.

[4] Prof. Dr. Nifon MIHĂIȚĂ, Archbishop and Metropolitan, *Misiologie creștină*, ASA Publishing House, Bucharest, 2019, p. 185

[5] Constantin MUNTEANU, *Sensul Existenței umane – testament filosofic*, Balneara Publishing House, Bucharest, 2020, pp. 38-39.

the existence of the soul, especially when speaking of the central and peripheral nervous systems. We are certain that the nervous system and the brain are the working instruments of the soul. When discussing the central nervous system, it must be said that it is the manifestation of somatic (relational) and vegetative (internal organ activity) life. Thus, by its very nature, the nervous system is one of the soul's organs (a vital and necessary component for man).[6]

This biological life is sustained by the soul, which permeates the entire body. It should be emphasized that both the body and the soul are rationalities, albeit different ones. The human body has a palpable rationality, while the soul possesses a conscious subjective rationality. This distinction provides an argument for the difference between humans and animals: reason. As one created in the image of God, man is the ruler and steward of all creation (not its possessor).[7] The Logos is Reason, Consciousness, and Understanding, so man, being an image of the Creator, is a being of reason that shares part of the Creator's reason (evidenced by the voluntary and conscious component of the nervous system's rationality)[8]. However, man is also rationality from the Supreme Reason, which operates through the manifestation of logoi (rationalities projected from the Logos, such as the vegetative component of all organs, or the rationality endowed by God)[9].

Human reason is the driving force through which man approaches God. Albert Einstein once said: *What is the purpose of our existence? What is the meaning of the existence of all living beings in general? To be able to answer such a question means having religious feelings.* From Einstein's statement, it follows that, no matter how much humans attempt to distance themselves from God through various movements, they remain bound to Him, for their very consciousness is the place where the sense of the divine, or the thirst for God, is imprinted[10]. Therefore, one manifestation of human reason is religion. Jean Delumeau affirms: *Beyond any religion, there is the religious man of all times and all civilizations. Pilgrimages, processions, the light of candles,*

---

[6] Assoc. Prof. Dr. Horia PRUNDEANU, *Anatomia omului – Volumul VII: Sistemul nervos central (Semestrul III)*, Victor Babeș Publishing House, Timișoara, 2018, p. 3.

[7] Fr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Tom 1, Basilica Publishing House of the Romanian Patriarchate, Bucharest, 2018, pp. 391-393.

[8] Fr. Dr. George REMETE,,,Ființă și rațiune'', in *Altarul Banatului*, nr. 1-5, 2014, pp. 121-122.

[9] Lars THUNBERG, *Antropologia Teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul – Microcosmos și mediator*, translation from english by Anca POPESCU, Sofia Publishing House, Bucharest, 2005, p. 98.

[10] Fr. Claudiu DUMEA, *Religii, Biserici, Secte Privite din perspectivă catolică*, Sapientia Publishing House, Iași, 2002, pp. 20-23.

fasting, and prayer, as well as songs and celebrations, surpass and transcend all beliefs. Man needs rituals; these liturgies allow him to enter the sacred space, which will always be beyond the closed space of science. This sacred space is where man discovers himself to be greater than he is and where he finds both universal order and reasons to live[11]. What Professor Delumeau seeks to convey is that the sense of religion has helped man overcome the fear of the unknown, attempting to transcend divine nature with the mind. Even a materialist philosopher speaks of the role religion has played in addressing loneliness, a condition that degrades the soul and body. He noted how hermits, who were often physically alone, were constantly in communion with God, thus completely avoiding the feeling of loneliness.[12]

Man, in himself, is unique, and no theory can explain or provide evidence that what is unique to him is also present in other animal species. In contrast to what Darwinists assert, the architecture of consciousness and thought is the result of affectivity. Thus, man is free in his choices, not constrained by any internal or external force, not even by the nature of his being. Human thought manifests in various relationships converging in his life: moral, cognitive, and even creative. It retains its ontological relevance and becomes an essential attribute of man.

Antonio Damasio maintains that reason is founded on emotions and feelings, making man a being whose condition is thinking.[13] Thought could be a component of the soul, specifically the rational component (which connects the soul to the body), for through thought, we attempt or succeed in processing sensory information: recreating memories from the past, anticipating the future, theorizing, and even implementing through thought. Thinking is a manifestation of the human soul, thus forming the link through which soul and body are united. Thought is a solid argument that attests to the quality of man as a creative creature; however, it must be remembered that what we create with thought remains at a virtual level. From a medical standpoint, glial cells play a role in thought, quickly repairing synapses between neurons, which involves any activity related to thinking, memory, reading, etc. Therefore, from what has been demonstrated, we have proof of a mysterious connection between soul and body.[14]

---

[11] Jean DELUMEAU,,,Preface'', in *Religiile lumii*, Humanitas Publishing House, Bucharest, 2014, p. 13.

[12] Erich FROMM, *Frica de libertate*, Teora Publishing House, Bucharest, 1998, p. 24.

[13] David ILINA, „Condamnați la gândire", in *Revista Cultura, 3rd series, no. 12.*, 2017, p. 10.

[14] Vlada CARAGIA,,,Rolul gândurilor în plasticizarea creierului'', în *National session of scientific student communications with international participation, 25th edition.*, USM, pp. 278-279.

The Holy Fathers speak of the three parts of man, not in a trichotomous sense, but they speak of the body as the material part and of the soul with its two components: the soul itself and the spirit as the rational part. Rationality is indicated from the beginning of the Holy Scriptures and is reflected in the idea that God made man ruler over the creatures and that he distinguished the animal species by naming them. The soul must be defined as a living, immaterial, and immortal substance. The soul is free to follow the moral law or not, and it should be noted that freedom manifested itself when man chose to eat from the tree of the knowledge of good and evil. The immortality of the soul is an undeniable fact, emphasized in both the Old and New Testaments.

When we speak of what man is, we say that he is composed of body and soul, so both the body and the soul are important and neither should be disregarded. However, the connection between the two is mysterious and mixed because they are one. The soul can purify the body, making it a temple of God or even glorifying Him through the body.[15]

The transfiguration of creation through the sanctification of man: evolution toward deification

Contemporary cosmology, which places man at its center, must be brought into focus. In truth, the centrality of the human being is given by Christ, who, by assuming human nature, provides man with a point of reference, enabling him to recognize his dignity and advance toward the true center, which is Christ Himself.

It is essential to clarify that the *new man* is the one who has Christ at the center of his life and is in a state of perpetual epektasis (spiritual progression into the infinite). Without Christ, man cannot be the crown of creation because full harmony is achieved only when man is in harmony with both the Creator and creation. Man is considered the "reason of all reasons," not because he can dominate and exploit the world at will, but because within his being lies the image of the Supreme Reason, and he embodies the rationality of the Logos, expressed in the dichotomous relationship of body and soul. The soul sanctifies the body, and through the transfiguration of the body, the eschatological transparency begins to be nuanced even within historical time. However, this transfiguration cannot be accomplished by the soul alone but requires the uncreated energies, demonstrating that man is not only a

[15] Prof. N. CHIȚESCU, Fr. Prof. Isidor TODORAN, Fr. Prof. I. PETREUȚĂ, *Teologie Dogmatică și Simbolică* Volume 1, textbook for Faculties of Theology, Renașterea Publishing House, Cluj-Napoca, 2004, pp. 384-385.

Christological being but also pneumatological. Yet, this pneumatization will reach complete fulfillment only at the resurrection of the body. Some authors claim it is futile to search for the meaning of the world. However, we must keep two essential truths in mind: first, the ultimate goal toward which we must strive is Christ, meaning the purpose of our existence is Christ; and second, all creation bears the imprint of the Trinitarian God, thereby revealing the constant manifestation of the divine Logos.[16]

The anthropology discussed in Orthodox theology is a Christocentric and pneumatized one. When man lives out his Christocentric-pneumatized eternity within the framework of history, he transcends the entire universe with his mind, participating in the primordial communion that Adam and Eve experienced in paradise. Faith's role is precisely this: to prepare man for eternity. Faith is understood in two dimensions: as a perpetual way of living and as an anticipation of eternity—a virtual anticipation, as the real anticipation is experienced only in the Holy Eucharist. Human salvation has cosmic dimensions, enabling man to partake in a true cosmic liturgy where the infinite unites with the finite, and the spiritual with the material. Spiritually, the moment when man is deified and united with the Creator is called perichoresis. Though this term primarily defines the Holy Trinity, it can also describe the mutual communion of love between God and humanity. The man who has Christ is the one who progresses toward His likeness, recognizing the sufferings and weaknesses of his *least brethren*.[17] When we say that the Church is the cosmos in transfigured miniature, we acknowledge that through the Church, the infinite universe is understood. At the Parousia, it will be transformed into a new heaven and a new earth, enabling believers to participate in eternity. The Church is the universe, transporting man through past, present, and future—like a time machine. Thus, man cannot transcend the barrier of time alone but only through the reality of the Church. This transcendence reveals the transfigured, Christocentric-pneumatized man, *evolving* through uncreated energies.[18]

It must be emphasized that, regardless of materialistic views, Christ remains at the center of all creation. Present creation reflects the future one, seeking in matter the essence of the spiritual and its connection to the unseen. A theological vision transcends the implications of the anthropic principle,

[16] Fr. Dr. George REMETE, *art. cit*., pp. 122-123.
[17] Daniel MUNTEANU, *Etica fericirii și caligrafia interioară*, Doxologia Publishing House, Iași, 2022, pp. 128-132.
[18] Hieromonk Nectarie ARVAI,,,Conceptul de îndumnezeire în răsăritul creștin și implicit în context filocalic'', in *Altarul Banatului*, nr. 4-6, 2018, pp. 108-109.

affirming a reciprocal relationship between man and the cosmos, rooted and fulfilled in Christ. There exists an interdependence between God, man, and creation, where man deepens his awareness of his identity. Creation is likewise called to be transfigured through the sanctification of man.[19] Man can be seen as the primary paradigm offered by Scripture, for no other creature before him bore the image of the Creator. In man, both temporality (through the materiality of the body) and eternity (through the soul) coexist. The infinite God, eternal in time, created the micro-infinite - man for eternity and likeness to Himself. Man, in his essence, cannot fully comprehend the gifts and dignities bestowed upon him, nor how creation can be actualized and become creative through the fullness of Grace.[20]

Human nature is created by God to be shaped through the fire of spiritual evolution, becoming stable in goodness and advancing perpetually toward a deeper union with the One who placed it within creation. It is intrinsic to human nature to move toward the Creator. Yet, this movement occurs within the context of the entire creation, implying that creation itself, through its interaction with man, participates in the development of the human person. A human nature aware of God's presence and work in creation perceives the universe not as self-existent but as created by God, destined for spiritual evolution in and through man toward transfiguration.

The primordial and eschatological order, beauty, and harmony of all creation are uniquely mirrored in present materiality. We do not seek an evolution of matter into other matter but recognize that matter, *very good in itself*, evolves through the transfiguration of man into what Revelation describes as *a new heaven and a new earth*. Here, man fulfills his Adamic vocation as the priest of creation. The sensible and intelligible worlds are realities through which man contemplates with reason the latter and, through prayer, the former. The rational world is admired for its mechanisms, while the spiritual world is admired through the soul, prefiguring the Eschaton in the Holy Liturgy. Contemporary knowledge must not be limited but should run parallel to spiritual knowledge.[21]

---

[19] Adrian LEMENI, *Adevăr și comuniune*, Basilica Publishing House of the Romanian Patriarchate, Bucharest, 2011, p. 149-151.

[20] Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos – înnoirea lumii și îndumnezeitorul omului*, Anastasia Publishing House, Bucharest, 1993, pp. 17-18.

[21] Deacon Adrian Sorin MIHALACHE, *Lumina celui nevăzut – o privire în raționalitatea creației și teoriile științifice recente despre Univers*, vol. 1, Basilica Publishing House of the Romanian Patriarchate, Bucharest, 2016, pp. 7-8.

Thus, it becomes evident that man must undergo spiritual evolution because of his uniqueness. He is neither the result of the evolution of other species nor will he evolve into other species. True Christians testify that spiritual evolution occurs by attaining the likeness of God, with Jesus Christ - the Word of God, who imprinted the image of God within us - as the archetype. Metropolitan John Zizioulas identifies two modes of human existence: the biological and the ecclesial hypostasis. In spiritual evolution, the soul calls the body (the biological aspect) to human perfection. Through the perfection of man (body and soul), all creation is sanctified.[22] The world will be transfigured through the sanctity of man, as this sanctity forms the foundation of true evolution.

Moral Conscience as a benchmark of human uniqueness

Moral conscience is another argument through which we can understand the uniqueness of humanity, that is, the distinction between good and evil. In empiricist-positivist theories, including sociologism and evolutionism, moral conscience is viewed as an acquisition, a progress or an achievement resulting from environmental influences, diet, or even psychological development. Empiricists do not consider moral conscience as something innate but as something acquired.

From the evolutionist perspective, moral conscience is not natural but only immanent. Some evolutionists argue that moral conscience is inborn in humans, dormant, but that it becomes active or is acquired through experience. Of course, when we talk about morality, moral conscience, and moral law, we are referring to a being that is entirely superior to others, because we are talking about free will.[23] Moral conscience was also present in other pre-Christian religions, indicating the universality of morality. For pagans before the arrival of the Savior, every person had obligations to others, whether more or less religious. Even for kings, their primary duty was to promote peace and justice. In ancient Sumerian religious practice, there were certain forms of confession intended to keep moral conscience pure. These confessions seemed to maintain the religious bond between gods and humans, emphasizing truth, mercy, peace, and justice. This is also evident in Christianity, where the moral law is considered part of the human genome.[24]

Ethology is the study of human and animal behavior. Over time, ideas and concepts based on the common behaviors between animals and humans have

[22] Ioannis ZIZIOULAS, Metropolitan of Pergamon and member of the Academy of Athens, *Ființa eclesială*, Bizantină Publishing House, Bucharest, 1981, pp. 45-46.

[23] ***, *Teologie Morală ortodoxă*, Reîntregirea Publishing House, Alba-Iulia, p. 237.

[24] Fr. Prof. univ. dr. Nicolae ACHIMESCU, Istoria și filosofia religiilor, Basilica Publishing House, Bucharest, 2015, pp. 156-158.

developed. From a logical biological perspective, it is evident that humans are material beings, and therefore share a connection with the animal kingdom through biological complexity (though this does not confirm Darwin's theory of evolution; rather, we are made from the same earth as other living beings). Humans share common behaviors with animals: orientation in space-time, hunger and the need for food, self-defense in danger, reproduction, and social structures (some species show social organization and hierarchy similar to humans). It is generally believed that the endocrine glands and the central nervous system are at the base of behavior, but in theological discourse, these systems are part of the biological framework that connects the soul to the body. Animals also exhibit life functions connected to these systems and the complexity of each species, but they do not have reason, only rationality.[25]

Two experiments have been conducted to shed light on animal behavior. The first involved the mirror self-recognition test, and the second tested the ability to create lies, aimed at proving that primates could deceive each other and recognize themselves in a mirror. Leakey's experiment showed that primates exhibited the ability to create lies, indicating that they had some degree of rationality.[26] From these two experiments, we can only conclude that primates are not capable of human-like dispositions (unless trained, which demonstrates that they possess a type of nervous system, part of their relational function, and that God did not intend for us to be strangers to His creation; this function is found throughout the living world, albeit in different forms).[27] Socially, gorilla species have been observed to have a hierarchy, forming families and even tribes, and exhibiting extended interactions that create kinship. However, there is no moral conscience or moral law to guide them, making it impossible to argue for human evolution from other species. It is possible to speculate that there was a time when humans domesticated these primates and that with human modernization, this practice was lost, leaving gorillas free but adapted to form groups like families and tribes. A family of gorillas can number up to 13 individuals, which could suggest that there was a time of domestication or even harmony between humans and creation in prehistory.[28]

---

[25] Assoc. Prof. Dr. Ioan SÂRBU, Asst. Prof. Dr. Ana Maria BENEDEK, *Etologie – Biologia comportamentului uman și animal (course and seminar support),* Sibiu, 2016, pp. 13-14.

[26] Prof. Univ. Dr. Ioan Sârbu, Assoc. Prof. Dr. Ioan Tauşan, *Evoluționism (course and seminar notes)*, Sibiu, 2017, pp. 95-96.

[27] ***, *Teologie Morală Ortodoxă*..., p. 225.

[28] Ionuț PREDA,,,5 animale care au structuri sociale similare cu ale oamenilor'', available at: https://mindcraftstories.ro/stiinta/5-animale-care-au-structuri-sociale-similare-cu-ale-oamenilor/, published on February 4, 2022, accessed on November 24, 2024.

The fulfillment of the world's purpose in humanity

The world has a beginning, defined by its purpose and meaning, which ultimately finds its fulfillment in humanity.[29] Likewise, the entire human race is perpetual, yet neither humanity nor the rest of creation is eternal; rather, they are destined for transfiguration. It is particularly striking to note that the purpose of the world is fulfilled in humanity. Humans stand apart from other beings because God has placed eternity in our hearts; the identity of the human being never ceases to exist.[30] As Ecclesiastes 3:11 states: *He has made everything beautiful in its time. He has also set eternity in the human heart; yet no one can fathom what God has done from beginning to end.* This text highlights the unique value of the human being. Metropolitan Bartolomeu Anania annotates this verse, explaining: God placed in the heart (in the reason) of humanity the awareness of duration, which allows us to contemplate realities beyond the fleeting moment. Yet, this does not enable us to discern the intrinsic meaning of life. Thus, no matter how much humans seek to comprehend life's mysteries through reason, it cannot reveal life's ultimate purpose. Reason is, therefore, a component of the soul (which distinguishes us from animals).[31]

Philippe Gaudine makes a compelling observation in response to Freud, a proponent of materialism: *Life is a miracle that cannot be understood without the intervention of a supernatural principle, which manifests itself uniquely in humanity*[32]. This statement invites profound reflection, pointing to the miraculous nature of human rationality and the interplay of biological and spiritual life, always inclined toward the divine. Humanity's duty arises when one begins to cultivate their likeness to God through grace. It is also worth mentioning the dichotomous constitution of humans, which reveals the majestic nature of divine creation. In the process of human deification, the spiritual aspect invites the biological, the organic, so that human perfection may be complete. By nature, humanity is a seeker of truth, understanding, and the meanings of existence. Rationality demonstrates that humanity did not come into being through some primordial accident; instead, humans have a uniquely special purpose. The divine purposes confirm that the meaning of the world is oriented toward transcendence.[33]

[29] Fr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *op.cit*., p. 343.
[30] Hristache POPESCU, *Omul între știință și Dumnezeu*,K.P. Publishing House, 2006, p. 105.
[31] *Biblia* sau *Sfânta Scriptură*, revised version according to the Septuagint, edited and annotated by Metropolitan Bartolomeu ANANIA, EIBMBOR, Bucharest, 2018, p. 853.
[32] Hristache POPESCU, *op.cit*., p. 261.
[33] Adrian LEMENI, *op.cit.*, p. 173.

The vastness of creation and the perfection of its mechanisms present a flawless image of a majestic, omnipotent, and omnipresent Creator. The rationality inherent in creation is evidence that God governs and cares for every being and thing on Earth and every part of the infinite universe. The intricate measures of creation testify to divine wisdom, underscoring that the entire creation is aimed at deification and finds its ultimate purpose in the new, Christified, and Spirit-filled human being.[34]

Conclusions

The psychosomatic nature of humans takes shape and stabilizes only through a spiritual ascent toward the Creator, striving for deeper union with Him, which ultimately leads to deification. Without progress toward Goodness, one descends into the earthly, dissipates, and loses the meaning granted through God's grace. Spiritual effort *refines* human nature, making it permeable to divine grace, which transports it to the Kingdom of Heaven: *The Kingdom of Heaven suffers violence, and the violent take it by force* (Matthew 11:12).

The origin of humanity can no longer be refuted through evolutionary arguments, particularly since the purpose of human existence, according to this theory, leads to disintegration and demise. However, if we approach the matter through the teachings of the Holy Fathers concerning human nature, we can confidently assert that God created humanity in His image, intending for continuous growth toward His likeness, ultimately achieving deification.

The biological and anatomical complexity of humanity paves the way for new interdisciplinary dialogues, presenting the notion of the soul through its manifestation in the nervous and endocrine systems. In this way, the soul operates through these systems, demonstrating an intricate psychosomatic interconnection.

[34] Sfântul Ioan de Kronstandt, *O viață în Hristos – Sfaturi pentru omul contemporan*, Doxologia Pulishing House, Iași, 2019, pp. 9-10.

PREACHING AND SOCIAL MINISTRY. THE PROPHETIC VOCATION OF ORTHODOX HOMILETICS IN RESPONSE TO THE NEEDS OF THE CONTEMPORARY COMMUNITY

Pr. lect. univ. dr. Anton Savelovici
Universitatea „Valahia" din Târgoviște
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației

Abstract: This paper explores the role of Orthodox homiletics in responding to contemporary social challenges, with a particular focus on social ministry as a prophetic vocation. By drawing on biblical texts and patristic teachings, the paper outlines how Orthodox preaching serves not only as a vehicle for theological instruction but also as a catalyst for social action. Specific issues such as poverty, mental health, migration, and environmental stewardship are examined within the context of Orthodox theology. The paper argues that Orthodox homiletics can offer a profound and transformative response to these challenges by emphasizing the Christian duty to serve one's neighbor, thus integrating faith with practical solutions to modern-day societal issues.

Keywords: Orthodox homiletics, social ministry, prophetic vocation, patristic theology, biblical ethics, contemporary challenges.

Introduction

In the Orthodox tradition, homiletics has always played a central role in both pastoral care and the transmission of theological truths. However, in the contemporary world, Orthodox homiletics must address not only doctrinal teaching but also the urgent social and ethical issues facing communities. The Church's mission to "love thy neighbor" has always extended beyond the individual to the wider community, which today means confronting poverty, inequality, environmental crises, and other forms of suffering.

This paper aims to explore how Orthodox homiletics can rise to the challenge of addressing these complex social issues. By drawing on the biblical mandate for justice and the rich patristic heritage of the Church, contemporary Orthodox preachers can offer a prophetic voice that calls for both spiritual renewal and concrete social action.

1. Biblical foundations for social ministry in Orthodox homiletics

The foundation of Christian Orthodox social ministry lies in the Holy Scripture, which repeatedly calls for justice, mercy, and care for the marginalized. Orthodox preachers draw upon this scriptural tradition to inspire their communities toward acts of love and service, grounding their messages in both Old and New Testament teachings.

1.1 The prophetic tradition. A call to justice

The Old Testament prophets are central to the Orthodox understanding of social responsibility. Figures such as Amos, Isaiah, and Micah confronted the social injustices of their time, reminding the people of Israel of their covenantal obligations. Amos, for instance, rebukes those "who crush the poor at dawn and oppress the poor of the land" (Amos 8:4), a message that resonates today in the face of economic inequality and exploitation.

The prophetic call for justice is not simply a moral exhortation but a divine mandate. Orthodox sermon today must recapture the urgency of this call, urging Christians to engage in the struggle for justice as an essential aspect of their faith. As saint John Chrysostom remarked, teaching by deed is better and far more worthy of faith than teaching by word. "A man like this can teach even when he is silent, even when he is unseen: some by his hearing, and some by his hearing; he will receive much favor from God, because he glorifies his Master not only by his own life, but by the lives of those who look upon him"[1]. This prophetic tradition finds echoes in Orthodox sermons addressing contemporary social issues such as poverty, racism, and environmental degradation.

1.2 The New Testament's radical call to love and service

In the New Testament, Jesus Christ's teachings expand the call to justice into a universal commandment of love. The *Parable of the Good Samaritan* (Lk 10:25-37) exemplifies the Christian call to compassion, transcending ethnic and religious boundaries to care for those in need. This radical ethic of love is the bedrock of Christian Orthodox social teaching, urging believers to view every person as their neighbor.

Matthew 25:31-46, the famous *Judgment of the Nations* passage, further reinforces this point. In this parable, Jesus Christ identifies Himself with the hungry, the thirsty, the stranger, the naked, the sick, and the imprisoned, declaring that acts of kindness toward them are acts of service to God

[1] IOAN Gură de Aur, *Omilii la Facere*, PSB, XXI, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 154.

Himself. This passage serves as a powerful scriptural foundation for Orthodox homiletics, urging the faithful to see Jesus Christ in the suffering of others and to respond with love and action. As contemporary Orthodox theologian Dumitru Stăniloae emphasizes, "the eternal need for people to communicate with each other through words shows that the other is my life, which is communicated to me, either speaking to me or listening to me. I need to speak to someone to feel that I am alive, and I need to know that someone is listening. But in the same way, someone has to speak to me to feel that I am alive. People are communicating vessels. In communication is their life.... Through others we communicate with the eternal God. I sense in the other a mysterious power to give me eternal life, which cannot be from him alone"[2].

1.3 The communal life of the early Church

The early Christian community as depicted in the Book of Acts is a model of communal care and social responsibility. Acts 2:44-45 and 4:32-37 describe a community that shared all things in common and ensured that no one was in need. This image of early Christian solidarity is deeply significant for Orthodox homiletics, as it emphasizes the communal nature of salvation and the Church's responsibility to care for the material needs of its members.

Preachers today can invoke this model as a guide for addressing the social problems of our time, urging their congregations to practice radical generosity and hospitality. This vision of communal responsibility is especially relevant in addressing modern challenges such as economic inequality, unemployment, and social isolation, all of which have become more pronounced in contemporary societies.

2. Patristic teachings on social responsibility in preaching

The Church Fathers provide some of the most profound reflections on the Christian responsibility toward social justice and the poor. Their writings continue to inform Orthodox preaching today, offering both theological depth and practical guidance for social ministry.

[2] Dumitru STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 331.

2.1 Saint Basil the Great and the ethics of wealth

Saint Basil the Great, one of the most influential Cappadocian Fathers, is known for his strong stance on wealth and poverty. His Homilies on Wealth and Sermon to the Rich remain powerful indictments of the moral dangers of wealth accumulation in the face of poverty. Basil's famous statement, "the bread which you withhold belongs to the hungry; the clothing you shut away belongs to the naked"[3], captures the Christian obligation to share resources with those in need.

This teaching has direct implications for Orthodox preaching on social issues today. In a world where economic inequality is a growing concern, Orthodox preachers can draw from Basil's example to challenge their congregations to live lives of generosity and to advocate for economic justice.

2.2 Saint John Chrysostom's advocacy for the poor

Saint John Chrysostom, known as the "Golden-Mouthed" preacher, frequently addressed the responsibility of the wealthy to care for the poor. In his sermons, John Chrysostom insisted that wealth should be used to serve others, warning that those who neglect the poor will face judgment. His sermon on Lazarus and the Rich Man, in which he admonishes the wealthy for their neglect of the poor, is a powerful example of how Orthodox preaching can confront social injustice[4].

Saint John Chrysostom's homilies continue to resonate with modern audiences, particularly in contexts where the gap between the rich and the poor is widening. His example encourages Orthodox preachers to speak boldly on issues of social justice, urging their congregations to practice compassion and solidarity with the marginalized.

2.3 The Cappadocians on love and mercy

The Cappadocian Fathers, including Basil the Great, Gregory of Nyssa and Gregory Nazianzus, also emphasized the central role of love and mercy in Christian life. Gregory of Nyssa describes the Christian life as a journey toward becoming "merciful as our heavenly Father is merciful" (Lk 6:36)[5]. This patristic emphasis on mercy as the highest virtue is foundational for

---

[3] BASIL the Great, *On Social Justice*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 2009, p. 37.

[4] IOAN Gură de Aur, *Omilii la săracul Lazăr. Despre soartă și Providență. Despre rugăciune. Despre viețuirea după Dumnezeu*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 62.

[5] GREGORY of Nyssa, *Sermons on the Beatitudes*, InterVarsity Press, Illinois, 2012, pp. 45-67.

Orthodox social teaching and has direct implications for how preachers today approach topics such as poverty, healthcare, and social welfare.

3. Contemporary Orthodox homiletics and social ministry

Orthodox preachers today face new challenges as they engage with a world that is increasingly secularized and fragmented. However, the Church's commitment to social ministry remains as important as ever. Orthodox homiletics must respond to these challenges by offering a prophetic voice that speaks to the pressing issues of the day.

3.1 Poverty and economic justice

Poverty remains one of the most pressing issues facing the global Church. In Romania, as in many other Orthodox countries, economic hardship and unemployment have created significant social problems. Orthodox homiletics has a critical role to play in addressing these issues, not only by encouraging charitable giving but also by challenging unjust economic structures.

Preaching on poverty must draw from both scriptural and patristic sources, emphasizing that care for the poor is not optional but is at the heart of the Christian faith. As Jesus Christ said in Mt 25:40: "I tell you the truth, inasmuch as you have done to one of the least of these My brethren, you have done to Me". This message is reinforced by the teachings of the Church Fathers, who consistently emphasized the duty of Christians to care for the poor.

3.2 Environmental stewardship

In recent decades, environmental issues have become increasingly important in Orthodox social teaching. Orthodox theologians such as Patriarch Bartholomew of Constantinople, known as the "Green Patriarch", have called attention to the moral and spiritual dimensions of the ecological crisis. Bartholomew's theology of creation, which emphasizes the interconnectedness of all life, provides a strong foundation for Orthodox preaching on environmental stewardship[6].

Orthodox preachers can draw from this theology to inspire their communities to take concrete actions in caring for the environment. By

[6] Ecumenical patriarch BARTHOLOMEW, *On earth as in heaven. Ecological vision and initiatives of ecumenical patriarch Bartholomew*, Fordham University Press, New York, 2011, pp. 32-54.

emphasizing the scriptural mandate for stewardship (Gn 2:15) and the patristic understanding of creation as a gift from God, preachers can encourage the faithful to view environmental care as an integral part of their Christian responsibility.

3.3 Migration and the Church's response

Migration is another major social issue that Orthodox preachers must address. The movement of people, whether due to conflict, economic hardship, or environmental disaster, has created both challenges and opportunities for the Church. Orthodox homiletics can play a key role in fostering a spirit of hospitality and compassion toward migrants, drawing on the biblical tradition of welcoming the stranger (Mt 25:35).

The Church Fathers also provide guidance in this area. Saint John Chrysostom, in particular, was known for his advocacy on behalf of the stranger.

3.4 The role of the Church in mental health and social well-being

Mental health is an increasingly significant issue in modern society, with anxiety, depression, and other mental health challenges affecting millions globally. The Orthodox Church, with its rich tradition of φρόνημα (spiritual wisdom) and pastoral care, is well-positioned to address these concerns through its preaching and ministry. Patristic teachings emphasize healing not only for the soul but also for the body, highlighting a holistic approach to well-being.

Saint John Chrysostom speaks of the Church as a "spiritual hospital" where healing can take place[7]. This patristic metaphor is powerful in contemporary homiletics, where the Church can be seen as a sanctuary of both spiritual and psychological healing. Preachers today can draw on the wisdom of the Fathers to offer messages of hope and support to those suffering from mental health issues, encouraging the faithful to seek both spiritual and professional assistance where needed.

3.5 The role of Christian Orthodox preaching in addressing injustice

Preaching in the Christian Orthodox tradition has always had a strong social component, rooted in the call to justice found in both Holy Scripture and the patristic tradition. Today, Orthodox homiletics faces the challenge of addressing systemic injustice, including issues such as racism, sexism, and

[7] IOAN Gură de Aur, *Omilii la Facere*, PSB, XXI, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 32.

economic disparity. These injustices contradict the Orthodox understanding of human dignity, which is grounded in the belief that all people are made in the image of God (Gn 1:27).

The Church Fathers provide profound insights into the nature of justice and the Christian's responsibility toward others. Saint Basil the Great, for instance, insisted that "the bread in your cupboard belongs to the poor"[8]. Preachers today must carry this message forward, speaking out against injustice and urging their congregations to act as agents of change in their communities.

3.6 The role of Orthodox preaching in addressing mental health

Mental health is increasingly recognized as a critical aspect of overall well-being. Orthodox homiletics can play a vital role in addressing mental health through spiritual care and community support.

The purpose of the Church is to unite mankind in love and understanding. This approach suggests that the Church should support individuals struggling with mental health challenges.

Saint John of Damascus highlighted the connection between the soul and body, affirming that both need care[9]. This understanding can inform Orthodox preaching by emphasizing that mental health challenges require a communal responsesing systemic injustice through prophetic preaching.

Orthodox homiletics must engage with systemic injustices, including racism and sexism. Saint Gregory of Nyssa argued against social hierarchies, asserting the dignity of all people[10]. His emphasis on equal worth serves as a compelling foundation for addressing contemporary issues of injustice.

Moreover, Richard Rohr discusses the transformative potential of faith in confronting injustice, urging believers to recognize Christ in the marginalized[11]. This perspective can invigorate Orthodox preaching, inspiring communities to advocate for social change.

4. Contemporary social challenges. Orthodoxy and public witness

Orthodox homiletics today faces an evolving landscape, where public witness extends beyond traditional theological discourse to engagement with complex global issues. Contemporary preachers must address how the Church

[8] BASIL the Great, *On Social Justice*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 2009, p. 47.
[9] IOAN Damaschin, *Dogmatica*, ed. a III-a, Editura Scripta, București, 1993, pp. 70-73.
[10] GRIGORIE de Nyssa, *Despre iubirea față de săraci și despre facerea de bine*, PSB, XXX, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, pp. 444-454.
[11] Richard ROHR, *The universal Christ. How a forgotten reality can change everything we see, hope for, and believe*, Convergent Books, New York, 2019, pp. 89-105.

can provide guidance and leadership in responding to challenges such as migration, human rights, environmental crises, and secularization.

4.1 Migration and hospitality

As the world witnesses unprecedented levels of human migration due to war, persecution, and climate change, the Orthodox Church finds itself called to respond to the plight of refugees and migrants. Preaching on migration draws from biblical and patristic sources that emphasize the Christian duty of hospitality and care for the stranger.

The parable of the *Good Samaritan* (Lk 10:25-37) remains a foundational text for Christian Orthodox homiletics on this issue. Just as the Samaritan showed mercy to the injured man, Orthodox Christians are called to offer compassion and support to those fleeing hardship. The patristic tradition reinforces this ethic of hospitality, with saint John Chrysostom urging believers to welcome the stranger as Jesus Christ[12].

In the Romanian context, where Orthodox Christianity has been the dominant faith for centuries, preaching on migration must also address issues of national identity and cultural integration. The Orthodox Church can play a vital role in fostering a culture of openness and hospitality, encouraging its members to view migrants not as threats but as neighbors in need of love and care.

4.2 The ecological crisis. Orthodox preaching and environmental stewardship

In Orthodox homiletics, the biblical mandate to till and keep the earth (Gn 2:15) provides a foundation for preaching on environmental responsibility. Preachers can also draw from the writings of the Church Fathers, such as saint Basil the Great and saint Gregory of Nyssa, who emphasize the interconnectedness of all creation and the responsibility of humans to care for the environment.

Incorporating these themes into Christian Orthodox preaching encourages the faithful to see environmental stewardship as a form of service to God. Preachers can call for practical action, such as reducing waste, conserving resources, and advocating for policies that protect the planet, all while rooting these actions in the Orthodox understanding of creation as a gift from God.

---

[12] IOAN Gură de Aur, *Tâlcuiri la Epistola întâi către Timotei a Sfântului Apostol Pavel*, Editura Nemira, București, 2005, p. 151.

4.3 Secularization and the role of Orthodox preaching in public life

As secularization increases in many parts of the world, including Eastern Europe, the Orthodox Church faces the challenge of maintaining its prophetic witness in a society that increasingly views religion as irrelevant. Orthodox homiletics must respond to this by articulating the relevance of faith in addressing the pressing moral and ethical issues of our time.

One of the key tasks for contemporary Orthodox preaching is to demonstrate that faith is not confined to the private sphere but has a vital role to play in shaping public life. This can be done by addressing issues such as human rights, social justice, and the common good from a Christian Orthodox perspective. In doing so, preachers can offer a counter-narrative to the secular worldview, showing that the Orthodox faith provides a compelling vision for a just and humane society.

4.4 The Church's response to gender equality

Gender equality is a critical issue in societies with strong Orthodox roots. Orthodox preaching must engage with this topic, addressing theological and social dimensions.

Church recognized the dignity of women, promoting mutual respect within the family[13]. His insights can inform contemporary discussions on gender roles in the Church.

Contemporary scholar Susan A. Ross explores the theological implications of gender justice, arguing for a commitment to equality as a reflection of the divine image[14]. Orthodox preachers can draw from this understanding to challenge traditional hierarchies.

4.5 The Church and the digital age presents unique platforms for outreach and engagement

Father Alexander Schmemann emphasized the importance of contemporary communication in spreading the faith[15]. His perspective invites Orthodox preachers to utilize digital platforms not only for sermons but also for addressing social issues.

---

[13] TEOFILACT al Bulgariei, *Tîlcuirea epistolelor către Galateni, Efeseni, Filipeni și Coloseni*, Editura Sophia, București, 2006, pp. 192-195.

[14] Susan A. ROSS, *For the beauty of the earth. Women, sacramentality and justice*, Paulist Press, New York, 2018, pp. 34-52.

[15] Alexander SCHMEMANN, *For the life of the world. Sacraments and Orthodoxy*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1997, pp. 77-92.

The Church, as a prophetic voice, has the potential to preach its teaching of faith in the digital and social media space. This engagement can foster community and facilitate discussions on contemporary challenges.

The Orthodox Church is living through a crucial time to address pressing social issues while remaining rooted in its rich theological heritage. By addressing mental health, systemic injustice, gender equality, and the opportunities presented by the digital age, Orthodox preaching can foster a transformative impact on people and communities. Through this prophetic voice, the Church can embody the call to love and serve one another, fulfilling its mission in a rapidly changing world.

Conclusion

Christian Orthodox homiletics today faces both the challenge and the opportunity of engaging with contemporary social issues in a meaningful and transformative way. Drawing on the rich biblical and patristic tradition of the Church, Orthodox preachers can offer a prophetic voice that addresses the urgent needs of the world while remaining faithful to the timeless truths of the Gospel.

The call to "love thy neighbor" in all its dimensions – personal, communal, and global – is at the heart of Orthodox social teaching. In responding to this call, Orthodox homiletics can inspire both spiritual renewal and social action, guiding the faithful to live out their faith in service to the world.

SLUJIREA LUI DUMNEZEU ȘI A APROAPELUI PRIN INTERMEDIUL MUZICII BISERICEȘTI

(Serving God and One's Neighbor through Church Music)

Lect. univ. dr. Mihail Vlădăreanu
Universitatea „Valahia" din Târgoviște
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației

Abstract: The Holy Liturgy, this mysterious sublimation of being and becoming in Christ, expresses the greatness and the divine message of the Gospel in the Eastern liturgical music environment, being a reflection of the Heavenly Liturgy, where the angelic powers stand and serve unseen, being not only an icon and a symbol of the Kingdom of God, but a real and true presence in which the belivers are called to the Christian communion.

Keywords: byzantine music, Holy Liturgy, sacred music, divine harmony, liturgical hymn.

Muzica bisericească se regăsește în cultul creștin încă de la începutul lui, fiindu-i promotor și asigurând comuniunea credincioșilor în frumos, pe o linie orizontală, dar și *unirea dintre minte și inimă cu Dumnezeu*[1] pe linia verticală a comuniunii. Rolul muzicii bisericești (sau al cântării liturgice) este acela de a scoate sufletul omului dintr-o rutină pentru a-l înălța spre sfere mai luminoase sau măcar pentru a-l mângâia. Un alt aspect al cântării este cel social sau comunitar. Sunetul cântării este un vector fizic ce este emis de o persoană spre a fi recepționat (sau care este posibil de a fi recepționat) spre auzire de către una sau mai multe persoane.„*Părtășia prin ascultare de către unul sau unii a cântării altuia, respectiv altora constituie și o treaptă a comuniunii.*"[2]

Încă din epoca creștinismului primar, cântarea bisericească a avut un rol comunitar, fiind un important element misionar în cadrul comunității. Cântarea în comun a credincioșilor la Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie are

[1] ***, *Arta-expresie a frumuseții dumnezeiești*, în colecția „Misionar-educativă", nr. 14, Târgoviște, 2017, p. 29.
[2] Pr. Prof. Vasile GRĂJDIAN, *Cântarea ca teologie*, vol. 2, Editura Andreiana, Sibiu, 2017, p. 12.

nenumărate temeiuri scripturistice[3] și pastorale[4], iar tradiția ei a fost revigorată de Sfântul Sinod al Bisericii noastre, cu aproximativ o jumătate de secol în urmă.[5]

Referitor la importanța muzicii bisericești, este demn de reținut că Sfântul Vasile cel Mare arată că „*muzica psalmilor este vocea Bisericii, ea înveselește sărbătorile și face să se nască în inima omului, dorul după Dumnezeu.*"[6] Chiar și din inimile de piatră *psalmul* stoarce lacrimi. Marele dascăl îndeamna să cântăm, pentru că în același timp învățăm cele ce sunt de folos. În acest fel, se întipăresc în sufletele noastre și mai bine sfintele învățături. Căci este știut că învățăturile care se dau cu forța nu pot să dăinuiască în suflete, pe când învățăturile care pătrund în suflete cu plăcere și cu bucurie rămân pururi.

Tot Sfântul Vasile cel Mare îndeamnă în omiliile sale: „*Curățiți-vă inimile, ca să rodiți cu Duhul, pentru ca, ajungând cuvioși, să puteți cânta cu pricepere psalmi Domnului*", atenționând că „*nu tot cel ce are în gură cuvintele psalmului cântă Domnului, ci cel care înalță, din inimă curată, cântările de psalmi.*"[7]

În legătură cu comuniunea de cântare cu duhurile netrupești, el reamintește că „*Domnul le-a luat demonilor puterea de a-L face cunoscut, pentru că nu este potrivit ca demonii să vorbească de Mântuitorul deoarece, după cum unui picior strâmb nu i se potrivește o încălțăminte dreaptă, tot așa nici lauda lui Dumnezeu nu se potrivește inimilor stricate*"[8]. Așadar, pentru că lauda lui Dumnezeu este dreaptă, este nevoie de o inimă dreaptă, sau de o conștientizare a depărtării de Dumnezeu și a nevoii de reîntoarcere spre urcușul desăvârșirii.

Aceste învățături atrag atenția nu atât asupra vreunor detalii muzicale concrete, cât mai ales asupra unor condiții generale de factură duhovnicească pe care trebuie să le îndeplinească atât cântarea cât și cântărețul în slujba bisericească, pentru ca, după cuvintele Sfântului Niceta de Remesiana „*sunetul sau melodia să se cânte în concordanță cu trăirea interioară, să nu*

---

[3] Idem, *Temeiuri biblice și tradiționale pentru cântarea în comun a credincioșilor*, în „Studii Teologice", nr. 1-2, București, 1954, pp. 17-18.

[4] Pr. Prof. Petre VINTILESCU, *Cântarea poporului în biserică în lumina Liturghierului*, în „Biserica Ortodoxă Română", nr. 9, București, 1945, pp. 409-410.

[5] Arhid. Prof. Alexie A. BUZERA, *Cântarea în comun mijloc de susținere și apărare a dreptei credințe*, în „Biserica Ortodoxă Română", nr. 1-2, București, 1990, p. 104.

[6] SFÂNTUL VASILE cel Mare, *Comentarii la Psalmi*, Editura Librăriei Teologice, București, 1939, p. 24.

[7] Idem, *Omilii la Psalmi (Ps. XXIX-Psalmul cântării de la inaugurarea casei lui David)*, p. 240

[8] Idem, *Omilii la Psalmi (Psalmul XXXII)*, p. 247.

să se scoată strigăte anevoioase ca în vechile tragedii grecești, ci să se arate adevărata creştinătate din noi, să nu se simtă ceva teatral"[9].

Dincolo de performanța artistică sau de tentația vreunui împrumut cu caracter doar *plăcut,* părinții Bisericii ne amintesc mereu că în cântarea bisericească „*psalmul ne îndeamnă să păşim spre tainele din adâncul slavei bisericeşti, pentru că frumusețea miresei este înăuntru*"[10].

Cântarea sacră se identifică în două sintaxe majore, cu caracteristici comune la origine, apoi din ce în ce mai diferenţiate, în funcţie de direcţia de afirmare a ritului: gregoriană şi bizantină. Una dintre principalele caracteristici ale cântării bizantine este structura ei vocal-monodică, omofonă. Răsăritul creștin precum și arealul românesc în aceeași măsură, au promovat pentru o perioadă îndelungată monodia bizantină ca fiind singurul mod de exprimare muzicală în spaţiul liturgic ortodox. Stilul monodic vocal este exprimat doar prin mijlocirea vocii solistului sau a grupului coral omofon. Întrucât imnografia bizantină este puternic ancorată în prezența *cuvântului,* (cu caracter teologic și simbolic) această prezență este ceea ce a impus *caracterul vocal al muzicii ortodoxe* în care se evită folosirea instrumentelor muzicale pentru exprimarea mesajului divin[11].

În slujbele bisericești, cântarea este mai mult decât o exprimare estetică; ea devine un mijloc de comunicare a învățăturilor religioase și a experienței spirituale. Exprimarea cântată în cadrul liturgic are o profunzime spirituală care depășește sfera artistică. Deși melodia și modalitățile interpretării sunt importante, ele sunt subordonate în mod necondiționat textului și semnificației pe care acesta o poartă. Cântarea nu se urmărește să impresioneze în sine, ci să transmită într-un mod cât mai adecvat mesajul religios.

Există o armonie între exprimarea muzicală și semnificația textului, în care accentul se pune pe înțelesul adânc al cuvintelor rostite. Cântăreții și dirijorii bisericești își asumă responsabilitatea de a găsi moduri prin care expresivitatea muzicală să sublinieze și să întărească sensul spiritual al textului. Acest lucru implică nuanțări subtile ale tonurilor și modelelor dinamice care se suprapun pe înțelesul cuvintelor.

În acest sens, cântarea bisericească își găsește valoarea în modul în care îmbină exprimarea muzicală cu transmisia învățăturilor duhovnicești. Nu este o exprimare superficială sau teatrală, ci o participare profundă și conștientă la

[9] Sfântul NICETA de Remesiana, *Despre folosul cântării de psalmi (de psalmodiae bono)*, trad. de Șt. C. Alexe, în „Mitropolia Banatului", nr. 1-3, Timișora, 1971, p. 141.
[10] Sfântul VASILE cel Mare, *Omilii la psalmi* (Ps. XLIV), în *op. cit*., p. 296.
[11] Pr. Prof. Dr. Vasile GRĂJDIAN, *op. cit.*, p. 110

închinare. Fiecare cuvânt trece prin inima cântărețului sau a celor prezenți și este încălzit de melodie, transformându-se într-o exprimare autentică și personală de credință[12].

Astfel, cântarea bisericească își păstrează rolul de a transmite adevărurile esențiale și învățăturile religioase într-un mod care să le aducă în adâncul inimilor și să contribuie la înălțarea spirituală a credincioșilor.

Spre deosebire de specificul altor genuri muzicale, în muzica sacră primează *importanța cuvântului*, întrucât prin cuvânt credincioșii își exprimă sentimentele față de Dumnezeu, muzica reprezentând în acest caz numai un vehicul de transmitere a rugăciunilor lor. Desigur, importanța muzicii rezidă și în faptul că aceasta are forța de a *anima și a sensibiliza gândul omului* creând o predispoziție spre rugăciune și meditație binecuvântată. Melosul bisericesc produce bucuria curată care vine în sufletul omului după ce el se curățește de patimile egoiste, de aceea, poartă în ea pecetea ascezei, a sfintelor nevoințe.

Viața liturgică a Bisericii, atât de bogată în cântări de o mare diversitate ca forme imnografice (*tropare, condace, canoane, psalmi*) reprezintă sinteza evoluției liturgice a formelor de manifestare a cântărilor religioase în cult. Dezvoltarea psalmodiei și imnodiei în cultul creștin s-a făcut prin contribuția multor Sfinți părinți, scriitori bisericești, melozi, imnografi, și melurgi.[13] Valoarea doctrinară și catehetică a muzicii bisericești este inestimabilă, încărcată de conținut dogmatic. Cântările bisericești au căpătat caracter pedagogic, educativ, iar mai apoi au servit drept mijloc de răspândire a învățăturii Bisericii Ortodoxe, de apărare și de susținere a valorilor Ortodoxiei.

[12] Octavian Lazăr COSMA, *Hronicul muzicii româneşti,* vol. I, Editura Muzicală, Bucureşti, 1973, pp. 162-163.

[13] Pr. Prof. Ene BRANIȘTE*, Liturgica Specială*, ed. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985, pp. 723-724.

TAINA SFÂNTULUI MASLU ÎN MĂRTURISIRILE DE CREDINŢĂ ALE CELOR TREI MARI CONFESIUNI CREȘTINE[1]

(The Mystery of the Holy Unction in the Confessions of Faith of the Three Major Christian Traditions)

Cercetător dr. Dacian But Căpuşan
Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca
Facultatea de Teologie Ortodoxă

Abstract: The study presents the teaching on the Sacrament of Holy Unction in the Confessions of Faith of the three Great Christian Confessions. Holy Unction is not a simple therapy with oil, which was practiced in the Orient, both by Jews and pagans, or a symbolic anointing that was also practiced in the Old Testament. It is an unction "in the name of the Lord", therefore according to the will of Christ, it cannot be called a minor or incomplete sacrament. Unction is not a late invention of ecclesiastical life and tradition, but is a cultic and grace-filled reality of the Church and its life from the beginning, since it was instituted by Christ the Savior and was often practiced in the New Testament.

Keywords: Holy Unction, sacrament, confessions of faith, Church, suffering, healing, Orthodoxy, Roman-catholicism, Protestantism.

Mărturisirile de credinţă au apărut de timpuriu în viaţa Bisericii din necesităţi practice, cultice, catehetice, misionare, pentru ferirea de nesiguranţă şi păstrarea unităţii, continuităţii şi identităţii învăţăturii mântuitoare (I Tim. 6,3), incluzând din primele secole creştine, un pasaj referitor la Sf. Taine. „Mărturisirea de credinţă este răspunsul credinţei la Cuvântul lui Dumnezeu şi exprimă întreaga învăţătură propovăduită şi predată de Biserică pe baza Sf. Scripturi şi a Sf. Tradiţii"[2].

Biserica Ortodoxă a păstrat fără întrerupere tradiţia primară şi fără alterare credinţa. Ea nu a simţit nevoia internă de formulări noi cu orice preţ,

[1] Studiul a fost publicat într-o primă formă cu titlul: *Învăţătura despre Taina Sf. Maslu în Mărturisirile de credinţă ale secolelor al XVI-lea - al XVII-lea - ortodoxe, romano-catolice şi protestante*, în „Anuarul Episcopiei Sălajului", an V, 2012, Ed. Episcopiei Sălajului „Credinţă şi viaţă în Hristos", Zalău, 2013, pp. 525-538.

[2] Pr. Ştefan SANDU, *Teologia Mărturisirilor de credinţă luterane şi ortodoxe* în rev. Ortodoxia, an XLIII (1991), nr. 3-4, p. 94.

pentru credinţa sa, elaborarea Mărturisirilor de credinţă s-a făcut din motive exterioare, practice, datorită contactelor cu eterodocşii şi provocările ereticilor. Astfel, Mărturisirile de credinţă din epoca post-bizantină sunt rezultatul necesităţii de a răspunde tuturor problemelor ridicate de Reformă şi Contrareformă. Mărturisirile sau expunerile oficiale de credinţă amintite, numite greşit *cărţi simbolice*, pentru că n-au valoare de simbol de credinţă, au apărut în secolul al XVI-lea în contextul frământărilor provocate de Reformă. Ele sunt explicări mai dezvoltate ale simbolului de credinţă – aşa cum îl înţelege fiecare confesiune –, care prezintă conţinutul lui într-o formă extrem de condensată.

Învăţătura despre Sf. Taine în Mărturisirile de credinţă ortodoxe, „nu a constituit obiect de aprofundare teologică şi formulare doctrinară oficială în vechime, dar Mărturisirile de credinţă rezumă şi concentrează credinţa Simboalelor ecumenice şi mai ales credinţa Simbolului Niceo-Constantinopolitan”[3].

Sfintele Taine, în general, constituie teme de interes major în cadrul dialogurilor interconfesionale, bilateral sau în cadrul Mişcării ecumenice.

Biserica Ortodoxă, Biserica romano-catolică, ca şi Bisericile vechi orientale mărturisesc credinţa în existenţa a şapte Sf. Taine. În Sf. Scriptură găsim temeiuri solide pentru fiecare dintre acestea, dar numărul de şapte nu apare nicăieri menţionat în mod expres. Biblia nu este un tratat de Teologie sistematică. Numeroase şi valoroase referiri la Sf. Taine întâlnim în scrierile Sf. Părinţi, dacă e să amintim doar catehezele baptismale şi tratatele despre preoţie, dar nici în operele patristice, nici în Hotărârile sinoadelor ecumenice nu este declarat numărul Sf. Taine, pentru că în acea epocă nu se punea această problemă. „Părinţii doar descriu Tainele Bisericii în manifestările şi rezultatele lor”[4]. Cele şapte Taine sunt în funcţie de nevoile vitale ale omului. „Hristos ni se comunică prin Taine, nu e un Hristos static, ci Hristos în continuarea actelor sale mântuitoare. Iar omul, împărtăşindu-se de El se împărtăşeşte de aceste acte sau trece prin ele împreună cu El. Ceea ce a făcut Hristos cu umanitatea Sa personală, face acum cu fiecare om, care prin Taine Îl primeşte pe El”[5].

---

[3] Pr. Ştefan SANDU, *Teologia Mărturisirilor de credinţă luterane şi ortodoxe* în rev. Ortodoxia, an XLIV (1992), nr. 3-4, p. 59.

[4] Nikos A. MATSOUKAS, *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, vol. II, trad. de Nicuşor Deciu, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2006, p. 347.

[5] Pr. Dumitru Gh. RADU, *Caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine şi problema intercomuniunii* în rev. Ortodoxia, an XXX (1978), nr. 1-2, pp. 160-161.

Prima luare de poziţie ortodoxă faţă de Confessio Augustana (C. A., 1530) şi implicit faţă de Teologia sacramentală a reformatorilor, expusă în această carte simbolică fundamentală a luteranismului, o constituie *Răspunsurile Patriarhului ecumenic Ieremia al II-lea* către teologii protestanţi din Tübingen (1573-1581).

Patriarhul Constantinopolului, *Ieremia al II-lea,* enumeră cele şapte Taine în Capitolul 7 al primului său răspuns la întrebările teologilor luterani, formulând şi o definiţie a Sfintelor Taine: „Taina... este un ritual de slujbe religioase şi ceea ce se săvârşeşte prin ele şi în ele se dăruieşte pentru folosul fiecăruia: adică Botezul, Mirungerea, Împărtăşania, iar pentru cei care s-au afierosit lui Dumnezeu - Hirotonia; precum pentru mireni - Căsătoria, iar pentru cei care au păcătuit după botez - Spovedania şi Ungerea cu untdelemn sfinţit. Ele dăruiesc iertarea păcatelor şi curăţă murdăriile din suflet. Se numesc Taine de aceea că presupun, în arătările lor sensibile (adică, materiale), o acţiune duhovnicească şi nerostită. Fiecare din aceste Taine este stabilită în Scriptură şi are o anumită însemnătate, materie şi formă”[6].

Despre Maslu tratează în Răspunsul I cap. IV *Despre Biserică* şi Răspunsul II, cap. IV *Despre Taine*. „Ungerea sfântă a fost denumită o slujbă sfântă şi ca un chip al milostivirii dumnezeieşti pentru mântuirea şi sfinţirea celor care se întorc de la păcate. Astfel această slujbă garantează iertarea păcatelor, ridică din boală şi aduce sfinţire”[7].

Temeiurile scripturistice sunt subliniate: „Ungerea cu untdelemn sfinţit, poate este afirmată şi de alţi Apostoli, dar ea este în mod clar transmisă de Sf. Ap. Iacov în epistola sa sobornicească, în care el spune: *Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoţii Bisericii...*aceste lucruri deci el le-a transmis în acest fel şi de atunci până acum s-au săvârşit în felul acesta”[8].

În ce privește roadele acestei Taine, „Sf. Maslu a fost deci transmis ca o lucrare sfântă şi un semn al milei lui Dumnezeu, care este acordat celui ce se pocăieşte de păcate pentru iertarea păcatelor şi sfinţire. De aceea acesta absolvă de păcate şi tămăduieşte slăbiciunile”[9].

Nu găsim în Sf. Scriptură amănunte despre momentul instituirii Tainei Sf. Maslu - toate cele şapte Taine au fost instituite în esenţa lor de Domnul

[6] *Acta et Scripta Theologorum Wirtenebergersium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremie: quae utrique ab Anno MCLXXLI usque ad Annum MDLXXXI de Augustana Confessione inter se miserunt* Graece Latine ab ijsdem Theologis editia, Wittemberg, 1584, p. 238.

[7] *Acta et Scripta Theologorum*, p. 79.

[8] *Acta et Scripta Theologorum*, p. 81.

[9] *Acta et Scripta Theologorum*, p. 242.

Hristos[10]. Sfântul Maslu a fost instituit de Însuși Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, în momentul în care îi trimite pe Sfinții Apostoli la propovăduire, spunându-le:„Iar celor ce vor crede, le vor urma aceste semne: în numele Meu, demoni vor izgoni […], peste cei bolnavi își vor pune mâinile și se vor face sănătoși” (Mc. 16, 17-18). Sfinții Apostoli au început să săvârșească această taină încă din timpul în care Mântuitorul era în mijlocul lor. „Și mulți demoni scoteau și ungeau cu untdelemn pe mulți bolnavi și îi vindecau” (Mc. 6, 13). Taina Maslului este determinată în mod indispensabil, după cum se observă, de o notă hristologică. Puterea vindecătoare a acestei taine își are temeiul în faptul că Hristos este Cel ce a vindecat prima dată în Trupul Său suferinţa şi boala firii omeneşti. Iisus Hristos este primul, după firea Sa umană, care trăieşte în firea Sa omenească Taina Maslului. Așadar Taina Sfântului Maslu își are originea în însăși Persoana Mântuitorului Hristos, iar scopul lui suprem îl reprezintă ridicarea întregii fiinţe umane la înălţimea firii Sale dumnezeieşti[11].

Strâns legată de puterea vindecării este şi puterea de a ierta păcatele. Iisus mai întâi iartă păcatele slăbănogului şi abia apoi îl vindecă[12] (Mt. 9, 2-8; Mc. 2, 1-12; Lc. 5, 17-26). Mântuitorul îi face părtaşi pe Sf. Apostoli şi prin ei Biserica la misiunea Sa de vindecare: „le-a dat putere şi stăpânire peste toţi demonii şi să vindece bolile” (Lc 9,1), reînnoind trimiterea după Înviere: „peste cei bolnavi îşi vor pune mâinile şi se vor face sănătoşi”(Mc 16,18). Apostolii au practicat această lucrare: „şi scoteau mulţi demoni şi ungeau cu untdelemn pe mulţi bolnavi şi-i vindecau” (Mc. 6, 13), la fel cei hirotoniţi de ei: episcopii şi preoţii (Iac. 5, 14-15).

Mitrofan Kritopulos subliniază necesitatea instituirii Sf. Taine. „Dumnezeu a voit să le împărtăşească acet har nu numai în mod spiritual – deşi aceasta nu era pentru El un lucru cu neputinţă, căci toate câte a voit a făcut şi face – ci şi prin unele semne sensibile, ca nişte chezăşii sigure ale

[10] Ioan ICĂ, *Sfintele Taine în viaţa Bisericii după Mărturisirile de credinţă ortodoxe din secolele XVI-XVII* în vol. *Sfintele Taine ale Bisericii în Confessio Augustana şi Mărturisirile de credinţă ortodoxe din secolele XVI-XVII*, Ed. Universităţii „Lucian Blaga”, Sibiu, 2008, p. 92.

[11] Protos. Nathanael NEACȘU, *Premise teologice și conotații practice cu privire la Taina Sfântului Maslu* în rev. Altarul Banatului, an XXVIII (2012), nr. 7-9, p. 12.

[12] Paul MEYENDORFF, *Taina Sfântului Maslu. Ungerea bolnavilor*, trad. de Cezar Login, Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2011, p. 22.

făgăduinţei Lui către cei aleşi…, ca aceştia să aibă o şi mai mare garanţie prin acele chezăşii ale lui Dumnezeu ce cad sub simţuri”[13].

În capitolul XIII al Mărturisirii sale (1625), care îi este dedicat e definit „Maslul o ceremonie, care se săvârşeşte de către Biserică prin untdelemn şi rugăciuni pentru credincioşii bolnavi. Căci atunci când sunt unşi cei bolnavi cu acest ulei, cu credinţă şi bună nădejde în Dumnezeu dobândesc de aici ajutor”[14].

Dar şi originea dumnezeiască a acestei Taine şi caracterul eclesial este evidenţiat: „îşi are începutul de la Mirele şi Domnul Bisericii, din mărturia dumnezeiescului Marcu evanghelistul... căci n-ar fi îndrăznit să facă ucenicii Lui acestea, dacă nu li s-ar fi poruncit… Şi a fost încredinţată de către Apostoli întregii Biserici, cum zice dumnezeiescul Iacob”[15].

Învăţătura ortodoxă are în vedere realitatea complexă a bolii şi legătura dintre păcat şi boală. „Boala şi suferinţa sunt consecinţele inevitabile ale stării de păcătoşenie a întregii lumi, care a urmat păcatului săvârşit de Adam şi Eva”[16]. În consecinţă: „boala fizică este doar una dintre manifestările realităţii spirituale. Astfel boala nu este niciodată pur fizică, ci are întotdeauna şi o dimensiune spirituală”[17]. De aceea, la Taina Sf. Maslu, „ne rugăm pentru reintegrarea celor aflaţi în suferinţă în trupul Bisericii, în deplinătatea vieţii, indiferent care ar fi cursul final al bolii fizice”[18]. Maslul este o continuare a vindecărilor minunate ale lui Hristos. Totdeauna Hristos a învăţat că boala este păcatul însuşi. Şi după vindecarea multor neputinţe, spunea, cunoscutul îndemn, de aici încolo să nu mai păcătuieşti (In. 5, 14). Prin urmare, vindecarea neputinţelor se deosebeşte de o simplă acţiune medicală, pentru că aici este vorba despre o integrare în trupul Bisericii; întreaga existenţă a membrului se sfinţeşte în această integrare[19].

Astfel zice Mitrofan, „nu toate boalele, care se întâmplă oamenilor, se întâmplă de obicei din proasta amestecare şi inconsistenţa elementelor din care se compun trupurile, ci şi din păcate ca o pedeapsă dumenzeiască adusă celor aleşi, care s-au îndepărtat de la calea cea dreaptă, pentru înţelepţirea şi

[13] *Mărturisirea Bisericii Sobornicești și Apostolice de Răsărit scrisă pe scurt de Mitrofan Kritopulos*, cap. VII anexă la Diac. Ioan I. ICĂ, *Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos. Importanța sa istorică, dogmatică și ecumenistă* în rev. Mitropolia Ardealului, an XVIII (1973), nr. 3-4, p. 439.

[14] *Mărturisirea Bisericii Sobornicești și Apostolice de Răsărit...* cap. XIII, p. 455.

[15] *Mărturisirea Bisericii Sobornicești și Apostolice de Răsărit...* cap. XIII, p. 455.

[16] P. MEYENDORFF, *Taina Sfântului Maslu*, p. 61.

[17] P. MEYENDORFF, *Taina Sfântului Maslu*, p. 69.

[18] P. MEYENDORFF, *Taina Sfântului Maslu*, p. 69.

[19] N. A. MATSOUKAS, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, p. 367.

îndreptarea restului vieţii şi scurtarea pedepsei după moarte, pe care o suferă numai sufletul fără trup, desigur temporal şi cu bună nădejde, ca să scape de ea în ziua Domnului, de altfel cu durere şi foarte greu"[20].

„Pe bună dreptate deci invocă Biserica iubirea de oameni a lui Dumnezeu ca să se ierte bolnavului acele păcate prin care s-a supus prezentei boli ca unui toiag părintesc... astfel că nu simplul fapt dacă e păcătos, ci dacă i s-a întâmplat lui boala din cauza păcatului, va fi iertat odată cu pedeapsa"[21].

Poate cel mai frapant aspect al Sf. Maslu este prezentarea insistentă a legăturii dintre boală şi păcat, dintre vindecare şi iertare[22], aşa cum arată întreaga rânduială a slujbei: rugăciuni, cântări, citiri. Rugăciunea, care precedă fiecare dintre cel şapte ungeri vorbeşte în acelaşi timp de vindecarea trupească şi sufletească şi de iertarea păcatelor[23]: „tămăduieşte pe robul Tău acesta (N) de neputinţa trupească şi sufletească ce l-a cuprins şi fă-l să vieze prin harul Hristosului Tău"[24].

Trebuie menţionată ideea greşită de la care pleacă Kritopoulos că nu toate Tainele sunt necesare şi au valoare egală. În opinia sa doar trei Taine sunt necesare mântuirii: Botezul, Împărtăşania şi Pocăinţa[25], pe celelalte patru, inclusiv Maslul le numeşte doar ceremonii mistice, deşi toate acestea „sunt din porunca lui Dumnezeu, iar ceremoniile acestora sunt tradiţii ale Bisericii vechi şi primare, culese totuşi ca cele mai multe din Sf. Scriptură"[26]. O scădere a lucrării este împărţirea Sf. Taine în două categorii: Taine propriu-zise: Botezul, Împărtăşania şi Pocăinţa şi „în afară de aceste trei Taine necesare, mai sunt şi unele ceremonii mistice numite şi ele Taine de către Biserică prin omonimie, din pricină că ele conţin ceva mistic şi duhovnicesc, ca de plidă ungerea sfântă, care e primită îndată după Sfântul Botez, rânduiala preoţilor, prima căsătorie şi ungere cu untdelemn sfinţit"[27]. Aceasta „poate fi interpretată ca o concesie inadmisibilă făcută de Kritopulos protestanţilor, ce poate da naştere la unele echivocuri şi la interpretări eronate în privinţa ultimelor patru Taine sau chiar relativizarea acestora"[28]. Autorul Mărturisirii

---

[20] *Mărturisirea Bisericii Sobornicești și Apostolice de Răsărit*, p. 455.
[21] *Mărturisirea Bisericii Sobornicești și Apostolice de Răsărit*, pp. 455-456.
[22] P. MEYENDORFF, *Taina Sfântului Maslu*, p. 60.
[23] P. MEYENDORFF, *Taina Sfântului Maslu*, p. 71.
[24] *Molitfelnic*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 144.
[25] *Mărturisirea Bisericii Sobornicești și Apostolice de Răsărit,* V, p. 439.
[26] *Mărturisirea Bisericii Sobornicești și Apostolice de Răsărit*, XIV, 456.
[27] *Mărturisirea Bisericii Sobornicești și Apostolice de Răsărit*, cap. V, p. 440.
[28] Diac. I. I. ICĂ, *Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos*, p. 294.

„se exprimă într-un mod nereuşit şi insuficient de explicit ce poate da naştere la echivocuri....”[29].

Despre Maslu Mitrofan, viitor Patriarh al Alexandriei, spune că este Taina care se săvârşeşte cu şapte preoţi, iar la nevoie şi cu unul singur, prin rugăciuni şi ungeri cu untdelemn sfinţit a bolnavilor, descrie pe scurt rânduiala slujbei şi ia atitudine faţă de modul de concepere şi săvârşire a acestei Taine în Biserica Apuseană, atrăgând atenţia că de la început se numeşte ungere cu untdelemn sfinţit[30], sau „maslu şi nu ungerea de pe urmă, căci noi nu aşteptăm ultimele clipe ale bolnavului şi atunci să ne decidem pentru aceasta, ci având încă bune nădejdi de însănătoşirea lui, facem uz de această taină sau ceremonie sacramentală, rugându-ne lui Dumnezeu ca să-l însănătoşească şi să-l elibereze cât mai repede de boală. De aceea, nu o singură dată, ci de mai multe ori e permis să facă uz de ea, precum şi de leacurile vindecătoare de atâtea ori facem uz, de câte ori ne îmbolnăvim”[31].

Pravoslavnica Mărturisire (1642), ce-l are ca autor pe Sf. Ierarh *Petru Movilă*, Mitropolitul Kievului, enumeră cele şapte Sfinte Taine în Răspunsul la întrebarea 98 subliniind relaţia acestora cu cele şapte daruri ale Duhului Sfânt, „pentru care lucru patriarhul Ieremia pe larg vorbeşte, la cartea ce a scris către Luterani, pentru ca să se întoarcă la calea cea dreaptă”[32]. În următorul răspuns (99) oferă o definiţie a Tainei: „este o plinire, care dedesuptul oricărui chip văzut, este pricină şi aduce la sufletul celui credincios nevăzutul har al lui Dumnezeu, rânduit fiind de Domnul nostru, prin care fiecare din cei credincioşi ia dumnezeiescul har”[33].

Răspunsul la întrebarea 100 enumeră cele trei condiţii ale validităţii Tainelor: materia: untdelemnul în cazul Maslului, săvârşirea slujbei de către episcop sau preot după lege rânduit şi „chemarea Sfântului Duh şi chipul cuvintelor cu care preotul sfinţeşte Taina cu puterea Sf. Duh cu gând hotărât ca să o sfinţească”[34]. *În Epistola Sobornicească a Sfântului Apostol Iacov* sunt indicate toate elementele Tainei: materia, adică untdelemnul sfințit, pentru că ungerea se săvârșește în numele Domnului, forma „rugăciunea credinței”, cei care administrează Taina fiind preoții Bisericii, primitorul fiind orice om credincios, care suferă de o boala sufletească sau trupească, iar efectele Tainei

[29] Diac. I. I. ICĂ, *Mărturisirea de credinţă a lui Mitrofan Kritopulos*, p. 297.
[30] Diac. I. I. ICĂ, *Mărturisirea de credinţă a lui Mitrofan Kritopulos*, p. 298.
[31] *Mărturisirea Bisericii Sobornicești şi Apostolice de Răsărit*, p. 456.
[32] *Mărturisirea ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Bucovinei, Bucureşti, 1942, reeditată în 1996, Ed. Junimea, Iaşi, 1996, Partea I, p. 248.
[33] *Mărturisirea ortodoxă*, p. 248.
[34] *Mărturisirea ortodoxă*, p. 248.

sunt mântuirea bolnavului de pătimirea sa sufletească și trupească. Insistența cu care se cere tămăduirea bolnavului de bolile sufletești odată cu tămăduirea trupului, mai mult decât în Taina Pocăinței, ne face să înțelegem că Taina Sfântului Maslu vizează mai ales aceste rădăcini ale păcatelor, care de cele mai multe ori sunt cauza bolii trupești.

De reţinut şi motivele pentru care S-au rânduit Tainele de către Biserică: ca să fie semne adevăraţilor fii ai lui Dumnezeu, adică a Bisericii celei pravoslavnice, sobornicești şi apostolice... ca să avem nesmintit semn credinţei noastre către Dumnezeu... şi ca să avem leacuri fără de îndoială să gonim boalele păcatelor noastre[35].

Maslu, despre care vorbeşte în întrebările 117, 118, 119 din partea I, este rânduit de la Hristos, de vreme ce când trimitea pe ucenicii Săi câte doi ungea cu untdelemn pe mulţi bolnavi şi-i tămăduia[36].

Întâi trebuie să luăm aminte să se facă Taina aceasta de preoţi şi nu de altcineva[37].

Să fie bolnavul pravoslavnic şi al sobornicei credinţe, să fie ispovedinduşi păcatele lui înaintea preotului ca duhovnicului lui[38]. Legătura dintre cele două scopuri ale Sf. Maslu a fost subliniată şi prin introducerea în rânduiala slujbei, spre sfârşit, în decursul secolului al XIII-lea, a unei rugăciuni de dezlegare adaptată după cea pe care o regăsim în Rânduiala Spovedaniei. Din secolul al XVII-lea, în Bisericile slave, în special, sub influenţa Mitropolitului Kievului, Petru Movilă[39], a fost impusă obligativitatea primitorului Tainei Sf. Maslu de a se spovedi mai întâi. „Această dezvoltare recentă este una nefericită, pentru că, sub influenţa scolasticismului, tinde să separe taina vindecării şi a iertării mult prea mult. Una din temele centrale ale Sf. Maslu este tocmai faptul că vindecarea şi iertarea sunt intim legate şi nu pot fi separate”[40]. Pe de altă parte Maslul nu trebuie înţeles ca o înlocuire a Spovedaniei, o alternativă la aceasta. „Rânduiala spovedaniei şi cea a ungerii bolnavilor sunt strâns legate între ele. Amândouă se adresează condiţiei noastre decăzute şi oferă un remediu. Însă nu sunt identice, iar folosirea uneia ca substitut pentru cealaltă înseamnă a le înţelege pe fiecare în mod greşit”[41]. Taina Sf. Spovedanii este necesară pentru mântuire, Sf. Maslu nu e

[35] *Mărturisirea ortodoxă*, 101, p. 249.
[36] *Mărturisirea ortodoxă,* 117, p. 260.
[37] *Mărturisirea ortodoxă*, 118, p. 260.
[38] *Mărturisirea ortodoxă*, p. 260.
[39] *Mărturisirea ortodoxă*, p. 72, P. MOGHILA, *Trebnik*, Kiev, 1646, p. 446.
[40] *Mărturisirea ortodoxă*, p. 72.
[41] *Mărturisirea ortodoxă*, p. 88.

obligatoriu şi absolut necesar pentru mântuire, doar recomandat, nu impus. Cu toate acestea, „uneori Maslul substituie însăși Taina Mărturisirii și anume când bolnavul este în incapacitate de a acționa - de a voi sau a vorbi - situația în care rugăciunile ce se citesc de preoți îl dezleagă de păcatele nemărturisite”[42]. Primitorul este astfel „curățat de tot ceea ce nici măcar nu-și amintește să fi păcătuit”[43].

La vremea ungerii să se citească molitva aceia întru care se tâlcuieşte puterea Tainei acesteia[44].

Dobânzile şi roadele, care se nasc din această Taină sunt: iertarea păcatelor sau mântuirea sufletului, de cea sănătatea trupului. Măcar că pururea tămăduirea trupului nu se face, iar iertarea păcatelor sufletului pururea, la cel ce se pocăieşte urmează[45].

Pentru a contracara practica greacă abuzivă, generalizată în Răsărit, de a administra Taina Sf. Maslu oricui și oricând, Petru Movilă preia din tradiția apuseană ideea *extrema unctio*, primitorii Tainei fiind doar muribunzii[46], de asemenea introduce o slujbă prescurtată a Sf. Maslu, săvârșită de un singur preot în cazuri excepționale, atunci când bolnavul era pe moarte[47]. Astfel se induce ideea că „orice Maslu este un caz special și deci poate fi săvârșit de un singur preot”[48].

Mărturisirea de credinţă a lui Dositei al Ierusalimului (1672) tratează despre Sf. Taine în decretul XV: „Credem că misteriile evanghelice există în Biserică şi că acelea sunt şapte. Un număr mai mic sau mai mare n-avem în Biserică, căci numărul peste cele şapte misterii este lăpădătura nebuniei eretice. La numărul de şapte se legiferează şi se rezumă de Sf. Evanghelie ca şi celelalte dogme ale Bisericii catolice (universale)... Sf. untdelemn sau Maslul se expune la Marcu şi se mărturiseşte exact şi de fratele Domnului”[49].

---

[42] Anca MANOLACHE, *Sfintele Taine în viața Bisericii*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, pp. 142-143.
[43] A. MANOLACHE, *Sfintele Taine în viața Bisericii*, p. 143.
[44] *Bisericii Sobornicești și Apostolice de Răsărit*, p. 456.
[44] *Mărturisirea ortodoxă 118*, p. 260.
[45] *Mărturisirea ortodoxă* 119, p. 261.
[46] Ierom. Petru PRUTEANU, *Slujba Sfântului Maslu: istorie și actualitate* în rev. Altarul Reîntregirii, an XV (2010), nr. 2, p. 233. Episcop Petru PRUTEANU, *Spovedania, Maslul și alte slujbe de vindecare*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2024, p. 103.
[47] P. MOGHILA, *Trebnik*, p. 475.
[48] Ierom. P. PRUTEANU, *Sfântul Maslu și alte slujbe de vindecare: istorie și actualitate*, Ed. Sophia, București, 2016, p. 63, nota 2.
[49] *Mărturisirea lui Dositei*, Decretul X în rev. Candela LIII-LIV, 1942/1943, p. 183, trad. de Vasile Loichiţă, pp. 190-192.

Autorul insistă asupra numărului Sf. Taine combătând cele expuse în capitolul XV al Mărturisirii de credinţă pseudolucariene: „Credem că sunt misterii evanghelice în Biserică, pe care le-a instituit Domnul în Evanghelie şi că acestea sunt două. Căci atâtea ne-au fost transmise şi legiuitorul n-a transmis mai multe”[50]. Menţionăm că în această scriere nu se vorbeşte deloc despre Maslu, nici ca Taină, nici ca o practică liturgică.

Dositei insistă că „misteriile se compun din semn natural şi supranatural. Nu sunt însă semne goale ale promisiunilor lui Dumnezeu... ci mărturisim că acestea sunt organe active necesare pentru cei introduşi în har”[51].

Potrivit *Catehismului roman* (1566), care alocă Maslului un spaţiu foarte extins în partea a II-a, capitolul 6, ce conţine 16 paragrafe, „Domnul şi Mântuitorul nostru a recomandat Bisericii Sale ca să fie administrată ca ultimă Taină... această ungere este numită de cei mai vechi sacramentul ungerii bolnavilor sau al plecării”[52]. „Apostolul explică puterea şi natura Sacramentului, care a fost continuu în doctrina adevăratei Biserici catolice, aşa cum mărturisesc mai multe concilii”[53].

Foarte mult timp Biserica romano-catolică a administrat Taina Sf. Maslu doar bolnavilor aflaţi pe patul de moarte, pentru care motiv se şi numeşte *extrema unctio* sau *sacramentum exeuntium*. „Extrema unctio” nu a fost susţinută în primele opt veacuri de nici o mărturie patristică sau liturgică în Biserica Apuseană, originile ei trebuie căutate în gnosticism. Scopul Tainei nu a fost niciodată să ne pregătească imediat pentru trecerea la cele veşnice, ci acela de a ne oferi vindecarea fizică în faţa bolii, care ne atacase cu multă furie[54]. Principalul scop al Tainei Sf. Maslu îl reprezintă tămăduirea ca întoarcere a persoanei umane la deplinătatea și sfinţenia întru Hristos. „Taina Sfântului Maslu este în chip special, Taina vindecării și restaurării noastre trupești și duhovnicești… nu este doar Taina tămăduirii neputinţelor mădularelor bolnave ale trupului Bisericii, ci ea este expresia cea mai vie a comuniunii și lucrării harice a lui Dumnezeu în Biserică”[55]. Trebuie să avem

---

[50] *Mărturisirea pseudolucariană* în rev. Candela LIII-LIV, 1942/1943, p. 186, trad. de Vasile Loichiţă, p. 190.

[51] *Mărturisirea lui Dositei*, p. 192.

[52] *Catechismus romanus ad parochos ex Decreto Sacr. Concilii Tridentini*, Madrid, 1830, 2, p. 236.

[53] *Catechismus romanus*, 3, p. 236.

[54] **Adrian AGACHI, *Argumente patristice din primele secole creştine: Susţin mărturiile patristice apusene „extrema unctio“?* Ziarul Lumina, 10 mai 2012, p. 5.**

[55] Pr. Lucian FARCAȘIU, Prefață la Ioan TULCAN, Lucian FARCAȘIU, Teofan MADA (ed.), *Taina Sfântului Maslu - implicații eclesial-liturgice și terapeutic-pastorale*, Ed. Tipo Stampa, Arad, 2012, p. 5.

în vedere că „mai presus de vindecarea bolnavului, prin Maslu se urmărește mântuirea lui”[56].

Astfel, în romano-catolicism, Taina a căpătat o altă identitate. Sfântul Irineu de Lyon în descrierea unor practici gnostice, care nu erau acceptate de Biserică, datorită deformării înţelegerii Sfintei Taine a Maslului, spune: „sunt alţii care săvârșesc ritualul răscumpărării asupra celor muribunzi chiar înaintea morții, turnând pe capul lor ulei și apă sau unguentul menționat deja împreună cu apă, și rostind invocațiile pomenite, pentru ca aceștia să fie de neapucat și invizibil Arhonților şi Puterilor şi pentru ca omul lor interior să se înalțe, mai presus de cele invizibile, astfel încât trupul lor să fie lepădat în universal creat, iar sufletul să fie lăsat Demiurgului”[57]. În citatul de mai sus în care se prezintă ritualul premortuar şi cel al înmormântării se văd urme din Sfânta Taină a Maslului, dar care au fost schimonosite.„Maslul, ca extremã ungere a muribundului, nu mai are în acesta un partener conștient al relației cu preotul”[58]. El nu mai este astfel decât un act mecanic. Săvârșit pe patul de moarte, își pierde dimensiunea sacramentală, iar primitorul nu mai poate să-și aducă aportul, format din credință sinceră și pocăință la tămăduirea sufletului și trupului său, întrucât, în condițiile în care el se găsește pe patul morții, se poate ca adesea nici măcar să nu conștientizeze faptul că Taina are loc asupra lui. Sigur, nici Biserica Ortodoxă nu exclude săvârșirea Tainei la un om aflat pe patul de moarte, însă nu face din aceasta unicul scop sacramental al Maslului. Dimpotrivă, scopul Maslului se atinge atunci când pacientul este în stare de totală conștiență și are o pocăință sinceră și devotată, dorindu-și vindecarea sufletească și trupească și făcând eforturi în acest sens.

Materia este uleiul consacrat de episcop, iar forma este rugăciunea solemnă rostită de preot şi o singură ungere: „Prin această sfântă Ungere și prin mila Sa preaîndurătoare să te ajute Domnul cu harul Duhului Sfânt”[59]. Constituţia apostolică *Sacram unctionem infirmorum* (1972) modifică formula sacramentală, adăugând: „pentru ca iertându-ţi păcatele, să te mântuiască şi să te aline”[60]. Efectul acesta de ameliorare a bolii este subliniat

[56] Jean-Claude LARCHET, *Viața sacramentală*, trad. de Marinela Bojin, Ed. Basilica, București, 2015, p. 441.

[57] Sfântul IRINEU de Lyon, *Împotriva ereziilor. Combatere și răsturnare a nozei cu nume mincinos*, cartea I, 21, 5, trad. de Petru Molodeț, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2016, p. 122.

[58] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, ed. a II-a, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1997, p. 81.

[59] *Catechismus romanus*, 5, p. 237.

[60] *Ritualul ungerii bolnavilor*, 25 la Alois BIȘOC, *Sacramentele semnele credinţei şi ale harului*, ed. a III-a, Ed. Sapientia, Iaşi, 2009, p. 199.

şi de definiţia dată de Constituţia dogmatică despre Biserică a Conciliului II Vatican (1962-1965), *Lumen gentium*: „Prin sfânta Ungere a bolnavilor şi prin rugăciunile preoţilor; Biserica întreagă îi încredinţează pe bolnavi Domnului răstignit şi glorificat pentru a-i alina şi a-i mântui”[61], precum şi de cea a Catehismului Bisericii Catolice: „Biserica crede şi mărturiseşte că între cele şapte sacramente există unul destinat în mod special alinării celor încercaţi de boală: Ungerea bolnavilor”[62].

Catehismul roman insistă că: „este adevărat şi demonstrat că extrema unctio trebuie numărat între sacramente”[63], de asemenea, „nu este permis să fie administrată extrema unctio nimănui, care nu este afectat de o boală gravă, chiar dacă ar fi în pericol de moarte... Nu pot fi primitori ai acestei Taine cei care nu au uzul raţiunii sau copii, care nu au păcate”[64].

În tradiția apuseană, ea este a cincea în rândul celor șapte sacramente recunoscute de ei[65]. O concepție, care diferențiază modul de percepție a tainelor în general dintre cele două Biserici este aceea a apusenilor conform căreia fiecărei Taine îi corespunde un anumit eveniment din viața cotidiană și fiecare dintre ele se relaționează cu o anume perioadă a ei, după cum ne arată catehismul lor. „*Cele şapte sacramente sunt legate de toate etapele şi toate momentele importante ale vieţii creştinului: ele dau naştere şi creştere, vindecare şi misiune vieţii de credinţă a creştinilor. În aceasta, între etapele vieţii naturale şi etapele vieţii spirituale există o anumită asemănare*”[66].

Ea se regăsește, din punct de vedere al ritualului, în categoria sacramentală a celor care se săvârșesc prin ungerea cu ulei, el semnificând în cazul ei, vindecarea și alinarea: „*Toate aceste semnificaţii ale ungerii cu ulei se regăsesc în viaţa sacramentală. Ungerea înainte de Botez cu uleiul catehumenilor înseamnă purificare şi întărire; ungerea bolnavilor exprimă vindecarea şi alinarea. Ungerea cu sfânta crismă după Botez, la Mir şi la Preoţie, este semnul unei consacrări. Prin Mir, creştinii, adică cei unşi, participă în mai mare măsură la misiunea lui Isus Cristos şi la plinătatea*

---

[61] Lumen gentium 11, în vol. *Conciliul Ecumenic Vatican II. Constituţii, decrete, declaraţii*, ed. revizuită, Arhiepiscopia Romano-catolică de Bucureşti, 2000, p. 68.

[62] *Catehismul Bisericii Catolice*, 1511, Arhiepiscopia Romano-catolică de București, 1993, p. 329.

[63] *Catehismul Bisericii Catolice*, 8, p. 238.

[64] *Catehismul Bisericii Catolice*, 9, p. 239.

[65] *Catehismul Bisericii Catolice*, p. 271.

[66] SF. TOMA de AQUINO, *Summa Theologica,* 3, 65, 1 apud *Catehismul Bisericii Catolice*, p. 271.

Duhului Sfânt, de care El este plin, pentru ca toată viaţa lor să răspândească buna mireasmă a lui Cristos"[67].

Este îmbucurătoare precizarea Conciliului II Vatican: „nu este numai sacramentul acelora, care se află în momentul critic al sfârşitului vieţii. De aceea, timpul potrivit pentru a-l primi este cu siguranţă atunci când credinciosul începe să fie în pericol de moarte din cauza bolii sau a bătrâneţii înaintate"[68]. „Chiar şi copiilor le poate fi acordată sfânta Ungere atunci când au ajuns la uzul raţiunii, pentru a simţi efectul de întărire al acestui sacrament. Foarte important este că sacramentul poate fi repetat la orice boală gravă şi chiar şi în aceeaşi boală"[69]. În consecinţă, astăzi se impune tot mai mult între preoţi denumirea de sacrament al ungerii bolnavilor[70], sau Taina uleiului. În Apus pentru Sf. Maslu denumiri frecvente erau: extrema unctio, unctio infirmorum, sacramentum onctionis, sacramentum muribundorum.

Cu toate aceste încercări de apropiere de învăţătura şi practica Bisericii din primul mileniu creştin, recunoaşte un preot profesor romano-catolic contemporan: „dintre toate sacramentele, pastoraţia sacramentului Ungerii bolnavilor pare să fie şi astăzi cea mai deficitară, fragmentară şi provizorie"[71]. Conciliul Vatican II a reuşit să depăşească doar în parte înţelegerea eronată a rolului şi locului pe care Ungerea bolnavilor le are în viaţa celor suferinzi. Totuşi, progresul concretizat în noile abordări şi înţelegeri sunt considerabile chiar dacă rămân în continuare aspecte, care în timp vor trebui restaurate[72].

Sf. Maslu se săvârşeşte, de obicei, în Biserica romano-catolică, de către un singur preot, printr-o singură ungere, numai pe frunte, cu untdelemn sfinţit în prealabil de către episcop, în Joia din Săptămâna Pătimirilor. Unită cu Missa sau separată de aceasta, „celebrarea sacramentului cuprinde în principal următoarele elemente: preoţii Bisericii pun – în tăcere – mâinile asupra bolnavilor, se roagă asupra bolnavilor în credinţa Bisericii; este epicleza proprie acestui sacrament; le dau apoi ungerea cu ulei, care a fost sfinţit, pe cât se poate de episcop"[73]. În anumite zone ale lumii catolice actul central al ungerii bolnavilor îl constituie punerea mâinilor peste cel bolnav,

[67] *Catehismul Bisericii Catolice,* p. 285.
[68] Constituţia despre liturgie *Sacrosantum Concilium* 73, în vol. *Conciliul Ecumenic Vatican II*, pp. 29-30.
[69] A. BIŞOC, *Sacramentele semnele credinţei*, p. 202.
[70] A. BIŞOC, *Sacramentele semnele credinţei*, p. 199.
[71] A. BIŞOC, *Sacramentele semnele credinţei*, p. 183.
[72] Pr. Viorel SAVA, *Sfintele Taine în tradiţia liturgică romano-catolică: prezentare şi evaluare din perspectivă ortodoxă*, Ed. Performantica, Iaşi, 2007, p. 238.
[73] *Catehismul Bisericii Catolice*, 1519, p. 331.

ungerea cu untdelemn fiind opţională[74]. De asemenea, îngrijorătoare pentru noi este îngăduinţa să fie făcută ungerea şi de mireni[75]. O altă afirmaţie ce iscă nelămuriri este aceea că ungerea bolnavilor „completează ungerile sfinte, care jalonează întreaga viaţă creştină; cea a Botezului pecetluise în noi viaţa nouă; cea a Mirului ne întărise pentru lupta acestei vieţi”[76]. Rezultă că aceste Taine ar fi nedepline, or Maslul face parte din categoria sacramentelor, care nu sunt absolut necesare pentru mântuire[77].

Este observată obişnuinţa Bisericii Catolice de totdeauna de a administra Penitenţa şi Euharistia înainte de Extrema unctio[78]. „Împărtăşindu-se graţia acestui sacrament în primul rând sunt iertate păcatele veniale, vina pentru păcatele exitiale (grave) poate fi eliminată numai prin Sacramentul Penitenţei”[79]. „În cele din urmă poate fi adăugat ca beneficiu chiar şi sănătatea trupului”[80]. Teologii scolastici au ajuns la concluzia că Maslul este o cale de primire a iertării păcatelor şi, pentru a o deosebi de Taina Pocăinţei, au transformat-o într-o Taină, care se putea acorda foarte rar şi doar pe patul de moarte. Creştinul aflat pe patul de moarte se spovedea, primea Împărtăşania şi în cele din urmă primea şi „ultima pecete” înainte de trecerea la cele veşnice[81].

În gândirea teologilor romano-catolici contemporani, „în strânsă relaţie cu Ungerea bolnavilor stă *Viaticul* sau ultima împărtăşire cu Trupul şi Sângele lui Hristos. Aşa cum Botezul, Mirungerea şi Euharistia constituie *sacramentele iniţierii creştine*, tot aşa Pocăinţa, Sf. Ungere şi Euharistia dată ca *Viatic* constituie *Sacramentele care pregătesc pentru Patrie* sau *sacramentele care încheie peregrinarea*”[82]. Administrarea acestor trei taine într-un singur serviciu religios, este o inovaţie, o rânduială artificială[83].

Privită prin prisma apartenenţei ecleziale şi prin efectele ei, Taina Maslului apare ca o taina complementară a Pocăinţei, aşa cum Taina Mirungerii este, într-un anume fel, complementară Botezului. Primitorii sunt

---

[74] Pr. V. SAVA, *Sfintele Taine în tradiţia liturgică romano-catolică*, p. 221.
[75] Pr. V. SAVA, *Sfintele Taine în tradiţia liturgică romano-catolică*, p. 238.
[76] *Catehismul Bisericii Catolice*, 1523, p. 332.
[77] Pr. V. SAVA, *Sfintele Taine în tradiţia liturgică romano-catolică*, p. 222.
[78] *Catechismus romanus*, 12, p. 240.
[79] *Catechismus romanus*, 14, p. 241.
[80] *Catechismus romanus*, 16, p. 242.
[81] Jean-Phillipe REVEL, *Traité des sacrements*, vol. VI: *L'onction de malades. Rédemption de la chair et par la chair*, Éditions du Cerf, Paris, 2009, pp. 77-78.
[82] Pr. Claudiu DUMEA, *Sacramentele*, Iaşi, 1995, pp. 114-115. *Catehismul Bisericii Catolice*, 1525, p. 332.
[83] Pr. V. SAVA, *Sfintele Taine în tradiţia liturgică romano-catolică*, p. 238.

readuşi în realitatea în care au intrat prin Botez: biruinţă asupra păcatului şi a morţii. Într-adevăr, rugăciunea reia temele, care au fost subliniate la botez, la ungerea prebaptismală cu untdelemnul bucuriei[84] şi la ungerea cu Sfântul şi Marele Mir, care urmează imediat după Botez.

În *Professio fidei tridentina*, mărturisirea papei Pius IV, citim, în articolul 4: „Mărturisesc că există cu adevărat şi în mod propriu şapte sacramente ale Legii celei Noi, instituite de Iisus Hristos Domnul nostru şi necesare pentru mântuirea neamului omenesc, dar nu toate sunt necesare pentru fiecare şi anume: Botezul, Confirmarea, Euharistia, Penitenţa, Extrema unctio, Hirotonia şi Căsătoria şi prin ele se conferă graţia. Dintre acestea, Botezul, Confirmarea şi Hirotonia nu pot fi repetate, fără a comite un sacrilegiu”[85]. Deşi Maslul nu face obiectul acestei mărturisiri foarte condensate de altfel, rezultă că este numărată între cele şapte Sf. Taine şi că poate fi repetată.

Tot aici amintim o alcătuire reducţionistă, o rânduială prescurtată a acestei Taine – ce se practica în Biserica greco-catolică din Transilvania – străină tradiţiei răsăritene: Binecuvântarea mică, rugăciunile începătoare, ectenia mare, rugăciunea untdelemnului rostită o singură dată, un Apostol, o Evanghelie, o ectenie întreită scurtă, o altă rugăciune pentru untdelemn, una pentru tămăduirea bolnavului, un tropar şi otpustul[86].

La protestanţi nu mai poate fi vorba de Taine ca mijlocitoare ale harului. De aceea ei, chiar dacă mai păstrează unele Taine le dau alt înţeles... simple semne ale promisiunilor dumnezeieşti pentru deşteptarea şi întărirea credinţei, care singură mântuieşte[87]. Din punct de vedere ortodox, concepţia protestantă despre Taine implică o relaţie exterioară între har şi semn, pe care aceştia au moştenit-o din teologia scolastică. În timp ce romano-catolicii, pe

---

[84] Rugăciunea binecuvântării untdelemnului prebaptismal pare și ea să derive dintr-o rugăciune de vindecare: „Stăpâne Doamne, Dumnezeul părinților noștri, Care celor ce erau cu Noe în corabie le-ai trimis porumbelul, având în gură ramura de măslin, semnul împăcării și al mântuirii din potop, și ai închipuit prin acelea taina harului, și ai dat rodul măslinului spre plinirea Sfintelor Tale Taine; Cel ce prin el ai umplut de Duh Sfânt pe cei ce erau în Lege, iar pe cei ce sunt în Har îi faci desăvârșiți, Însuți binecuvântează și acest untdelemn cu puterea, cu lucrarea și cu pogorârea Sfântului Tău Duh, ca să se facă acesta: ungere de nestricăciune, arma dreptății, înnoire sufletului și trupului, izgonire a toată lucrarea diavolească, spre înlăturarea tuturor răutăților pentru cei ce se ung cu credință sau vor gusta din el, spre slava Ta și a Unuia-Născut Fiului Tău și a Preasfântului și Bunului și de-viață-Făcătorului Tău Duh, acum și pururea și în vecii vecilor*”* (*Molitfelnic*, pp. 39-40).

[85] *Professio fidei Tridentina* în vol. F. G. STREITWOLF et R. E. KLENER, *Libri Symbolici Ecclesiae Catholicae*, tom I, Göttingen, 1838, p. 99.

[86] *Evhoghionul,* Blaj, 1940, p. 77-80.

[87] Diac. Emilian VASILESCU, *Sfintele Taine (generalităţi şi controverse interconfesionale)* în rev. Studii Teologice, an II (1950), nr. 1-2, p. 22.

baza acestei relaţii externe obiectivează graţia şi o fac dependentă de semnul sacramental, motiv pentru care sacramentele împărtăşesc ex opera operanto, graţia mântuitoare, se subiectivizează graţia şi este făcută dependentă de predestinaţie”[88].

Protestanţii, de toate nuanţele, resping această Taină, *Confessio Augustana* nu pune problema Sf. Maslu, iar *Apologia Confessionis Augustanae* îi tăgăduieşte caracterul de taină, ca una ce face parte din acele „ritualuri acceptate de Părinţi, care nu sunt socotite de Biserică drept necesare pentru mântuire, căci nu au porunca lui Dumnezeu”[89]. Bisericile ieșite din Reformă au bătrânii lor (care reprezintă congregația) ce vin și se roagă cu persoana bolnavă.

Martin Luther respinsese Extrema unctio încă din 1520 în scrierea sa *De captivitatae babylonica ecclesiae*[90] socotind-o o lucrare instituită de Apostoli, nu de Hristos, fundamentată pe textul din Epistola lui Iacov pe care o considera în întregime *epistolă de paie*. În Bisericile luterane a rămas în practică doar vizitarea bolnavului şi rugăciunea, fără ungere. Teologul contemporan W. Pannenberg este de părere că „apostolii ungeau bolnavii cu ulei; un obicei de altfel răspândit în antichitate, despre care se credea că este folositor la vindecarea bolnavilor. Epistola lui Iacob atestă tradiţia din creştinătatea primară că bolnavii erau vizitaţi de către cei mai bătrâni, care se rugau cu ei şi-i ungeau cu ulei”[91], contestând astfel şi preoţia sacramentală.

În replică la toate acestea, Conciliul tridentin decretează următoarele: „dacă cineva afirmă că Sacramentele Legii Noi nu au fost instituite de Iisus Hristos Domnul nostru, sau că sunt mai multe sau mai puţine decât şapte şi anume: Botezul, Confirmarea, Euharistia, Penitenţa, Extrema ungere, Preoţia şi Căsătoria, sau că una dintre acestea şapte nu sunt cu adevărat şi propriu-zis sacrament, să fie blestemat![92]”

Cartea simbolică fundamentală a Bisericii Reformate, *Confessio helvetica posterior* (1562) spune: „Sunt unii, care enumeră şapte sacramente

---

[88] Pr. Ştefan BUCHIU, *Dogmă şi teologie*, vol. II, Ed. Sigma, Bucureşti, 2006, p. 139.

[89] *Apologia Confessionis Augustanae* XIII,6 în vol. *Die Symbolischen Bücher der evangelisch-luterischen Kirche,* Gütersloh, 1929, p. 203.

[90] D. Martin Luthers WERKE Kritische Gesammtausgabe, 6 Band, Hermann Böhlau, Weimar, 1888, pp. 567-570.

[91] Wolfhart PANNENBERG, *Teologia Sistematică*, vol. III, trad. de pr. George Remete, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1999, p. 47.

[92] *Decretul De sacramentis*, 03. III. 1547 în *Sacrosantum Concilium Tridentinum additis Declarationibus Cardinalium Concilium Interpretum*, Augustae Vindelicorum, Sumtibus Matthaei Rieger P. M. Filiorum, MDCCLXXXI, p. 94.

ale poporului celui nou, dintre care noi recunoaştem: penitenţa, ordinarea miniştrilor - nu cea papală, ci cea apostolică şi căsătoria, ca instituite de Dumnezeu şi necesare. Confirmarea şi Extrema unctio sunt invenţii omeneşti de care Biserica se poate lipsi fără nici o pierdere”[93].

Calvin este de părere că: „chiar dacă admitem întru totul că ungerea a fost un sacrament al puterilor, care au fost administrate pe atunci prin mâinile apostolilor, acum ea nu mai are nimic de a face cu noi cei de acum, cărora nu ne-a fost încredinţată administarea unor astfel de puteri... când Iacob îndeamnă ca persoanele bolnave să fie unse, el nu indică o altă ungere decât cea cu ulei obişnuit”[94]. Potrivit învățăturii ortodoxe, „untdelemnul binecuvântându-se de preoți cu chemarea lui Dumnezeu, este dumnezeiesc, sfânt, plin de dumnezeiescul dar al Duhului Sfânt ca și apa Botezului… El ungând trupește, poate lumina și sfinți împreună sufletele, trupurile și duhurile și a vindeca rănile, a goni bolile, a curăți tina păcatului și are puterea de a ne da mila și blândețea lui Dumnezeu”[95]. Trebuie să notăm, însă, că deși untdelemnul are în el o putere terapeutică datorită harului pogorât în el în urma epiclezei rostite asupra lui, o putere, care nu trebuie nesocotită, el nu devine prin acest fapt o materie capabilă să vindece prin sine însăși. Fiecare dintre Sfintele Taine are o epicleză. Potrivit părintelui Dumitru Stăniloae „se poate spune chiar că orice rugăciune a Bisericii și a membrilor săi constituie, în sensul larg al cuvântului, o epicleză, care cere și primește Duhul ca pe o putere a lui Dumnezeu”[96].

Despre Extrema unctio săvârşită în Biserica romano-catolică, Calvin se exprimă cu multă înverşunare, în penultimul capitol al operei sale fundamentale *Institutio religionis christianae* (1536), capitol intitulat: *Celelalte cinci ceremonii, fals numite sacramente; deşi până acum aşa au fost considerate, se dovedeşte că nu sunt sacramente şi li se arată adevărata natură* „şi din ce raţiuni superioare fac ei un sacrament din această ungere şi nu din celelalte simboluri menţionate în Scriptură? De ce nu decretează ei ca bolnavii să vină la o anumită scăldătoare... de ce nu iau ei morţii în braţe,

[93] *Confessio Helvetica posterior*, XIX, în vol. *Die Bekenntnischriften du Reformierten Kirche*, Leipzig, 1903, pp. 205-206.

[94] Jean CALVIN, *Institutio christianae religionis. Învăţătura religiei creştine*, IV,19, vol. II, trad. de Elena Jorj, Daniel Tomuleț Ed. Cartea Creştină, Oradea, 2003, pp. 649-651.

[95] Sfântul SIMEON al TESALONICULUI, *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos și urmașii Săi*, vol. II, Ed. Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, Suceava, 2003, pp. 38-39. Pr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica specială*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1980, p. 434.

[96] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt,* Ed. Deisis, Sibiu, 1995*,* p. 108.

devreme ce Pavel a înviat un copil luându-l în braţe?... De ce noroiul făcut din salivă şi pulbere nu este un sacrament?... aceşti oameni nu binevoiesc să folosească alt ulei decât cel consacrat de un episcop, adică unul, care a fost încălzit de respiraţia multor clerici, deasupra căruia au fost murmurate lungi incantaţii şi care a fost cinstit prin nouă îngenuncheri... de unde au dedus ei că trebuie să recurgă la astfel de exorcisme... aceşti indivizi mint cu neruşinare că păcatele sunt iertate prin ungerea lor *sacră*, adică blestemată”[97].

Învățătura calvină a pătruns și în anglicanism. Astfel, citim în cartea simbolică a Bisericii Angliei, *Cele 39 de articole de credinţă* (1571), art. 25: „Sunt două Taine rânduite de Hristos Domnul nostru în Evanghelie, adică Botezul și Cina Domnului. Acele cinci numite în mod obișnuit Taine, adică Confirmarea, Pocăința, Ordinarea, Căsătoria și Extrema Ungere, nu trebuie să fie considerate între Tainele Evangheliei, fiind acelea au izvorât din imitarea greșită a Apostolilor,... nu au raţiunea sacramentelor ca Botezul și Cina Domnului, nu au niciun semn vizibil, sau ceremonie rânduită de Dumnezeu”[98].

Din nefericire teologii protestanţi acordă foarte puţină importanţă Maslului, care nu a fost luat în discuţie în cadrul dialogului interconfesional. Nici în misteriologia protestantă contemporană nu se constată nici o apropiere de sensul acestei Taine din Bisericile sacramentale, unde harul printr-un element material: ungerea cu untdelemn săvârşeşte vindecarea trupească şi sufletească. „Specificul teologiei protestante constă tocmai în separarea dintre lumea materială şi spirituală, între divin şi uman, între materie şi spirit, şi în orice caz, neîncrederea în capacitatea materiei de a fi mediu real, eficient de cuprindere şi transmitere a sacrului, a harului divin”[99].

Mărturisirile de credinţă ortodoxe ale secolelor al XVI-lea - al XVII-lea nu au avut ca temă principală eclesiologia sau misteriologia. Ele nu oferă o definiţie autoritativă a Sf. Taine, nu expun exhaustiv şi sistematic Teologia sacramentală, dar conţin afirmaţii teologice de mare însemnătate, cu argumentare scripturistică solidă. Maslul nu este o simplă terapie cu untdelemn, care era practicată în Orient, atât de către iudei, cât şi de către păgâni, sau o ungere simbolică ce se practica şi în Vechiul Testament. Este vorba despre o ungere „în numele Domnului”, deci după voinţa lui Hristos, nu poate fi numită o taină minoră sau nedeplină. Maslul nu este o invenție

[97] J. CALVIN, *Institutio christianae religionis*, pp. 649-651.

[98] T. P. BOULTBEE, *A Commentary on the Thirty-nine Articles Forming an Introduction to the Theology of the Church of England*, Longmans Green and Co, London, 1877, p. 208.

[99] Pr. dr. George REMETE, *Perspective noi în Teologia sacramentală luterană. Evaluare ortodoxă*, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1999, p. 304.

tardivă a vieții și tradiției eclesiastice, ci este o realitate cultică și harică a Bisericii și a vieţuirii ei încă dintru început, că ea a fost instituită de Mântuitorul Hristos și că a fost săvârșită adesea în Noul Testament.

Taina Sf. Maslu se administrează oricărui bolnav în vederea vindecării, la orice vârstă şi pentru orice fel de boală, ori suferinţă. Întrucât se poate obţine şi iertarea păcatelor se poate săvârşi şi pentru cei sănătoşi trupeşte. Nu este o pregătire pentru moarte, fără nădejdea însănătoşirii. „Eleoungerea este cu adevărat o Taină, care privește în mod special trupul, dar ea nu se limitează la existența fizică a omului, ci cuprinde și zona psiho-mentală. Ea se efetuează pentru însănătoșirea ambelor componente ale omului”[100].

[100] A. MANOLACHE, *Sfintele Taine în viața Bisericii*, p. 150.

CUNOAȘTEREA TEOLOGICĂ, MODUL CEL MAI PROPRIU DE RAPORTARE LA ADEVĂR

(Theological Knowledge as the Truest Mode of Encountering Truth)

Asist. univ. dr. Cosmin Iulian Cîrstea
Universitatea „Valahia" din Târgoviște
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației

Abstract: This article explores theological knowledge as the most authentic way of relating to truth, a way that transcends modern epistemology based on demonstration and empirical verification. Unlike purely rational knowledge, theological knowledge involves a personal and existential relationship with the Supreme Truth, identified with God. In theology, truth is not merely an abstract concept but a Person – the Divine Logos. This form of knowledge entails communion, contemplation and direct spiritual experience, going beyond mere conceptualization. Every truth of the world is intrinsically linked to the Ultimate Truth, the Divine Logos, and therefore, communion with Him also leads to a correct relationship with truth. In theology, it is said that each creature has a truth, a reason, a *logos*, which originates in the Divine Logos. Thus, creation is not just a material reality but a profound one, destined to participate in holiness and communion with God. Theological knowledge acknowledges the limits of human reason and emphasizes that truth cannot be fully circumscribed by rational thought alone. Truth reveals itself and is shared with those who sincerely seek it, and experiencing this truth leads to transformation and a salvific understanding of reality.

Keywords: truth, knowledge, Logos, reason, communion.

Introducere

Cuvântul „adevăr" este unul dintre cele mai puternice concepte, înțelesurile lui fiind diverse și ridicând probleme neelucidate pe deplin niciodată. De-a lungul timpului s-a încercat, dacă nu circumscrierea și epuizarea lui, ca subiect de cunoscut, măcar crearea unei imagini cât mai complete cu referire la el. Bineînțeles, rezultatele nu au fost niciodată pe deplin mulțumitoare.

Dicționarul Explicativ al Limbii Române descrie adevărul ca fiind „Concordanță între cunoștințele noastre și realitatea obiectivă; oglindire fidelă a realității în gândire; ceea ce există sau s-a întâmplat în realitate. (...)"[1]

[1] *Dicționar Explicativ al Limbii Române*, Ed. Univers Enciclopedic, 1998, p. 12.

Se disting trei sensuri ale termenului: veridicitate, în contrast cu minciuna, exactitate, ca opus al aproximației și realitate, adică opusul imaginarului, al născocirii. Prin urmare, oricum ar fi perceput, adevărul presupune potrivire la o normă, raportare a unui element la un etalon mai înalt decât el; conformitatea cu acest etalon îi conferă calitatea de adevăr.

Nașterea științei moderne este strâns legată de acest tip de înțelegere a adevărului. Se dorea obținerea unei cunoașteri precise a lumii, o cunoaștere reală, din care să fie eliminate miturile nedemonstrabile, lipsită de erori, exactă, bazată pe informație precisă, verificabilă matematic. Din această cauză, a început un proces de formalizare a adevărului, acesta fiind scos de sub influențele subiectivității umane și fiind supus rațiunii discursive, care nu crede și nu exprimă nimic fără experimentare.

„Odată cu modernitatea, am fost obișnuiți cu ideea că adevărul este rezultatul unei metode, este corolarul unei demonstrații. Prin matematizarea domeniilor gândirii s-a extins această perspectivă conform căreia există o continuitate între adevăr și demonstrație, că adevărul în sens riguros trebuie să fie consecința unui traseu demonstrativ."[2]

Adevărul este formalizat și rupt, în cazul acesta, de orice legătură a lui cu interioritatea umană și cu ceva superior, ce nu poate fi încadrat în șabloanele rațiunii discursive. Noua modalitate de a privi adevărul îl vede ca pe ceva universal demonstrabil, care nu există, dacă nu poate fi accesat prin repetarea experimentelor care au condus la deducerea lui[3].

Nu negăm, desigur, utilitatea experimentului și a cunoașterii de tipul exprimat mai sus, ci ceea ce trebuie evitat este absolutizarea acestui tip de cunoaștere. Ea este o metodă care poate conduce către adevăr, dar nu îl poate circumscrie.

Totodată, este de evitat și cealaltă extremă, care se referă la speculații făcute pe seama anumitor descoperiri. Omul de știință are datoria de a observa corect rezultatele cercetării, pe seama cărora poate exprima o serie de deducții, însă nu ar trebui să prezinte teorii nedemonstrate, ca fiind adevăr științific. De exemplu, un biolog poate observa că exemplare ale unei anumite specii de păsări prezintă caracteristici diferite de exponenții aceleiași specii care trăiesc într-un spațiu geografic diferit. El poate deduce că viețuitoarele au capacitatea de a se adapta la mediul înconjurător, schimbându-și anumite caracteristici. Ceea ce nu este de dorit este extrapolarea concluziei sale și crearea unei teorii

[2] Adrian LEMENI, *Adevăr și demonstrație. De la incompletitudinea lui Gödel la vederea mai presus de orice înțelegere a Sfântului Grigorie Palama*, Basilica, București, 2019, p. 8.

[3] Pr. Răzvan IONESCU, Adrian LEMENI, *Dicționar de Teologie Ortodoxă și Știință*, Ed. Doxologia, Iași, 2016, p. 22.

cu pretenție de adevăr absolut, conform căreia, toate speciile existente își au originea într-una singură. Acest tip de abordare depășește stilul obiectiv al științei și ține mai mult de un „scientism ideologic".

Revenind însă la cele trei sensuri ale noțiunii de adevăr menționate mai devreme, trebuie spus că ele nu au cum să epuizeze adevărul, ci indică mai degrabă aplicații ale sale în diferite aspecte ale vieții omenești și cercetării celor adevărate sau diverse modalități de a adecva cele existente la inteligența umană de la un moment dat. Adevărul trebuie să fie mult mai mult decât atât, el transcende limitele materiale ale lumii[4]. Astfel, o viziune mai largă asupra subiectului nostru poate fi oferită de cunoașterea teologică.

I. Cunoașterea teologică și raportarea autentică la adevăr

Cunoașterea teologică nu se referă la disecarea lumii la nivel intelectual, prin conceptualizare, cât mai degrabă la vederea pe care Dumnezeu o oferă omului prin împărtășire de Sine[5]. Este vorba despre un tip de experiență aparte, mai mult decât o conceptualizare la nivel de intelect. Teologia mijlocește legătura vie cu Cel ce este sursa adevărului, și astfel, oferă o cunoaștere autentică ce merge la esența lucrurilor și nu rămâne doar la manifestări și aparențe[6].

În cunoașterea teologică a adevărului, nu ne putem opri la cuvinte, ci trebuie să vedem dincolo de ele. A te împotmoli în concepte și raționamente înseamnă a rata ținta procesului de cunoaștere. Cel ce vrea să cunoască trebuie să vadă cuvântul ca pe un indicator către cunoașterea cea adevărată, să îl vadă ca pe un ecran transparent, prin care să privească dincolo de forma lui, la sensul înalt pe care vrea să îl transmită.

„Nu mult lipindu-te de litera cuvântării de Dumnezeu; că îi omoară pe cei ce nu străvăd mai departe de ea. Așadar, deschizând tu pururea pridvoarele grăirii-de-Dumnezeu, înlăuntru trimite-ți ochiul cugetării și înțelege-mi scopul și noima dumnezeieștilor scriitori (...). Noi, dar, și de-ar fi nevoie a osteni cuvântul, pe cât ne este cu putință, nimănui nu vom îngădui a crede nici vreunui altuia a zice că Părinții teologhisesc împotriva lor înșiși și împotrivă unul altuia; ceea ce și voi de ați căuta a o face, de mult ați fi conglăsuitori cu sfinții, și cu noi."[7]

---

[4] Michel HENRY, *Eu sunt Adevarul: pentru o filozofie a crestinismului*, trad. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, pp. 66–67.

[5] Pr. Prof. Dr. Ștefan BUCHIU et alii, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Basilica, București, 2017, pp. 214–215.

[6] A. LEMENI, *Adevăr și demonstrație...*, p. 359.

[7] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, „Epistola către Ioan Gavaras", în: *Opere complete*, vol. 6, Gândul Aprins, Bucureşti, pp. 187, 191.

În teologie, cunoașterea adevărului nu ține atât de mult de adeziunea intelectuală, ci mai degrabă de comuniune și cunoaștere prin împărtășire nemijlocită[8]. Aceasta, deoarece adevărul nu este un simplu concept, ci, Persoană, Treime de Persoane.

Adevărul religios care trebuie cunoscut este o Realitate vie, personală, care Se descoperă, Se oferă. Cunoașterea acestui Adevăr este mai degrabă o recunoaștere (ἐπίγνωσις). Cunoașterea (γνῶσις) este un demers precedat de recunoaștere (ἐπίγνωσις), și însoțit de repetate recunoașteri ale formelor în care Adevărul Se dezvăluie, Se lasă intuit și trăit, încât să fie, nu atât cunoscut în felul în care înțelegem în mod curent termenul cunoaștere, ci mântuitor pentru cel care înțelege și pune în lucrare cunoașterea ca pe o succesiune a cunoașterii prin atingere și a recunoașterii proporțională experienței întâlnirii cu Adevărul cel viu.

Ținând cont că El este singurul care există prin Sine, iar toate celelalte sunt aduse la existență de El, nu din ființa Sa, ci din nimic, tot ce există prin raportare la El. Apropierea de El este apropiere de singura existență validă și deci, ceva sau cineva este cu atât mai real sau mai adevărat, cu cât este mai aproape de „Cel ce este" (Iș. 3, 14-15). Îndepărtarea de Creator înseamnă îndepărtare de adevăr și deci apropiere de inexistență, de irealitate, de minciună.

Desigur, fiind făpturi limitate și înțelegând realitatea prin intermediul rațiunii discursive, avem nevoie și de o conceptualizare a adevărului, fără să avem pretenția că în acest fel îl circumscriem. Dumnezeu, ca sursă a adevărului, Se revelează și în concepte omenești, astfel încât să Îl putem percepe (atât cât ne este cu putință) și să ne apropiem de El. Și aceste concepte pot fi numite adevăr, fiindcă fac trimitere la Dumnezeu ca Adevăr[9]. Cuvintele Scripturii, de pildă, sunt adevăr, dar asta nu înseamnă că circumscriu adevărul și că îl epuizează, ci îl exprimă în cuvinte omenești, pentru a trasa omului principalele direcții de căutare a adevărului suprem, care nu poate fi decât în Dumnezeu și care nu poate fi cuprins cu rațiunea.

Modul în care acționează revelația nu este unul magic, o dictare mot-a-mot a unor cuvinte divine, ci este o imersare a cunoașterii umane în cunoașterea divină. Funcția cognitivă umană - împreună cu metodele ei filosofice și cu limbajul specific - este îndumnezeită și ridicată, pe cât poate

[8] Matthieu PAGEAU, *The Language of Creation: Cosmic Symbolism in Genesis: A Commentary*, electronic edition, 2018, p. 183.

[9] Pr. Prof. Dr. Ion BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române., București, 1994, p. 10.

cuprinde, la înțelegerea mai presus de rațiune a adevărului[10]. Astfel inspirată, rațiunea umană poate reda mai departe, în cuvinte și metode proprii, adevărul revelat, însă cel care primește aceste concepte, fie în scris, fie prin viu grai, nu le poate înțelege în mod autentic, decât cultivând la rândul său o legătură personală cu Autorul revelației[11]. Numai legătura cu Dumnezeu, Adevărul prin excelență, asigură o cunoaștere autentică a adevărului. O cunoaștere exclusiv rațională, cu pretenții de autosuficiență, care absolutizează o serie de concepte, nu va putea niciodată să ajungă cunoașterea cea adevărată.

De aceea, în cadrul teologiei, vorbim despre două tipuri de cunoaștere, una rațională, care se împarte, la rândul său, în *catafatică* (afirmativă) și *apofatică* (negativă), și una mai presus de rațiune, prin experiență, unde nu mai avem de a face cu o conceptualizare, ci cu o contemplare. Desigur, cea din urmă este net superioară primeia, pentru faptul că nu se rezumă la conceptualizarea adevărului de credință, ci se fundamentează pe trăirea lui; însă nici aceasta și nici prima nu pot mijloci o cunoaștere a lui Dumnezeu în ființa Sa, ci numai după lucrare[12].

Prin cunoașterea rațională, de pildă, știm că Dumnezeu este atotputernic și infinit. Cunoașterea prin mai presus de rațiune însă presupune o experimentare a acestor calități divine. În acest caz, omul contemplă măreția lui Dumnezeu și este copleșit de ea, nemaiconceptualizând-o neapărat, ci trăind-o, fiind martorul ei direct[13].

Contemplându-L pe Dumnezeu, omul Îl cunoaște astfel în mod apofatic, însă nu va putea să exprime în cuvinte tot ce a cunoscut la nivel suprarațional. De aceea, va fi nevoit, ca atunci când expune un atribut divin de exemplu, să-și nege imediat afirmația, arătând că Dumnezeu este în felul acela, dar în același timp, nu corespunde întocmai descrierii, fiindcă este mai mult decât atât. Putem spune așadar, că negația sau via negativa, cum spune teologia occidentală, este mai des utilizată în legătură cu această cunoaștere apofatică, însă nu poate fi confundată cu ea. Chiar și via negativa ține tot de cunoașterea rațională, deci de cea catafatică[14].

---

[10] P. NELLAS, *Ortodoxia - divino-umanism în acţiune: studii şi articole*, trad. Pr. Prof. Ioan Ică sr, Ed. Deisis, Sibiu, 2013, p. 308.

[11] Christos YANNARAS, *Heidegger şi Areopagitul*, trad. Nicolae Şerban Tanaşoca, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2009, pp. 65-66.

[12] Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2010, p. 115.

[13] Pr.Prof.Dr.D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, p. 116.

[14] C. YANNARAS, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*, Editions du Cerf, Paris, 1971, pp. 87-88.

În mod asemănător, ne putem raporta și la adevăr, mai ales că el vine de la Dumnezeu. Cel mai propriu mod de cunoaștere a adevărului este unul mai presus de rațiune, chiar dacă apelăm și la înțelegere intelectuală pentru a-l face mai accesibil. Adevărul se lasă doar accesat și priceput în parte de făptura umană, însă niciodată epuizat și circumscris, fiindcă, în forma lui supremă, ține de Logosul Divin.

Adevărul nu se lasă posedat, el se împărtășește celui care îl caută sincer. Nici măcar în cazul cunoașterii creației, adevărul nu poate fi găsit prin raționamente detașate de elementul studiat. Nici creația irațională nu poate fi tratată numai ca obiect rece, care să poată fi disecat și abordat cu totală detașare. Fiecare element al lumii materiale, chiar dacă nu se ridică la valoarea unei persoane umane, își are rațiunea lui de a fi și este destinat sfințirii și umplerii de har prin omul aflat în comuniune cu Dumnezeu. Astfel, lumea creată nu este doar obiect, ci și împreună subiect cu omul, pentru că lumea este extensiunea materială a trupului uman[15]. Așadar, nici măcar cunoașterea lumii iraționale nu este strict o adeziune intelectuală, ci cere o legătură mai mult decât rațională a subiectului cunoscător cu obiectul cunoscut[16].

Astfel, dacă nici în cazul adevărului lucrurilor materiale nu se poate vorbi strict de disecare rațională, atunci, cu atât mai mult, cunoașterea adevărului care izvorăște din Dumnezeu necesită mai mult decât adeziune intelectuală[17]; cunoașterea lui Dumnezeu este mai mult decât discurs despre El:

„(...) teologia e așa de departe de vederea aceasta a lui Dumnezeu în lumină și e atât de distanțată de contactul cu Dumnezeu, pe cât de deosebit este a vedea un lucru de a-l poseda. A zice ceva despre Dumnezeu și a fi împreună cu Dumnezeu nu e același lucru. În primul caz e necesar cuvântul grăit; poate și arta cuvântului, dacă nu vrea cineva numai să aibă, ci să și folosească și să împărtășească cunoștința; ba chiar silogismele de tot felul, diferite mijloace de demonstrație și exemplele luate din lume, din vederea și din auzirea cărora se cunosc aproximativ toate sau cea mai mare parte din lucrurile ce se petrec în lumea aceasta și a căror cunoștință o câștigă și înțelepții veacului acesta, chiar dacă nu sunt curați cu viața și cu sufletul. A dobândi însă pe Dumnezeu în noi și a petrece în curăție cu El, și a ne amesteca cu lumina cea preacurată, pe cât poate firea omenească, e cu neputință dacă, pe lângă purificarea prin virtute, nu ieșim din noi sau, mai bine zis, nu ne ridicăm deasupra noastră; și aceasta în așa fel încât, părăsind tot ce e sensibil,

[15] M. PAGEAU, *The Language of Creation...*, p. 171.
[16] Martin BUBER, *EU și TU*, trad. Ștefan Augustin Doinaș, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 15.
[17] A. LEMENI, *Adevăr și demonstrație...*, pp. 10–11.

împreună cu simțirea, și înălțându-ne deasupra cugetărilor, a gândurilor și a cunoașterii ce vine din acestea, ne cufundăm întregi în lucrarea nematerială și mintală a rugăciunii. Astfel intrăm în neștiința mai presus de cunoștință și ne umplem în ea de splendoarea atotstrălucită a Duhului, ajungând să privim nevăzut bunurile lumii nemuritoare."[18]

În cadrul convorbirii cu Pilat, atunci când Iisus vorbește despre adevăr, El nu dă o definiție a lui, nu conceptualizează, ci îi dă posibilitatea lui Pilat să-L privească, să-L contemple, iar apoi spune: „Eu spre aceasta m-am născut și pentru aceasta am venit în lume, ca să mărturisesc adevărul" (In. 18, 37). În alt loc, Se identifică chiar cu adevărul spunând: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viaţa." (In. 14, 6) și continuă: „Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine" (In. 14, 6). Este vorba despre o legătură personală, prin care omul are acces la revelație; Dumnezeu nu este obiect de cunoscut, ci Subiect ce Se revelează și intră în legătură cu subiectul cunoscător. Hristos Se descoperă și Se sălășluiește prin Duhul Sfânt în mintea omului și de acolo îl ajută să privească corect realitatea. Acest lucru a fost înțeles și asumat cu precădere de către isihaști care căutau vederea luminii necreate, nerezumându-se la efortul intelectual în cunoașterea lui Dumnezeu[19].

În tradiția isihastă, cunoașterea lui Dumnezeu se adresează minții, care pogorâtă în inimă, Îl întâlnește nemijlocit pe Dumnezeu, împărtășindu-se de cunoașterea cea mai autentică[20]. Trebuie spus că nu vorbim despre inimă ca organ vital, ci despre inimă ca parte a minții în care se revelează Dumnezeu. Așadar, mintea are și locuri mai adânci decât rațiunea, numite în anumite cazuri și „inimă". Această inimă are la rândul ei două înțelesuri:

„Este o inimă ca centru ascuns al minții, ca față a ei întoarsă spre Dumnezeu, e ceea ce am numit supra-conștientul sau transconștientul. Ea rămâne închisă pentru conștiința noastră atâta vreme cât ne aflăm într-o viață inferioară, automată, închisă în orizontul văzut al lumii. (...) Dar mai este și o altă inimă. Aceasta este subconștientul patimilor. Am putea spune că aceasta este memoria vibrațiilor și a faptelor noastre pătimașe, întipărită în ființa noastră, legată de latura biologică a ei, precum supraconștientul ar fi memoria actelor spiritualizate și potența energiilor superioare."[21]

---

[18] Pr. Prof. Dr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 323.

[19] Pr. R. IONESCU, A. LEMENI, *Dicționar de Teologie...*, pp. 20-21.

[20] *Sbornicul. Culegere din învățăturile Sfinților Părinți și din îndrumările oamenilor încercați, care au pus rugăciunea în lucrare*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, p. 124.

[21] Pr. Prof. Dr. D. STĂNILOAE, *Teologia Ascetică și Mistică Ortodoxă*, Ed. Basilica, Bucuresti, 2019, pp. 219-220.

Având toate aceste informații, putem spune că adevărul se adresează în mod direct părții supraconștiente a minții, deoarece acolo este locul sălășluirii lui Hristos, încă de la Botez[22]; de acolo, Adevărul radiază și descoperă ceea ce este adevărat și ceea ce este fals, deoarece conceptele raționalizate de noi sunt adevărate sau false în măsura în care se potrivesc Adevărului ce se află în adâncul minții.

Se pune, desigur, problema: Cum putem deosebi adevărul de neadevăr, din moment ce nu știm care sunt gândurile izvorâte din „subconștient" și care din „supraconștient"? Răspunsul se află în tradiția patristică, deoarece Sfinții Părinți sunt cei care au parcurs treptele desăvârșirii și astfel au ajuns la discernământul care poate deosebi emanațiile celor două laturi ale minții. Sfântul Grigorie Palama, de exemplu, rezumând gnoseologia patristică, arată că adevărul lui Hristos este accesibil celor cu viață curată, credință și care au experiența harului. Aceia însă care nu au avut această experiență este necesar să se lase conduși de autoritatea Părinților care au cunoscut adevărul prin vederea luminii necreate[23]. În caz contrar, dacă din mândrie se bazează doar pe propria rațiune pentru a cunoaște adevărul, vor ajunge să înțeleagă greșit și chiar să îi acuze de rătăcire pe cei care, având experiența harului, înțeleg corect lucrurile mai adânci ale teologiei. De aceea, Sfântul Grigorie Palama îi atenționează pe aceștia cu privire la pericolul orbirii duhovnicești:

„Temeți-vă, deci, cei ce nu credeți și atrageți și pe alții la necredință; orbilor, care vreți să conduceți pe orbi; cei ce vă depărtați de Dumnezeu și trageți după voi și pe alții, cei ce, pentru că nu vedeți lumina, declarați că Dumnezeu nu e lumină; cei ce nu numai că vă întoarceți privirile de la lumină și le îndreptați spre întuneric, ci numiți însăși lumina întuneric și faceți deșartă coborârea lui Dumnezeu, cât vă privește pe voi. N-ați pătimi aceasta dacă ați crede cuvintele părinților. Căci cel ce ascultă de el arată multă evlavie nu numai față de harismele mai presus de fire, ci și față de cele ce par a fi îndoielnice."[24]

Împărtășindu-se de experiența celor care au cunoscut adevărul prin vederea mai presus de fire, oamenii pot cunoaște adevărul sau, mai bine spus, știu să înlăture minciuna, iau act de câteva hotare și direcții ale realității. Adevărul, însă, nu se poate cunoaște în cel mai propriu sens al cuvântului

[22] MARCU ASCETUL, *De Baptismo,* în: *PG* 65, 1007D [trad. rom. MARCU ASCETUL, „Despre Botez",în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi, care arată cum se poate omul curăţi, lumina şi desăvârşi*, vol. 1, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Institutul de arte grafice „Dacia Traiană", Sibiu, 1947, p. 293].

[23] A. LEMENI, *Adevăr și demonstrație...*, p. 270.

[24] Pr.Prof.Dr.D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama...*, p. 329.

decât prin experiența stării de har[25]. Contemplarea rațiunilor divine din creație este de fapt vederea clară a adevărului prezent în lume. Doar pășind pe treptele desăvârșirii, omul se află întru-un demers sincer de căutare a adevărului; poticnindu-se la realități mărunte, care corespund unor norme convenționale, stabilite de alți oameni, cel ce caută adevărul nu va face decât să absolutizeze niște concepte, dar ajungând la contemplarea Adevărului prin excelență, el va putea ajunge să dobândească acea cunoaștere desăvârșită[26].

„Cel ce poate să se ridice de la cunoștința economiei (...) la înțelegerea slavei celei mai înainte de a fi ajuns lumea întrupării Cuvântului la Tatăl (...) s-a suit cu adevărat la ceruri împreună cu Dumnezeu și Cuvântul, Care pentru ea S-a coborât pe pământ, împlinind măsura cunoștinței accesibile oamenilor în veacul acesta, și omul făcându-se așa de mult dumnezeu pe cât S-a făcut acela om. Face aceasta cel ce s-a înălțat așa de mult, prin urcușurile dumnezeiești, pentru Dumnezeu, pe cât s-a coborât, golindu-Se în chip neschimbat, Dumnezeu pentru om până la starea cea mai de jos a firii noastre."[27]

II. Rațiunile creației. adevărul lumii fundamentat în Logosul divin

Am distins până acum două sensuri ale cuvântului adevăr, așa cum este el perceput în cadrul teologiei: primul se referă la ființa și lucrările lui Dumnezeu, iar celălalt la revelația dăruită omenirii pentru a se apropia de Adevărul suprem, Dumnezeu. Ar trebui însă să vorbim și despre un alt sens. Acesta ține de scopul pentru care lumea a fost creată și devenirea ei în direcția acestui scop.

Scopul creării omului, dar nu doar al omului, ci și al lumii, care reprezintă prelungirea trupului său, este sfințirea[28]. Creația trebuie să se împărtășească

---

[25] Pr.Prof.Dr.D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama...*, pp. 299-300.

[26] MARCU ASCETUL, *De Baptismo,* în: *PG* 65, 990D-991A [trad. rom. MARCU ASCETUL, „Despre Botez"..., pp. 277-278].

[27] SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, Io., 60, în: *PG* 91, 1385B [trad. rom. SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, „Ambigua", Io., 60, coll. *PSB* 80, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 328].

[28] SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *De Divinis Nominibus*, IV, 4, în: *PG* 3, 700 [trad. rom. SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, „Despre Numirile Dumnezeiești", coll. *Opere complete*, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Paideia, București, 1996, pp. 147]; SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Epistolae*, 24, în: *PG* 91, 609C [trad. rom. SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, „Screri și epistole hristologice și duhovnicești", 24, coll. *PSB 81*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1990, p. 163; Pr.Prof.Dr.D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2010, p. 337*.

împreună cu omul de harul Creatorului și să fie înălțată la o tot mai profundă unire cu El, nu după ființă, ci după lucrare[29]. Pentru a ajunge în final la această stare pentru care a fost adusă la existență, creația trebuie să aibă în ea niște potențe care să poată fi actualizate în finalitatea dorită de Creator. Aceste potențialități sunt rațiunile (*logoi*) creației care se cer actualizate într-o tot mai mare asemănare cu Logosul.

Rațiunile creației sunt în strânsă legătură cu Logosul divin de unde își au originea. Când vorbim despre această origine a lor în Logos, nu ne referim la o emanație din natura Lui, ci la o creare a lor, dar una care precede orice altă creație. Rațiunile creației sunt voirile divine, existente în Logos anterior creării lumii, care dau sens tuturor făpturilor. Orice ființă își are propriul logos în Logosul divin și tinde după o tot mai autentică asemănare cu El[30].

Așadar, dacă Logosul este Adevărul prin excelență, și aceste logoi sunt adevăruri conforme cu El, care deși nu sunt identice după natură, sunt asemănătoare Lui și conduc spre El[31]. Distingem, așadar, care este al treilea sens al adevărului, așa cum îl înțelegem din punct de vedere teologic. Este vorba despre rațiunea de a fi a unui lucru, rațiune care se află în relație directă cu Rațiunea ultimă, Logosul, Adevărul prin excelență.

„(...) toate lucrurile și toate fenomenele de formare, de durată, de desfacere a lor sunt strict raționale. Trupul omenesc are și el rațiunea, sau raționalitatea lui. Și chiar ființa umană, ca una ce se constituie totdeauna din trup și suflet. Dar în fiecare componentă și în fiecare legătură din lăuntrul lui, el este ceva mai înalt decât ceea ce poate fi surprins prin rațiunea analitică. Astfel, în însăși rațiunea aceasta totală a fiecărei unități intră deja un sens, care poate fi intuit, dar nu cunoscut și definit strict. E un sens care se intuiește tot mai mult și în care intră și legăturile nesfârșite și mereu noi în care e văzut fiecare. Mintea, sau rațiunea ca înțelegere, vede acest sens mai înalt și tot felul de legături între diferitele unități și ține seama în înțelegerea fiecărei unități de celelalte unități. Aceasta pune în lumină totodată rațiunea mai completă a fiecărui lucru. Există deci un logos general a logosurilor unităților, sau unul mai presus de logosul tuturor logosurilor. Rațiunea mai generală e sensul sau bogăția de sensuri a unui lucru legat de rațiunile și de sensurile tuturor componentelor lui și de toate celelalte lucruri. Există astfel un sens comun inepuizabil al lucrurilor, un sens care le leagă, un sens de indefinită bogăție

[29] Polycarp SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, Orbis Chatolicus, Roma, 1955, p. 177.

[30] Jean-Claude LARCHET, *Îndumnezeirea omului la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, trad. Marinela Bojin, Ed. Basilica, București, 2019, p. 113.

[31] P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua...*, pp. 177–178; A. LEMENI, *Sensul eshatologic...*, p. 118.

spre care înaintează omul. Sensul lor unic e Logosul divin. În El sunt sensurile tuturor. Numai acesta le explică pe toate, numai în el omul își găsește propriul sens al existenței sale."[32]

Adevărul creației se află, așadar, definit în Logos, care este Adevărul suprem spre care tinde adevărul fiecărui lucru[33]. Odată adus la existență un anumit lucru, conform adevărului sau rațiunii sale preexistente în Logosul Divin, tot în conformitate cu acest adevăr, Dumnezeu lucrează prin pronia Sa, menținând în existență acest lucru și actualizându-l continuu spre o tot mai mare apropiere de Adevărul Hristos, care este arhetipul adevărului fiecărei creații[34].

Așadar, adevărul sau logosul fiecărei făpturi joacă un rol fundamental nu doar în venirea la existență și în subzistența sa, ci și în devenirea acelei făpturi în direcția scopului pentru care a fost creată. Adevărul fiecărei făpturi este în primul rând principiul după care a fost creată aceasta; un principiu preexistent oricărei creații, fără să fie veșnic la fel ca Dumnezeu. Adevărul unei făpturi a fost adus și el la existență la un moment dat ca voire a lui Dumnezeu, nu din ființa, ci prin voința și lucrarea Sa[35].

În ceea ce privește rațiunile făpturilor ca principii ale planului conform căruia Dumnezeu avea să creeze fiecare lucru, acestea cuprind ca potență fiecare caracteristică a viitoarei creații și totodată legăturile pe care creaturile le pot dezvolta între ele pentru a compune lumea așa cum o cunoaștem astăzi. Odată adusă la existență o anumită făptură, aceste potențe sunt puse în act menținând caracteristicile creației în limitele puse de Dumnezeu și ajutându-le totodată să se dezvolte în direcția gândită de Creator[36]. Rațiunile acestea de exemplu sunt cele ce situează fiecare viețuitoare într-o anumită specie și într-o anumită rasă. Tot de ele este legat și sexul sau caracteristicile particulare fiecărui animal. Ele pot fi asemănate (fără a fi vorba despre identicitate)

---

[32] Pr.Prof.Dr.D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, pp. 362-363.

[33] SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, Io., 7, în: *PG* 91, 1081A, 1328A, [trad. rom. SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, „Ambigua", Io., 7, pp. 83, 112, 280].

[34] Hans Urs von BALTHASAR, Crèation et Trinité apud. A. LEMENI, *Sensul eshatologic...*, p. 119.

[35] SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Quastiones ad Thalassium,* 64*,* în: *PG* 90, 709 [trad. rom. SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie", în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi, care arată cum se poate omul curăţi, lumina şi desăvârşi*, vol. 3, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Apologeticum, Bucuresti, 2005, pp. 431-432].

[36] SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Epistolae*, 12, în: *PG* 91, 485D [trad. rom. SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, „Scrieri și epistole...", 12, p. 82;

genelor care compun ADN-ul[37]; la fel ca acestea, rațiunile dau și păstrează caracteristicile, atât ale fiecărui individ în parte, cât și ale speciei[38].

În ceea ce privește rolul rațiunilor în planul pe care Dumnezeu îl are referitor la creație, acestea conțin potența desăvârșirii la care făpturile sunt chemate să ajungă. Rațiunea unui lucru sau adevărul lui nu reprezintă doar indicarea acestei finalități, ci și principiul care orientează acea făptură spre ea și în același timp, împlinirea ei virtuală în Dumnezeu[39]. Mișcându-se conform adevărului pus în ea de Dumnezeu, creația se mișcă spre împlinirea scopului pentru care a fost adusă la existență. Când mișcarea făpturii corespunde planului lui Dumnezeu, despre care am spus că este Adevărul suprem, atunci făptura se sfințește, adevărul ei devenind tot mai conform cu Adevărul prin excelență, Dumnezeu cel sfânt[40].

Așadar, acest al treilea sens al adevărului se referă la potențele pe care Dumnezeu le-a pus în Creație pentru ca acesta să aibă capacitatea și impulsul natural de a se mișca spre Adevărul prin excelență. Adevărul fiecărui lucru este sinonim cu logosul lui, logos care aspiră totdeauna spre Logosul divin spre care și pentru care au fost făcute toate (Col. 1, 16).

Concluzii

Cunoașterea teologică reprezintă o abordare complexă și profundă a adevărului, care depășește limitările cunoașterii pur raționale. Spre deosebire de epistemologia modernă, care se bazează pe demonstrație, experiment și verificare empirică, cunoașterea teologică implică și o relație personală și existențială cu Adevărul suprem, identificat cu Dumnezeu Însuși. Această cunoaștere nu se rezumă doar la concepte sau raționamente, ci presupune comuniune și experiență.

Cunoașterea specifică științei moderne s-a format în contextul dorinței de a elimina subiectivitatea, bazându-se pe demonstrație matematică și verificare experimentală. Deși această abordare este valoroasă și utilă pentru știință, ea nu poate fi absolutizată, deoarece exclude dimensiunea transcendentă și spirituală a adevărului. Adevărul nu poate fi redus la ceea ce poate fi demonstrat prin experiment, deoarece el transcende realitatea materială.

În teologie, adevărul nu este doar un concept abstract sau o informație verificabilă, ci este o Persoană – Logosul divin, Fiul lui Dumnezeu.

[37] M. PAGEAU, *The Language of Creation...*, p. 42.
[38] J.-C. LARCHET, *Îndumnezeirea omului...*, p. 112.
[39] SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Quastiones ad Thalassium,* 2, în: *PG* 90, 272AB [trad. rom. SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, 2, „Răspunsuri către Talasie"..., pp. 44-45.].
[40] P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua...*, p. 169.

Cunoașterea teologică presupune recunoașterea acestui Adevăr viu, printr-o relație personală cu Dumnezeu. În acest sens, adevărul se împărtășește celor care îl caută cu sinceritate și curăție a inimii, iar această împărtășire nu poate fi accesată doar prin rațiune discursivă, ci printr-o experiență spirituală directă.

Astfel, conform cunoașterii teologice, adevărul este în strânsă legătură cu Dumnezeu, ca Adevăr ultim, cu care fiecare element al creației se află în relație strânsă. Fiecare lucru are un „logos" propriu, adică o rațiune de a fi, care își are originea în Logosul divin. Aceste rațiuni nu sunt simple concepte abstracte, ci sunt expresii ale voinței divine, care oferă sens și scop fiecărei făpturi. Creația nu este doar un ansamblu de elemente materiale, ci o realitate profundă, menită să participe la sfințenie și să se împlinească în comuniunea omului cu Dumnezeu. Astfel, adevărul lumii este fundamentat în Logosul divin, iar apropierea de acest adevăr presupune o apropiere de Dumnezeu.

Cunoașterea teologică ține cont de acest fapt și recunoaște limitele rațiunii umane, neîncercând să epuizeze adevărul. Adevărul poate fi descris până la un anumit punct prin concepte, dar în esența sa, el rămâne de nepătruns pentru mintea omenească, necesitând o experiență contemplativă.

În concluzie, cunoașterea teologică oferă modul cel mai propriu de raportare la adevăr, deoarece nu se limitează la o abordare rațională și empirică, ci integrează dimensiunea spirituală și personală a cunoașterii. Adevărul este mai mult decât o corespondență cu realitatea obiectivă; el este o întâlnire vie cu Dumnezeu, care este sursa și fundamentul întregii existențe. Prin urmare, adevărata cunoaștere nu constă doar în acumularea de informații, ci în trăirea și contemplarea Adevărului, care transformă și mântuiește pe cel care îl primește.

VOLUNTARIATUL CREȘTIN ORTODOX CA INSTRUMENT DE FORMARE A VALORILOR MORALE ȘI SPIRITUALE ÎN RÂNDUL TINERILOR

(Orthodox Christian Volunteering as a Means of Forming Moral and Spiritual Values among Young People)

Prof. Drd. Victoria Ferescu
Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia
Școala Doctorală de Teologie

Prof. univ. dr. habil. Ion-Marian Croitoru
Universitatea „Valahia" din Târgoviște
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Ştiinţele Educaţiei,
Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia
Școala Doctorală de Teologie

Abstract: In a society increasingly marked by individualism and secularization, young people face many challenges in forming a solid moral and spiritual value system. As cultural, technological and economic influences become more pronounced, there is an urgent need to provide young people with opportunities for personal development based on enduring values and grounded in spiritual principles. In this context, Orthodox Christian volunteering emerges as an unconventional but highly effective form of education capable of cultivating both moral and spiritual virtues. For young people, involvement in Christian voluntary activities is not only a way of helping the community, but also a way of developing their moral character and deepening their spiritual life. Volunteering offers them a setting in which they can learn and experience core values such as altruism, compassion, responsibility and solidarity. Moreover, by serving their neighbours, young people come closer to Christian teachings, actively and palpably living their faith, which contributes to the development of a strong Orthodox Christian spiritual conscience, having as main motivation the love of God and of their fellow man, thus coming to respond to the Gospel commandment "to love the Lord your God with all your heart and with all your soul and with all your strength and with all your mind, and your neighbour as yourself (*Luke* 10, 27)". The analysis of Orthodox Christian volunteering as a tool for the formation of moral and spiritual values among young people explores how voluntary activities, carried out under the auspices of the Orthodox Christian faith, contribute to the personal development of young people and to strengthening their bond with God. It is therefore appropriate to examine the impact of this type of

volunteering on the character and behaviour of young people, illustrating how these activities can provide young people with the opportunity to discover their spiritual calling and become moral leaders in their communities, as Orthodox Christian volunteering is a profound form of youth education that not only develops their social and interpersonal skills, but also provides them with an Orthodox Christian worldview based on love, compassion and unconditional service. This is an essential way for young people to develop a strong moral character and deepen their relationship with God, thus becoming responsible citizens and dedicated Orthodox Christian believers.

Keywords: Orthodox Christian volunteering, spiritual formation, moral values, young people, active faith, serving the neighbour, social responsibility, community involvement, personal development, philanthropy.

Introducere

Voluntariatul[1] creștin ortodox reprezintă un steag al speranței, ridicat deasupra suferinței și a neputinței, într-o societate marcată de schimbări rapide și provocări diverse – economice, sociale, culturale și spirituale –, în care tinerii se află adesea într-un proces de căutare a sensului vieții și a unor repere solide, care să îi ghideze. În acest context, voluntariatul apare ca o soluție practică și eficientă pentru educarea lor în spiritul valorilor morale și spirituale, specifice Ortodoxiei. Prin implicarea în activități de voluntariat, tinerii pot învăța să depășească tendințele individualiste ale societății moderne, dezvoltându-și caracterul și relația cu Dumnezeu, în timp ce contribuie la binele comun. Această formă de implicare, ancorată în valorile *Evangheliei,* nu doar că răspunde nevoilor comunitare, ci contribuie și la

[1] Cuvântul ***voluntariat*** derivă din termenul latin ***voluntarius***, care înseamnă **de bunăvoie**, **liber consimțit** sau **făcut din proprie inițiativă**. Această rădăcină latină are la bază substantivul ***voluntas***, tradus ca **voință**, **dorință** sau **hotărâre personală**. Sensul original al termenului reflectă ideea unei acțiuni realizate liber, fără constrângere, având ca motivație dorința personală. În limba latină, *voluntarius* desemna și o persoană care alege să facă ceva din proprie voință, fără a fi obligată. De asemenea, respectivul termen era folosit atât în contexte militare (pentru soldații care se ofereau de bunăvoie să participe la luptă), cât și în contexte religioase sau sociale, unde accentul era pus pe libertatea de a acționa. În limbile romanice, cuvântul *voluntarius* a evoluat pentru a desemna acțiuni libere, caritabile sau benevole. Etimologia cuvântului *voluntariat* relevă o trăsătură fundamentală a acestei activități: **libertatea de a alege să faci bine**. În orice cultură, conceptul de voluntariat presupune o implicare activă, motivată de dorința de a contribui la bunăstarea celorlalți, fără constrângeri și fără a aștepta o recompensă materială. Această libertate de a acționa din proprie voință face ca voluntariatul să fie o expresie pură a altruismului și a solidarității sociale.

modelarea caracterului tinerilor, învățându-i altruismul, compasiunea și responsabilitatea.

Prin urmare, voluntariatul creștin ortodox nu reprezintă doar o activitate filantropică, ci o expresie concretă a poruncii iubirii aproapelui[2], prin care credincioșii creștini ortodocși își trăiesc credința prin fapte. Astfel, tinerii devin agenți ai schimbării sociale și spirituale, contribuind la consolidarea comunităților și la răspândirea valorilor creștine ortodoxe.

După căderea regimului comunist în decembrie 1989, România a traversat o perioadă de transformări profunde în plan social, economic și cultural. În acest context, voluntariatul creștin ortodox a început să se dezvolte ca răspuns la numeroasele nevoi ale comunităților, având un impact semnificativ în procesul de refacere morală și spirituală a societății, iar Biserica Ortodoxă a avut un rol major în instituționalizarea voluntariatului[3],

[2] Principiul fundamental pe care se întemeiază Creștinismul este iubirea, de aceea, religia creștină este supranumită religia iubirii, căci obiectul ei este Dumnezeu, Care este iubire (*I Ioan* 4, 8), formulare care exprimă una dintre însușirile sau atributele esențiale ale lui Dumnezeu, iar omul, în calitate de subiect al relației cu Dumnezeu, este chemat să trăiască în armonie cu această iubire, fapt care are implicații profund spirituale în viața creștinului, pentru că îi deschide perspectiva cunoașterii autentice a lui Dumnezeu, cunoaștere relațională, trăită prin iubire, care devine marca identitară a creștinului autentic (*Ioan* 13, 35: „Prin aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste unii pentru alții"). La o analiză semantică a cuvântului grecesc *ἀγάπη* pentru iubire, observăm că acesta se referă la o iubire altruistă, sacrificială, universală și necondiționată, prin urmare, sensul profund al acestei iubiri își găsește împlinirea în dăruire și sacrificiu, căci ea transcende orice context cultural sau temporal, rămânând o axiomă fundamentală nu doar a Creștinismului, în general, ci și a Ortodoxiei, în mod special.

[3] După căderea regimului comunist (decembrie 1989), România a experimentat o renaștere a implicării civice, inclusiv în domeniul voluntariatului. Într-un context marcat de sărăcie, inegalitate socială și un sistem public deficitar, din cauza unei instabilități politice, dar și a corupției, instituționalizarea voluntariatului a devenit o necesitate. Voluntariatul creștin, bazat pe învățătura creștină ortodoxă, a jucat un rol major în acest proces, oferind un cadru organizat pentru ajutorarea celor aflați în nevoie și pentru promovarea valorilor morale și spirituale. Drept urmare, Biserica Ortodoxă a devenit un promotor principal al voluntariatului în România postdecembristă, reușind să creeze structuri organizatorice pentru activitățile filantropice, precum **Federația „Filantropia"** care a fost creată sub egida Patriarhiei Române și coordonează activitățile sociale și filantropice ale organizațiilor bisericești din întreaga țară. De asemenea, multe parohii au dezvoltat programe proprii de voluntariat, implicând comunitatea locală în sprijinirea celor nevoiași. Sub îndrumarea Patriarhiei, au fost organizate campanii, precum *Masa Bucuriei* și colecte pentru victimele dezastrelor naturale. Instituționalizarea voluntariatului a creat rețele stabile între Biserică, ONG-uri și Instituțiile statului, facilitând răspunsuri rapide la nevoile comunitare. Prin reglementări legale (primul act normativ care a reglementat activitatea de voluntariat în România a fost *Legea voluntariatului* nr. 195/2001 și, ulterior, *Legea privind reglementarea activităților de*

fondând structuri organizatorice pentru activitățile filantropice, precum: Federația „Filantropia”[4], care coordonează activitățile sociale și filantropice ale organizațiilor bisericești din întreaga țară, sprijinind copiii orfani și bătrânii, organizând cantinele sociale și intervenind în situații de urgență (Biserica Ortodoxă și organizațiile fondate cu binecuvântarea ei au intervenit în cazuri de dezastre naturale, precum inundațiile din 2005 și 2024, dar și cutremurele din 2004 și 2020, oferind sprijin material și logistic); asociațiile / consiliile parohiale[5], care reprezintă una dintre cele mai importante platforme prin care Biserica își desfășoară activitățile de voluntariat;

voluntariat în România nr. 78/2014) și prin parteneriate create, voluntariatul creștin a devenit un instrument sustenabil pentru ajutorarea celor în nevoie.

[4] **Federația „Filantropia”** este o organizație nonguvernamentală, care funcționează cu binecuvântarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, începând cu anul 2007, fiind singura organizație de tip federativ din Patriarhia Română, vezi https://federatia-filantropia.ro/despre-noi (accesat la 30.11.2024).

[5] Asociațiile parohiale sunt grupuri organizate în cadrul parohiilor, alcătuite din credincioși care se implică voluntar în activități sociale, culturale și educaționale, sub coordonarea preotului paroh. Scopul acestor asociații este de a răspunde nevoilor comunității, în concordanță cu valorile evanghelice. Aceste organizații, înrădăcinate în comunitatea locală, sunt esențiale pentru mobilizarea resurselor umane și materiale în sprijinul celor vulnerabili. Ele constituie un mediu în care credincioșii pot pune în practică valorile creștine ortodoxe, promovând solidaritatea, milostenia și iubirea față de aproapele. Multe parohii au dezvoltat programe proprii de voluntariat, implicând comunitatea locală în sprijinirea celor nevoiași. Astfel, în cadrul acestor asociații parohiale se organizează: **activități filantropice**, precum cele de ajutorare a persoanelor vulnerabile, prin organizarea de colecte de alimente, haine și bunuri pentru familiile defavorizate, bătrâni și persoane fără adăpost; unele parohii au creat cantine unde persoanele, aflate în dificultate, pot primi o masă caldă gratuită; ajutorarea persoanelor care trec prin situații dificile, precum boli grave sau pierderi financiare, asigurându-se sprijin financiar și material. De asemenea, în cadrul acestor asociații parohiale se mai organizează și **activități educaționale** pentru copii și tineri, precum organizarea de cursuri gratuite, cercuri literare, ore de cateheză sau ateliere artistice; tabere pentru copii din medii defavorizate, prin care se oferă o oportunitate de socializare, educație moral-religioasă și spirituală; campanii de prevenire a abandonului școlar prin donații de rechizite și sprijin financiar pentru familiile sărace. Asociațiile parohiale sunt implicate și în activități comunitare de ecologizare și întreținere a spațiilor publice, precum și mobilizarea voluntarilor pentru repararea școlilor, căminelor culturale sau altor instituții comunitare. Cele mai importante activități, pe care le organizează asociațiile parohiale, sunt cele **spirituale**, contribuind la organizarea de procesiuni, pelerinaje și alte activități care întăresc viața spirituală a comunității, dar și vizite la bolnavi și persoane izolate, oferind sprijin spiritual și emoțional celor aflați în suferință. Pentru alte amănunte vezi *Statutului pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, disponibil la https://patriarhia.ro/images/documente/Statutul%20pentru%20organizarea%20si%20functionarea%20Bisericii%20Ortodoxe%20Romane.pdf, p. 23-25 (accesat la 8.12.2024).

campaniile naționale[6] derulate de către Biserica Ortodoxă Română, care au avut un impact major în sprijinirea categoriilor vulnerabile, în promovarea valorilor creștine ortodoxe și în consolidarea solidarității sociale. Prin aceste inițiative, Biserica a demonstrat că misiunea sa nu se limitează doar la latura liturgică, ci include și o profundă dimensiune filantropică.

Toate aceste modalități și mijloace de acțiune ale Bisericii Ortodoxe în societatea românească au drept fundament învățătura Mântuitorului Iisus Hristos, care se regăsește, în mod teoretic și practic, în modelele de viețuire ale Sfinților Părinți ai Bisericii de ieri și de azi, în modelele filocalice și patericale, pe care tinerii le pot lua și le pot urma în viețile lor.

1. Fundamente scripturistice și patristice privind voluntariatul creștin ortodox

La baza voluntariatului de sorginte creștină ortodoxă stă o puternică tradiție a Bisericii cele una, identică a fi Biserica Ortodoxă, și care este profund înrădăcinată în *Sfânta Scriptură,* cartea de căpătâi a tuturor creștinilor de pretutindeni, și apoi dezvoltată în literatura patristică clasică, dar și modernă, prin care se „exprimă iubirea față de Dumnezeu prin slujirea aproapelui”[7]. Așadar, voluntariatul, ca acțiune a creștinului ortodox autentic, își are temei în cele două organe ale *Revelației dumnezeiești,* adică în *Sfânta Tradiție* și *Sfânta Scriptură.*

---

[6] Biserica Ortodoxă Română a devenit un actor semnificativ în inițierea și derularea campaniilor naționale, menite să răspundă problemelor sociale, economice și spirituale ale comunității. Între cele mai cunoscute și apreciate campanii naționale, în care Biserica Ortodoxă Română s-a implicat, de-a lungul anilor postdecembriști, amintim campania „**Masa Bucuriei**”, care a fost lansată în anul 2010 și organizată în parteneriat cu rețelele comerciale, având ca scop sprijinirea cantinelor sociale din România. De asemenea, amintim de campania „**Alege școala!**”, lansată în parteneriat cu World Vision România și care a avut ca scop prevenirea abandonului școlar în rândul copiilor din mediile defavorizate. Apoi, campania „**Ajută satul românesc**”, o inițiativă care a vizat sprijinirea comunităților rurale, în special a parohiilor mici, prin donații și proiecte sociale. Lansată în anul 2013, campania națională „**Donează sânge! Salvează o viață!**” este o inițiativă a Patriarhiei Române pentru a combate deficitul de sânge din spitale, care se bucură de succes în rândul populației. Continuarea și extinderea acestor campanii sunt cruciale pentru dezvoltarea unei societăți mai echitabile și mai solidare.

[7] **† DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Voluntariatul este liant al comuniunii umane prin generozitate*, din cuvântul adresat participanţilor la *Gala voluntarilor Tineri în acţiune!*, ediția a doua, organizată în Aula Magna „Teoctist Patriarhul” a Palatului Patriarhiei, luni, 30 octombrie 2023, disponibil la https://ziarullumina.ro/actualitate-religioasa/mesaje-si-cuvantari/voluntariatul-este-liant-al-comuniunii-umane-prin-generozitate-184951.html (accesat la 8.12.2024).**

Din perspectivă creștină, omul a fost creat de către Dumnezeu ca ființă comunitară, prin raportare la iubirea supremă a Sfintei Treimi (cf. *Facere* 1, 26-27), aflându-se în permanentă căutare a sensului existenței sale și a împlinirii personale, într-o relație vie cu Dumnezeu și cu semenii săi, așa încât „la baza oricărui act voluntar pus în slujba aproapelui stă principiul demnității, cinstirii și evidențierii chipului lui Dumnezeu sădit de Creator în fiecare om”[8].

a) ***Vechiul Testament*** oferă o bază solidă pentru înțelegerea voluntariatului creștin, punând accent pe milostenie, dreptate socială, ospitalitate și grija față de cei vulnerabili. Deși conceptul modern de „voluntariat” nu este menționat explicit, principiile biblice din *Vechiul Testament* reflectă o etică a responsabilității față de aproapele, care se aplică direct în activitățile de voluntariat.

Grija față de categoriile vulnerabile (săraci, orfani, văduve și străini) este reliefată în multe părți ale *Vechiului Testament,* scoțându-se în evidență faptul că nu este doar un act opțional, ci o obligație morală și spirituală. Astfel, conform *Legii mozaice,* era prevăzut ca o parte din roadele muncii poporului evreu să fie rezervată celor în nevoie. „Când vă veți secera holdele’n țara voastră, marginea holdei să n’o seceraţi pân’ la capăt, iar ceea ce cade din secera ta să nu aduni; nici via ta să n’o culegi a doua oară, și nici broboanele viei tale să nu le aduni; lasă-le pe acestea săracului și străinului: Eu sunt Domnul, Dumnezeul tău (*Levitic* 19, 9-10)”. Textul subliniază dimensiunea profund spirituală și etică a *Legii* pe care Dumnezeu i-a dat-o lui Moise și care depășește simpla aplicare materială. Marginea holdelor și ceea ce cade din recoltă nu aparțin exclusiv proprietarului, ci și celor aflați în nevoie – săracii, străinii și cei marginalizați. Această viziune reflectă iubirea lui Dumnezeu față de toți oamenii, iar împlinirea poruncii devine o formă de participare la lucrarea lui Dumnezeu. Prin lăsarea unui surplus pentru cei nevoiași, omul recunoaște că nu este stăpânul absolut al posesiunilor sale, ci un administrator al darurilor primite de la Dumnezeu. Acest lucru este respectat, până astăzi, în Țara Sfântă, căci pe plantațiile de măslini, de exemplu, culegătorii lasă roade în arbori, pentru ca cei săraci să vină și să le culeagă[9].

Responsabilitatea comunității de a-i proteja pe cei mai vulnerabili este evidențiată prin interdicția: „cu nici o văduvă și cu nici un sărac să nu vă

---

[8] † DANIEL, **Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române,** *Voluntariatul este liant*.

[9] ***Betleem, orașul Nașterii Domnului*, film documentar realizat de TrinitasTV, disponibil la https://www.youtube.com/watch?v=xtGnaVLzEFE (accesat la 8.12.2024), între minutul 2:00-2:45.**

purtați rău; că, dacă voi le veți face rău și ei vor striga către Mine, Eu le voi auzi glasul (*Ieșire* 22, 22-23)". Astfel, aceste cuvinte reflectă o chemare la justiție socială, din moment ce Dumnezeu le amintește evreilor, prin Moise, că „pe străin să nu-l prigonești, nici să-l apeși, căci și voi ați fost străini în țara Egiptului (*Ieșire* 22, 21)". În consecință, prin această poruncă este încurajată empatia față de cei care trăiesc în condiții dificile sau în exil. Străinii, deseori marginalizați, trebuia să fie integrați și sprijiniți în comunitate.

Vechiul Testament promovează o ordine socială bazată pe dreptate, în care fiecare membru al comunității este tratat cu respect și sprijinit în nevoile sale. Astfel, judecata dreaptă și sprijinul pentru cei nevoiași sunt prezentate ca obligații ale conducătorilor și ale întregii comunități: „Cumpăniți asupra orfanului și săracului, faceți dreptate celui smerit, celui sărman (*Psalm* 81, 3)". Despre necesitatea protejării săracilor împotriva abuzurilor se spune: „Nu-l sili pe cel nevoiaș, fiindcă el e sărac și nici să-l necinstești pe cel neajutorat care bate la porți (*Proverbe* 22, 22)", ceea ce arată că era condamnată exploatarea celor vulnerabili.

Milostenia și generozitatea, după cum sunt prezentate în *Vechiul Testament,* sunt privite ca obligații morale și ca expresii ale relației omului cu Dumnezeu, căci actele de caritate sunt văzute nu doar ca ajutor pentru cei în nevoie, ci și ca o cale de a-L sluji pe Dumnezeu: „Fericit cel ce se gândește la sărac și la sărman; în ziua cea rea, Domnul îl va izbăvi (*Psalm* 40, 1)". De fapt, această promisiune subliniază binecuvântările spirituale și materiale care vin asupra celor ce își dedică viața ajutorării altora. Mai mult, există chiar și un text proverbial până în zilele noastre, care evidențiază că ajutorarea celor săraci este echivalată cu un act de închinare către Dumnezeu, fiind răsplătită direct de către El: „Cel care-l miluiește pe sărac Îl împrumută pe Dumnezeu și după ceea ce dă i se va răsplăti (*Proverbe* 19, 17)".

De asemenea, ospitalitatea este una dintre valorile centrale ale *Vechiului Testament,* exprimată prin deschiderea față de cei străini sau aflați în nevoie, așa cum a făcut Patriarhul Avraam, atunci când a primit vizita Sfintei Treimi la stejarul de la Mamvri (*Facere* 18, 1-8). De altfel, ospitalitatea a fost ridicată și la rangul de poruncă divină, având o dimensiune spirituală profundă: „Să-l iubiți pe cel străin, pentru că și voi ați fost străini în țara Egiptului (*Deuteronom* 10, 19)".

Profetul Isaia subliniază că adevărata slujire adusă lui Dumnezeu constă în ajutorarea celor în nevoie, nu doar în ritualurile religioase: „Frânge pâinea pentru cel flămând și adu-i în casa ta pe săracii fără adăpost; dacă vezi pe cineva gol, îmbracă-l și nu-i trece cu vederea pe cei de un neam cu tine (*Isaia* 58, 7)".

b) ***Noul Testament*** oferă fundamente clare pentru voluntariatul creștin, bazate pe iubirea necondiționată, slujirea dezinteresată și solidaritatea comunitară, punându-se accentul pe iubirea față de aproapele, slujirea celorlalți și credința activă, toate acestea având ca fundament învățăturile Mântuitorului Iisus Hristos, urmate și propovăduite de către Sfinții Apostoli și urmașii lor, care subliniau că ajutorarea celor în nevoie este o expresie directă a iubirii lui Dumnezeu și o cale de manifestare a credinței autentice.

Porunca iubirii aproapelui, dată de către Mântuitorul Iisus Hristos, este o poruncă fundamentală a credinței creștine, fiind considerată esențială pentru împlinirea întregii *Legi* și a profeților, prin care se arată că iubirea față de Dumnezeu și cea față de aproapele sunt inseparabile: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău și din tot cugetul tău. Aceasta este marea și întâia poruncă. Iar a doua, asemenea acesteia: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți (*Matei* 22, 37-39)".

Domnul Iisus Hristos redefinește conceptul de „aproapele", evidențiind caracterul universal al iubirii creștine, căci „aproapele" nu este limitat la membrii comunității sau ai familiei, ci include pe oricine este în nevoie, indiferent de etnie, religie sau statut social, așa după cum se arată în *Pilda samariteanului milostiv* (*Luca* 10, 25-37). Mai mult, Mântuitorul Iisus Hristos ridică standardele iubirii la un nivel superior, cerându-le credincioșilor să-i iubească chiar și pe dușmani: „Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blesteamă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc (*Matei* 5, 44)".

Iubirea aproapelui nu este doar un sentiment, ci o chemare la implicare activă în viața celorlalți. Faptele bune, ajutorarea celor săraci și susținerea celor vulnerabili sunt expresii concrete ale iubirii față de aproapele, căci fiecare act de iubire și ajutor adus aproapelui este considerat o slujire directă adusă lui Hristos: „... «Adevăr vă spun, întrucât ați făcut unuia dintr'acești foarte mici frați ai Mei, Mie Mi-ați făcut» (*Matei* 25, 40)".

În *Predica de pe Munte*[10] (*Matei* 5-7), Fiul lui Dumnezeu întrupat arată că trăirea autentică a *Evangheliei* nu poate fi separată de solidaritatea cu

[10] Temele abordate în *Predica de pe Munte* (*Cele 9 Fericiri, Rugăciunea Domnească, Despre rugăciune, post și milostenie* – triada practică a ascezei creștine, *Despre iubirea de vrăjmași* ca vârf al moralei creștine) oferă un program complet de viață duhovnicească, în care ascultarea de poruncile Domnului Iisus Hristos, trăirea vieții liturgice și ascetice, precum și împărtășirea de harul Duhului Sfânt lucrează împreună pentru îndumnezeirea omului. Astfel, putem spune că *Predica de pe Munte* este o hartă spirituală spre împărăția lăuntrică, prin care creștinul este invitat la o viață transfigurată, în care omul dobândește, treptat, starea de „fiu al Tatălui" și părtaș la fericirea Împărăției lui Dumnezeu.

celălalt, că viața în Împărăția lui Dumnezeu se manifestă prin milă, iertare și compasiune: „Fericiți cei milostivi, că aceia se vor milui (*Matei* 5, 7)". Mila apare ca un catalizator al vieții spirituale, căci cel milostiv nu caută merit propriu, ci se lasă străpuns de iubirea lui Dumnezeu, reflectând-o în relațiile cu ceilalți. Prin aceasta, el ajunge să fie deschis harului dumnezeiesc și devine canalul prin care Dumnezeu revarsă milostivirea Sa în lume.

Mântuitorul Iisus Hristos exemplifică, în mod practic, cum se aplică porunca iubirii aproapelui: „... «Cel ce are două haine să dea celui ce nu are, și cel ce are bucate să facă la fel» (*Luca* 3, 11)". Acest îndemn arată clar că iubirea aproapelui implică o redistribuire generoasă a resurselor, pentru a acoperi nevoile celor lipsiți. Și continuă Mântuitorul, zicând: „...«Că am flămânzit și Mi-ați dat să mănânc; am însetat și Mi-ați dat să beau; străin am fost și M'ați primit; gol, și M'ați îmbrăcat; bolnav, și M'ați cercetat; în temniță am fost și ați venit la Mine» (*Matei* 25, 35-36)". Aceste acțiuni sunt expresii directe ale iubirii aproapelui, fiind esențiale pentru voluntariatul creștin.

Porunca iubirii aproapelui are și o dimensiune eshatologică[11], pentru că devine un criteriu fundamental, după care Fiul lui Dumnezeu va face Judecata de Apoi, o cerință pentru mântuire (*Matei* 25, 37-46), căci prin împlinirea poruncii iubirii aproapelui, creștinii ortodocși se pregătesc pentru viața veșnică, trăind încă de pe pământ în armonie cu voia lui Dumnezeu.

Faptele bune sunt o expresie concretă a credinței vii, demonstrând iubirea față de Dumnezeu prin fapte bune: „...credința fără fapte este moartă (*Iacob* 2, 26)" și „să dea fiecare așa cum socotește el cu inima, nu cu părere de rău sau de silă, căci Dumnezeu îl iubește pe cel ce dă cu voie bună (*II Corinteni* 9, 7)".

c) Sfinții Trei Ierarhi Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur și Grigorie Teologul au dezvoltat o învățătură profundă a milosteniei și a slujirii aproapelui, din care se poate înțelege că voluntariatul creștin ortodox nu reprezintă doar o datorie morală, ci și o cale spre mântuire.

Unul dintre cei mai generoși și empatici oameni, un adevărat model de milostenie, dăruire și sacrificiu în slujba iubirii față de aproapele aflat în suferință și în lipsuri, a fost Sfântul Vasile cel Mare (330-379), care, prin

[11] Termenul „eshatologie" este utilizat, astăzi, atât în context religios, cât și filosofic, pentru a desemna orice reflecție despre sensul final al existenței umane și al universului. Etimologic, cuvântul derivă din limba greacă veche, fiind compus din alte două cuvinte grecești, **„ἔσχατος", care** semnifică ultimul, cel de pe urmă sau final, și **„λόγος"**, care înseamnă cuvânt, discurs, motiv, pricină, rațiune etc., de unde termenul grecesc „ἐσχατολογία". Astfel, **„eshatologie"** (*eschatologia* în latină) poate fi tradus literal ca *vorbirea despre cele de pe urmă* sau *discurs despre cele de la sfârșit*.

activitatea sa practică, a împletit cuvântul mărturisit cu fapta. Opera sa de asistență socială, pe care a organizat-o şi a susţinut-o cu propria lui avere şi dăruire, este, până astăzi, reper pentru activitatea filantropică și de asistență socială, la nivel instituțional, pretutindeni în lumea creștină și nu numai. În acest sens, ceea ce, până astăzi, este cunoscut cu numele de *Vasiliada,* considerată un loc al milosteniei[12], a inspirat generații de creștini să îmbine credința cu faptele bune, fiind un exemplu viu al iubirii față de aproapele. În *Omiliile* sale, Sfântul Vasile cel Mare îndemna deseori la solidaritate și implicare activă în ajutorarea celor nevoiași: „de vezi un bătrân că suferă de foame, cheamă-l și hrănește-l [...]. De întâlnești un vrăjmaș strâmtorat de nevoie, nu te lăsa doborât de ura ce te stăpânește ca să te răzbuni, ci hrănește-l [...]. De dai de un tânăr cuprins de dureri și de griji, plângi și tu [...]”[13]. Sfântul Vasile cel Mare îl asigură pe fiecare dintre cei care vor fi darnici și milostivi cu cei în nevoință, că „Dumnezeu te va primi, îngerii te vor aplauda, toți oamenii, câți sunt de la începutul lumii, te vor ferici, slava veșnică, cununa dreptății, împărăția cerurilor vor fi răsplățile bunei administrări a acestor bogății stricăcioase”[14], astfel încât el numește milostenia „mama poruncilor”[15].

Alături de Sfântul Vasile cel Mare, în lucrarea sa filantropică, a stat prietenul său, Sfântul Grigorie de Nazianz (329-330), care, în cel mai amplu și frumos discurs rostit de el, *Cuvântarea a XLIII-a*[16], descrie în ce consta *Vasiliada*, cine erau beneficiarii serviciilor oferite în cadrul acestui vast

---

[12] Numele de *Vasiliada*, desemnat pentru cel mai important așezământ filantropic și de asistență socială fondat de către Sfântul Vasile cel Mare, a fost dat de către contemporanii credincioși ai acestui mare Sfânt al Bisericii, ceea ce arată prețiunrea de care s-a bucurat marele ierarh în rândul credincioșilor. Acest complex vast, asemănător unei mici cetăți, care cuprindea spitale și leprozerii pentru bolnavi, aziluri pentru bătrâni, orfelinate pentru copii rămași fără părinți, case de oaspeți pentru călători și străini, ateliere de muncă pentru educația și integrarea socială a săracilor, a fost înființat în anul 370 d.Hr. și inaugurat în anul 374 d.Hr, în apropierea cetății Cezareea, capitala Capadociei din Asia Mică (astăzi orașul Kayseri din Turcia), vezi Arhimandritul Mihail DANILIUC, *Sfântul Vasile cel Mare, slujitor al oropsiţilor*, disponibil la https://doxologia.ro/sfantul-vasile-cel-mare-slujitor-al-oropsitilor (accesat 8.12.2024).

[13] Sfântul VASILE cel mare, *Scrieri, partea întâia*, traducere, introducere, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Col. *PSB* 17, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 432.

[14] Sfântul VASILE cel mare, *Scrieri, partea întâia*, p. 402.

[15] Sfântul VASILE cel mare, *Scrieri, partea întâia*, p. 431.

[16] *Cuvântarea a XLIII-a* a Sfântului Grigorie de Nazianz sau Teologul este cunoscută cu denumirea de *Cuvântarea funebră* sau *Panegiric în cinstea Sfântului Vasile cel Mare*, discurs pe care el l-a ținut cu prilejul trecerii la Domnul a Sfântului Vasile cel Mare, prietenul său.

complex fondat de către Sfântul Ierarh Vasile cel Mare: „Frumoase sunt iubirea de oameni, grija pentru cei săraci și ajutorul dat oamenilor slabi. Ieși puțin din cetate și privește cetatea cea nouă, la vistieria de evlavie, la tezaurul comun al celor ce au, unde se adună prisosul de bogăție, dar unde, la îndemnul aceluia, se află depuse și cele necesare, la adăpost de viermi, fără să poată fi pradă pentru hoți și scăpând de asalturile pizmei și de stricarea adusă de întâmplări, unde boala este obiect al filosofiei, nenorocirea este socotită o fericire, iar compasiunea e pusă la încercare. [...] Noi nu mai avem acum sub ochi o priveliște îngrozitoare și jalnică [...] dimpotrivă, el le-a cerut tututror conducătorilor, ca temă comună a întrecerii între ei, iubirea și generozitatea față de acești oameni, [căci] pentru Vasile [erau obiect al grijii] cei bolnavi, leacurile împotriva rănilor și imitarea lui Hristos, Care nu vindecase lepra doar cu cuvântul, ci și cu fapta”[17]. Astfel, prin organizarea și misiunea sa, *Vasiliada* a demonstrat lumii de atunci cum iubirea față de aproapele poate fi exprimată prin acțiuni concrete, având influențe durabile asupra Bisericii și societății, de-a lungul veacurilor.

În predicile și scrierile sale, Sfântul Grigorie Teologul subliniază că milostenia este o expresie concretă a iubirii creștine, o datorie fundamentală a omului față de Dumnezeu și față de aproapele, căci „nimic nu are omul mai asemenea cu Dumnezeu decât facerea de bine, chiar dacă Dumnezeu o dăuiește mai bogată, iar omul mai săracă, fiecarea, cred eu, după puterea lui. [...] nu te da înlături de la facerea de bine celui lipsit”[18].

Un alt mare corifeu al filantropiei creștine a fost Sfântul Ioan Gură de Aur (347-407), care a desfășurat o bogată activitate filantropică, punând în fapte ceea ce prin cuvânt îi învăța pe oameni, căci de la el ne-au rămas multe învățături cu privire la milostenie. În calitatea sa de ierarh al cetății Constantinopolului, s-a preocupat de mulțimea mare de oameni nevoiași ai Constantinopolului, tutelând văduvele, ocupându-se de educația fecioarelor, vizitând bolnavii și pe cei din închisori. În capitala Imperiului, unde era ierarh, Sfântul Ioan Gură de Aur a ridicat mai multe ospicii de îngrijire a celor bolnavi, în cetate și în afara ei, reușind să facă acest lucru printr-o bună administrare a fondurilor Bisericii și investirea în activități cartabil-filantropice.

Despre milostenie, Sfântul Ioan Gură de Aur învață că este „împărăteasa faptelor bune, aceea care îi duce iute pe oameni în bolțile cerurilor, apărătoarea

[17] Sfântul GRIGORIE Teologul, *Panegiric în cinstea Sfântului Vasile cel Mare*, traducere, introducere și note de Ioana Costa, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2014, pp. 71-73.

[18] Sfântul GRIGORIE Teologul, *Despre iubirea de săraci*, traducere și adaptare de pr. dr. Gheorghe Tilea, Editura Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, Suceava, 2006, p. 31.

noastră prea-bună. Mare lucru este milostenia. [...] Mari sunt aripile milosteniei: străbate văzduhul, lasă în urmă luna, întrece razele soarelui, se urcă până în bolțile cerurilor. Dar nici acolo nu se oprește, ci lasă în urmă și cerul, și popoarele de Îngeri, și cetele de Arhangheli și toate Puterile cele de sus, și se înfățișează chiar înaintea tronului celui împărătesc. [...] Milostenia își cere datoria, stând cu polița în mână. [...] Milostenia, deci, îți ușurează toate păcatele tale, oricîte ai avea. [...] Ai un bănuț? Cumpără cerul cu el! Nu că cerul e ieftin, ci că Stăpînul e bun! Nu ai un bănuț? Dă un pahar de apă rece. [...] Cerul e neguțătorie bună, iar noi o uităm. Dă o bucată de pâine și ia raiul! Dă lucruri mici și ia lucruri mari! Dă cele pieritoare și ia pe cele nepieritoare! Dă pe cele stricăcioase și ia pe cele nestricăcioase! [...] Dă săracului, pentru ca, chiar dacă tu vei tăcea, să vorbească pentru tine mii și mii de guri, să stea de față milostenia și să te apere! Răscumpărare de suflet este milostenia! De aceea – după cum înaintea ușilor bisericii sînt vase pline cu apă, ca să vă spălați mîinile – tot așa, în afara bisericii, stau săracii, ca să vă spălați mîinile sufletului. Ți-ai spălat mîinile trupului cu apă? Spală-ți și mîinile sufletului cu milostenia!”[19]

Deși Sfântul Ioan Gură de Aur nu a fost contemporan cu Sfântul Vasile cel Mare, el a preluat și a dezvoltat principiile de filantropie pe care le promova Sfântul Vasile cel Mare. Predicile sale despre milostenie, inițiativele filantropice organizate și implicarea activă în sprijinirea celor în nevoie arată că *Vasiliada* a fost nu doar un model local, ci un standard pentru întreaga Biserică. Sfântul Ioan Gură de Aur a continuat această moștenire, consolidând realitatea că milostenia organizată este o expresie esențială a vieții creștine autentice.

Sfinții Părinți ai Bisericii Ortodoxe au văzut voluntariatul și slujirea aproapelui ca o parte esențială a vieții creștine. Aceștia considerau că faptele de milostenie nu sunt doar un act de binefacere, ci o cale de mântuire și o modalitate de a-L întâlni pe Domnul Iisus Hristos în aproapele. Voluntariatul creștin este, în concepția lor, o formă de iubire activă, care îl aduce pe om mai aproape de Dumnezeu și de semenii săi.

2. Formarea valorilor morale și spirituale ale tinerilor prin activități de voluntariat creștin

Voluntariatul creștin, practicat din perspectiva Ortodoxiei, reprezintă un mijloc eficient de formare morală și spirituală a tinerilor, deoarece îmbină valorile sociale universale (respectul pentru demnitatea umană, solidaritatea,

[19] Sfântul IOAN Gură de aur, *Cuvinte de aur. Milostenia, inima virtuții*, vol. IV, traducere de pr. Victor Manolache, Editura Egumenița, Galați, 2012, pp. 23-24.

dreptatea, libertatea, pacea, responsabilitatea)[20] cu învățăturile biblice și tradiția creștină. Prin implicarea în astfel de activități, tinerii își cultivă virtuțile morale și se apropie de Dumnezeu prin slujirea aproapelui. Acest proces contribuie la dezvoltarea unei conștiințe creștine autentice și la întărirea solidarității comunitare.

Activitățile de voluntariat creștin sunt un teren fertil pentru dezvoltarea valorilor morale esențiale unei vieți creștine autentice, precum ***iubirea*** necondiționată față de Dumnezeu și față de semenii noștri (*Matei* 22, 37-39), care se dezvoltă prin ajutorarea celor aflați în dificultate, implicarea activă în sprijinirea persoanelor marginalizate și oferirea de sprijin emoțional și spiritual; apoi ***milostenia***, ca expresie concretă a iubirii creștine, manifestată prin dăruirea materială și emoțională celor în nevoie (*Matei* 25, 35-40); lucrul dezinteresat în slujba altora, acceptarea sarcinilor dificile și asumarea rolurilor care implică sacrificiu personal formează ***smerenia*** tânărului creștin; prin îndeplinirea cu seriozitate a sarcinilor în cadrul proiectelor de voluntariat și asumarea impactului acțiunilor implicate asupra comunității se dezvoltă ***responsabilitatea*** tânărului creștin; de asemenea, ***compasiunea*** sau ***empatia*** profundă față de suferințele altora și dorința de a-i ajuta (*Coloseni* 3, 12) se dezvoltă prin interacțiunea cu cei bolnavi, săraci sau marginalizați, și participarea la activități care aduc alinare celor aflați în suferință; ***generozitatea*** este o altă valoare morală care se dezvoltă la tineri, prin contribuția la campanii de donații, oferirea de timp, energie și resurse pentru binele comunității; participând constant la activitățile de voluntariat și depășind provocările în cadrul acestora se dezvoltă ***perseverența***, ***altruismul***, fără a urmări recunoaștere sau recompensă; ***dreptatea*** care implică tratarea tuturor cu corectitudine și apărarea celor oprimați, prin sprijinirea persoanelor defavorizate, combaterea discriminării și implicarea în proiecte sociale care promovează egalitatea; de asemenea, este întărită virtutea ***răbdării***, care reflectă stăpânirea de sine și iubirea față de aproapele, prin gestionarea situațiilor dificile din cadrul activităților de voluntariat, cum ar fi colaborarea cu persoane greu de ajutat sau rezolvarea problemelor neprevăzute; transpunerea tuturor valorilor creștine în acțiuni concrete face ***credința*** vie și mărturisitoare; ***iertarea***, ca manifestare a iubirii și a milei creștine, se dezvoltă prin lucrul cu persoane dificile, depășirea resentimentelor și promovarea reconcilierii în comunitate, ceea ce aduce ***pace*** interioară și socială (în relație cu cei din jur),

[20] Valorile sociale universale constituie fundamentul moral al unei societăți echitabile, armonioase și prospere. Ele sunt esențiale pentru coeziunea socială și pentru construirea unui viitor bazat pe respect, solidaritate și pace. Promovarea și aplicarea acestor valori necesită eforturi susținute din partea indivizilor, familiilor, comunităților și instituțiilor, iar educația rămâne un pilon central în asimilarea și transmiterea lor.

reducând tensiunile sociale. Toate acestea sunt încununate de ***bucuria slujirii***, care vine din împlinirea poruncilor lui Dumnezeu și din binele făcut aproapelui, prin sentimentul de împlinire și mulțumire care rezultă din activitățile de voluntariat la care participă tânărul creștin, care își dezvoltă și sentimentul ***recunoștinței***, prin binecuvântările primite și împărtășirea acestora cu ceilalți.

Aceste valori, dezvoltate și cultivate în contextul voluntariatului creștin ortodox, devin instrumente pentru mântuirea personală și trăirea prezenței în Împărăția lui Dumnezeu încă de pe pământ. Astfel, faptele de milostenie devin o punte către sfințenie.

Implicarea în proiecte de voluntariat îi ajută pe tineri să își dezvolte un caracter moral puternic, bazat pe valori precum cinstea, solidaritatea și respectul pentru demnitatea umană; apoi, prin rugăciunea și meditația care însoțesc voluntariatul bazat pe învățătura creștină ortodoxă, tinerii își aprofundează relația cu Dumnezeu și își întăresc credința. Toate acestea îi pregătesc pentru viața de adult, ajutându-i să își dezvolte abilități de lucru în echipă și le oferă oportunități de leadership în cadrul comunității.

În cuvântul rostit de către Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, la Gala **v**oluntarilor ***Tineri în acțiune!***, organizată pe 10 noiembrie 2022, la Palatul Patriarhiei, se evidenția faptul că: „1. *Voluntariatul oferă tinerilor alternative sănătoase de petrecere a timpului liber într-un cadru sigur*, în care aceștia să poată învăța, prin propria experiență, că darurile oferite lumii de Creator pot deveni darul său personal", adică al voluntarului, „oferit către aproapele. Acest dar" trimite apoi „către Dumnezeu, prin faptul că fiecare voluntar este liber să transforme lucrurile și faptele proprii în daruri, prin iubirea smerită și darnică pe care o manifestă față de semeni. Prin intermediul acestor activități, tinerii sunt ascultați și încurajați, dar și ajutați și îndrumați, cu atât mai mult cu cât idealul lor sincer se întâlnește cu realitatea dură a contextului social cotidian, când creșterea și maturizarea lor înseamnă efort intelectual și fizic, speranță și perseverență. 2. *Prin activitățile de voluntariat creştin, se doreşte ca Biserica să poată oferi un model demn de urmat pentru membrii societății*, care pot învăța, din exemplul celor implicați în aceste activități, cum iubirea milostivă a Domnului Iisus Hristos se revarsă în lume prin cei care alcătuiesc comunitatea eclesială, rugătoare și lucrătoare în lume. 3. *Prin intermediul activităților de voluntariat, tinerii oferă sprijin concret comunității eclesiale în lucrarea ei misionară și socială*"[21].

[21] Ștefana TOTORCEA, *Cuvântul integral al Patriarhului Daniel la Gala voluntarilor „Tineri în acțiune"*, disponibil la https://basilica.ro/cuvantul-integral-al-patriarhului-daniel-la-gala-voluntarilor-tineri-in-actiune/#_ftn2 (accesat la 8.12.2024).

Deși în alte țări din Europa există „o adevărată cultură a voluntariatului", totuși, acțiunile de voluntariat nu au lipsit nicicând în spațiul românesc, care îmbrăcau, în spațiul satului românesc, ajutorul acordat la nevoie, dezinteresat și deplin benevol. Această atitudine făcea parte din mentalul românului, având convingerea că, practicând orice faptă bună, primește răsplată de la Domnul. În același timp, el simțea o stare de împlinire, o satisfacție și bucurie interioară, aducătoare de forțe și așezarea unei gândiri sănătoase. De altfel, studii recente, desfășurată nu în România, ci în spațiul apusean al Europei, confirmă tocmai aceste stări. Un studiu larg, care a implicat mii de persoane, a urmărit tocmai relația dintre activitatea de voluntariat și starea de bine a celor care o practicau. Rezultatele au fost edificatoare. În primul rând, voluntarii constatau o îmbunătățire a stării de sănătate și o longevitate crescută, iar vârstnicii, care, într-un context sau altul, par că și-au pierdut sensul și motivațiile de viață, au beneficii mai mari de pe urma activităților benevole[22]. Așadar, conform datelor științifice, cei care practică voluntariatul au o stare de sănătate fizică și psihică mai tânără cu cinci ani, iar satisfacția sufletească este de 7-10 ori mai mare decât a celor ce sunt destinatarii faptelor bune. În mod similar, cei care sunt implicați în acte de voluntariat au șanse de 10 ori mai mari să aibă o stare mai bună de sănătate, în comparație cu cei ce refuză orice asumare a vreunui act de voluntariat. În plus, cei dintâi au cu 42% mai multe șanse să fie fericiți decât cei de pe urmă[23].

Din aceleași studii și cercetări s-a constat că nevoia de spiritualitate este evidentă în viața omului, pentru a avea o viață fericită. În acest sens, moralistul britanic Jonathan Haidt, fără a se declara o persoană profund religioasă, remarca faptul că după ce omenirea a cultivat o „etică a autonomiei", conform căreia omul a ajuns la înstrăinare și însingurare, la preocuparea doar de interese personale și egoiste, a sosit conștientizarea nevoii ca omenirea să treacă la o „etică comunitară", prin care este reliefată importanța fundamentală a relațiilor sociale, cu precădere pentru starea de sănătate fizică și psihică. Însă, nici această etică nu este suficientă, deoarece omenirea a simțit și simte permanent nevoia de a accede la „etica divinității"[24], adică să redescopere originea divină a vieții și raportarea la

[22] Jonathan HAIDT, *Ipoteza fericirii. Armonia dintre știința modernă și vechea înțelepciune,* traducere din engleză de Simona Drelciuc, Editura Humanitas, București, 2020, pp. 238-239.

[23] Sonja LYUBOMIRSKY, *Cum să fii fericit. O abordare științifică pentru a avea viața pe care ți-o dorești,* traducere de Dorina Oprea, Editura Amstra Publishing, București, 2010, p. 157; Dr. ANDREW WEIL, *Fericire spontană,* traducere din limba engleză de Iustina Cojocaru, Editura Curtea Veche, București, 2012, p. 277.

[24] HAIDT, *Ipoteza fericirii,* p. 254; vezi și Pr. Prof. Univ. Dr. IOAN C. TEȘU, „Voluntariatul creștin – izvor de sănătate, fericire și longevitate", disponibil la

Creatorul ei, Care, pentru noi creștinii ortodocși, este Dumnezeu Cel în Preasfânta Treime slăvit și cinstit.

Epilog

Atunci când faptele oamenilor sunt ghidate de valorile moral-spirituale ale iubirii de Dumnezeu și de semeni, voluntariatul devine o punte de iubire, care unește inimile celor care oferă și celor care primesc, reprezintă o mână întinsă de către Domnul Iisus Hristos către cei în nevoie, prin slujirea aproapelui, devine un altar viu, pe care credința se transformă în realitate prin milostenie și este o școală a iubirii, unde fiecare gest devine o lecție de umanitate și spiritualitate, aducând speranță în inimile celor aflați în suferință.

Prin educație și implicare constantă, voluntariatul creștin poate deveni o parte integrantă a vieții tinerilor, care mișcați de rugăciune, să se exprime prin fapte și dăruire, făcând lucrarea lor o icoană vie, care să reflecte chipul Domnului Iisus Hristos în cei ce slujesc.

De aceea, creșterea implicării tinerilor, în astfel de activități, se va realiza doar printr-o foarte bună colaborare între Biserică, Familie și Școală, dezvoltând parteneriate, proiecte și programe adaptate intereselor și abilităților tinerilor, iar pe termen lung, voluntariatul poate deveni un stil de viață, o misiune personală și o sursă de împlinire spirituală, contribuind la creșterea unei generații de creștini responsabili și implicați.

https://doxologia.ro/voluntariatul-crestin-izvor-de-sanatate-fericire-longevitate (accesat la 15.02.2025).

STRATEGIA DUHOVNICEASCĂ ȘI ROLUL TREZVIEI PENTRU MÂNTUIREA OMULUI, DUPĂ ÎNVĂȚĂTURA PĂRINTELUI ARSENIE PAPACIOC

(Spiritual Strategy and Watchfulness (Nepsis) in the Salvation of Man, according to the Teaching of Elder Arsenie Papacioc)

Drd. George-Adrian Nae (Protos. Arsenie),
Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia
Școala Doctorală de Teologie,

Prof. univ. dr. habil. Ion-Marian Croitoru
Universitatea „Valahia" din Târgoviște
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației,
Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia
Școala Doctorală de Teologie

Abstract: Father Arsenie Papacioc, through his teachings, offers everyone a therapeutic spiritual vision, deeply rooted in Orthodox spirituality and dynamically updated in relation to the context of today's world. These teachings reflect a rich experience, based on personal living rather than theoretical reflections. The central element of his teachings, in regards to the spiritual edification of man, is the state of continuous presence, through which direct and personal communion with God is achieved, without which the spiritual life lacks identity. The spiritual strategy and vigilance are the main coordinates upon which the connection between spoken word and practical life can be restored. In fact, the necessary response to spiritual and emotional challenges, which have direct consequences on the human body, specific to the present times, is the rediscovery of the patristic way of living and thinking, as conveyed by the Saints of the past and present, in the Church of our Saviour, Jesus Christ.

Keywords: Spiritual advice, healing of the soul, formalism, personal experience, therapeutic methods, Orthodoxy, patristic way of living and thinking, vigilance, spiritual strategy.

1. Introducere

Prin raportarea la cuvintele de învățătură care dezvăluie gândirea duhovnicească a Părintelui Arsenie Papacioc (1914-2011), credinciosul creștin ortodox, dar și orice om, indiferent de convingerea lui religioasă, însetat, totuși, după descoperirea Adevărului, descoperă un Părinte trăitor experimentat și foarte echilibrat, pe deplin înrădăcinat în spiritualitatea creștină ortodoxă. Exemplul

personal al Părintelui Arsenie Papacioc îl conduce pe omul contemporan spre o conștientizare patristică a învățăturii de credință ortodoxă, pe care acest Sfânt Părinte al Bisericii Ortodoxe din zilele noastre o exprimă în mod clar ca experiență personală, ceea ce constituie, de fapt, „piatra cea din capul unghiului" a înscrierii sale în tradiția patristică a Bisericii. Dominanta majoră a învățăturii Părintelui Arsenie este, printre altele, propovăduirea stării de prezență continuă, care ilustrează axarea învățăturii sale patristice, exprimată prin scris și prin slujire, pe întâlnirea personală cu Dumnezeu, fără de care nu concepe viața duhovnicească autentică[1]. De altfel, tradiția creștină nu poate fi cu adevărat ortodoxă fără atingerea acestei comuniuni personale cu Dumnezeu, evitându-se orice fel de formalism și raționalizare. Ceea ce se observă, prin cercetarea învățăturilor Cuviosului Părinte Arsenie Papacioc, este că adevăratul trăitor creștin ortodox nu este cel ce consideră propria sa experiență personală superioară *Sfintei Tradiții,* ci acela a cărui experiență se încadrează în *Sfânta Tradiție* și are fundamente în *Sfânta Scriptură,* astfel că prin raportarea la aceste două organe ale *Relevației dumnezeiești,* cum sunt considerate *Sfânta Scriptură* și *Sfânta Tradiție,* respectiva experiență se află în concordanță cu experiența de milenii a Bisericii celei „una", identificată a fi întocmai Biserica Ortodoxă[2].

---

[1] „Nu poți să vorbești [despre] sau să[-L] înțelegi pe Dumnezeu, fără Dumnezeu însuși. Deci trebuie să fii permanent cu El! Nu mai contează împrejurarea pentru o ființă dăruită de Dumnezeu - bine, eu sunt numai un începător, dar constat că așa este! Nu poți să condamni un nevoitor pentru că este acolo... el, oriunde ar fi trebuie, să fie prezent. Mai întâi de toate, sunt foarte conștient că, oriunde am fi, suntem cu voia lui Dumnezeu. Nu suntem fără voia lui Dumnezeu!" [Ierom. Benedict STANCU (edit.), *Iată duhovnicul: Părintele Arsenie Papacioc*, Editura Sofia, București, 2010, p. 70]; „Marea greșeală, care se face de către aproape oricine, este că-L vede străin pe Dumnezeu de propria lui luptă, de propria lui nevoință și crede că numai prin ce face el ajunge la acest scop: dobândirea Împărăției. Nu! Trebuie să ai acest simț de finețe să recunoști prezența harului, în fiecare clipă, în tine. Dacă reușești să vezi, în fiecare clipă, Împărăția cerurilor înlăuntrul tău, înseamnă că este o mișcare bună - o insuflare divină" [STANCU (edit.), *Iată duhovnicul,* p. 111]. De precizat că în textele citate au fost adăugate, între paranteze drepte, completări de sensuri și nuanțări. De asemenea, acolo unde a fost nevoie, au fost inserate, în mod tacit, semne de punctuație, necesare pentru o mai clară redare a celor expuse.

[2] Episcop Hilarion ALFEYEV, „Moștenirea patristică și modernitatea", trad. Ștefan Toma, în *Revista Teologică*, 17 (89)/2 (2007), pp. 39-40. Într-un moment în care a fost întrebat despre cum ne putem orienta dacă suntem pe calea cea bună, Părintele Arsenie a răspuns, trimițând la *Sfânta Tradiție* a Bisericii: „nu v-am spus că nu suntem singuri și [că] suntem niște mlădițe în tulpină? Deci, dacă nu sunt pe calea Mântuitorului, care spune *Eu sunt Calea, Adevărul și Viața*, atunci sigur nu ești pe drumul cel bun. Avem porunci, avem o serie întreagă de învățături. Unde te găsești tu față de aceste lucruri? S-au bătut clopotele bisericii și nu există bătaie de clopot care să nu trezească în niște oameni, care sunt netrăitori creștini, un sentiment de oarecare revenire, de fracțiune de secundă, știți... Că nu bat acestea decât cu un rost, care te cheamă la pocăință"

Studierea învățăturii pe care a lăsat-o, ca moștenire a Bisericii, Părintele Arsenie Papacioc, drept urmare a bogatei sale experiențe sfânt-duhovnicești, îl ajută pe credinciosul creștin ortodox, fie el român sau de altă naționalitate, să perceapă propria apartenență la tezaurul patristic, pe care Sfinții Părinți ai Bisericii Răsăritene l-au transmis și, în mod cert, Părintele Arsenie l-a asimilat, prin trăirea personală. Pledoaria Părintelui Arsenie este pentru restaurarea rupturii dintre teologie și viață, care se realizează prin legătura vie dintre învățătura patristică și practica vieții creștine în Biserică[3], soluție duhovnicească fără de care nu se vor putea remedia problemele spirituale ale zilelor noastre.

2. Strategia duhovnicească privind mântuirea omului

Părintele Arsenie Papacioc nu punctează sistematic stadiile vieții sfânt-duhovnicești, prin cuvintele exprimate ca sfaturi și exemple, însă, opera sa misionară, înregistrată sau publicată în parte, din care au fost extrase paragrafe citate în prezentul studiu, dezvăluie, într-o formă personală unică, folosul duhovnicesc și sufletesc al parcurgerii acestor stadii în viața creștină actuală.

Ceea ce se observă din viața și activitatea Părintelui Duhovnic Mărturisitor Arsenie Papacioc este tocmai acest simț pastoral al încadrării precise într-o strategie duhovnicească, profund fundamentată pe căile bătătorite ale trăirii patristice, în care a așezat toate experiențele trăite, de-a

[*Părintele Arsenie Papacioc – cuvinte frumoase*, partea I, disponibil la https://www.youtube.com/watch?v=ttffZsjrbCA (accesat la 21.02.2024)].

[3] Revenirea la viața creștină autentică, recomandată de către Sfinții Părinți, este sintetizată de către Părintele Arsenie Papacioc în sfaturile sale, ca metodă primordială de repliere la practica permanentă a Bisericii, prin participarea activă la respectiva practică: „Peste tot se adună cunoștințe, dar se stă pe loc. Biserica Ortodoxă nu apasă mai mult pe pedala cunoștințe, cât mai întâi pe pedala trăire. S-a putut vedea că, prin trăire, cunoști mult și nu știi de unde cunoști. Și vin teologii să se împrospăteze la trăitori, care sunt simpli după inventarul oamenilor, cunoștințe nu au, dar au o prezență continuă cu Dumnezeu. Dacă mlădița cere sevă din abundență, i se va da din abundență. Că zice Mântuitorul: «Eu sunt Calea, Adevărul și Viața». Dacă nu e cale, nu e mergere, dacă nu e adevăr, nu e cunoaștere, dacă nu e viață, nu e viețuire” [*Părintele Arsenie Papacioc – Interviu ASCOR*, 1999, disponibil la https://www.youtube.com/watch?v=UPjfZq8fWgI (accesat la 25.05.2024); vezi și Sorin ALPETRI, *Între timp și veșnicie. Viața părintelui Arsenie Papacioc,* Editura Accent Print, Suceava, [2]2015, p. 311]; „Uite, vă pun trei lucruri pe care să le respectați și să știți că sunteți oameni care pot nădăjdui mântuirea: I. Să fiți bine mărturisiți!; II. Să căutați să fiți pomeniți la *Sfintele Liturghii*!; III. Să faceți milostenie, pomană!” (Arhim. Arsenie PAPACIOC, *Veșnicia ascunsă într-o clipă*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, [2]2014, pp. 86-89).

lungul vieții sale, pe care le-a transmis tuturor, sub formă terapeutică. În acest sens, Părintele Arsenie afirma: „ca fii ai lui Dumnezeu, am îndrăznit să spun la cât mai mulți și despre o poziție de strategie duhovnicească în lupta noastră cu cel din afară, diavolul. Neputința lui mare asupra noastră este că noi suntem și dorim mult să fim cu Dumnezeu. Diavolul țintește acest mare obiectiv: să ne despartă de Dumnezeu. Nu trebuie să-ți pleci capul și să abdici, oricare și oricum ar fi păcatul”[4].

Această viziune a Părintelui Arsenie asupra vieții duhovnicești are temei în evenimentele parcurse de la naștere până la vârsta maturității, prin care a putut experimenta, la nivel personal, viața niptică chiar în societatea românească marcată de schimbări extreme, în mijlocul cărora a descoperit, prin credință, voia lui Dumnezeu în legătură cu sine și cu semenii, dar și cu lumea din jur, în general. De aceea, personalitatea duhovnicească a Părintelui Arsenie Papacioc este una bazată pe înțelegerea vieții sfânt-duhovnicești ca un război nevăzut permanent, de la primele clipe ale vieții până la momentul trecerii în veșnicie, astfel că creștinul practicant descoperă care este calea sigură a restaurării chipului lui Dumnezeu în om, urmând strategia duhovnicească propusă. De precizat că ceea ce propune Părintele Arsenie, prin strategie duhovnicească, nu reprezintă un set de legi, care pretind să cuprindă sau să epuizeze în ele totul, ci este confirmarea întâlnirii sale personale cu Dumnezeu, din intensitatea căreia provoacă, prin fapte și sfaturi duhovnicești pastorale, la experimentarea întâlnirii personale a fiecăruia dintre fiii și fiicele duhovnicești, luând ca repere și ghidare învățăturile sale[5].

Încă de la începutul propovăduirii Sale, Mântuitorul Iisus Hristos a anunțat ținta care trebuie urmată pentru atingerea scopului existenței omului, în imperativul exprimat prin cuvintele „pocăiți-vă că s-a apropiat Împărăția cerurilor! (*Mt* 4: 17)”, propovăduite și de către Sfântul Ioan Botezătorul, la care va adăuga împlinirea trăirii sfânt-duhovnicești, „căci, iată, Împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru (*Lc* 7: 21)”. Ținta este anunțată prin chemarea în Împărăție și impropierea ei prin practicarea pocăinței, adică prin schimbarea interiorului omului și, implicit, a vieții în toate manifestările ei, ceea ce presupune o pregătire, altfel spus, o antrenare pentru dobândirea unui asemenea scop. De altfel, Mântuitorul le dezvăluie Sfinților Săi Ucenici, în grădina Ghetsimani, că pentru a se ajunge împreună cu El în Împărăția

[4] PAPACIOC, *Veșnicia ascunsă*, pp. 126-127.

[5] „Rezolvă Dumnezeu pe om prin om. Noi, punându-ne la punct, devenim un foc care arde, de care Dumnezeu se servește să-l ajute pe celălalt cu focul tău” (PAPACIOC, *Veșnicia ascunsă*, p. 131).

cerurilor este necesar să „privegheze și să se roage ca să nu intre în ispită. Căci duhul este osârduitor, dar trupul neputincios (*Mt* 26: 41)".

Părintele Arsenie Papacioc, referindu-se, așadar, la lucrarea de propovăduire a Mântuitorului Iisus Hristos, evidențiază împărtășirea din puterea transmisă de către Dumnezeu Cuvântul, Care „nu ne-a adus prin cuvânt numai comunicare, luare la cunoștință. El ne-a adus mai mult decât ne-a pierdut Adam. Ne-a adus puterea de discernământ și puterea de a birui răul, de a accepta suferința și de a[-i] iubi pe vrăjmași. Cuvântul divin este puterea de comunicare a adevărului vieții. Prin El, Dumnezeu Cuvântul, este trezită toată făptura, care și-a recăpătat cunoștința de sine într-o formă tainică", astfel că ea „tinde și trăiește glorios în simțirea Stăpânului. Ființa superioară, omul, a putut cunoaște că poartă în sine pe Creatorul Său. Dumnezeu Tatăl S-a vărsat prin graiul Fiului Său, ca oamenii să cunoască înțelepciunea, iubirea desăvârșită pentru om, calea spre El și lupta neadormită cu puterile răului"[6].

De aceea, Părintele Arsenie așeza, totdeauna, în centrul cuvintelor sale de învățătură, necesitatea conștientizării adevărului că, prin primirea Sfintei Taine a Botezului, credinciosul se situează în interiorul Trupului Tainic al Domnului și, prin această încorporare, el se poate face decât ceea este compatibil cu firescul acestei stări. Astfel, „lumea creștină, dacă ar fi atentă numai la aceste cuvinte, ar fi mult mai controlată și s-ar descoperi mai repede ori valorile, ori defectele. Pentru că El este Vița și noi suntem mlădițele. Poate mlădița", întreba cu tâlc duhovnicesc Părintele Arsenie, „să rodească ceva fără viță?"[7].

Așadar, prin participare la treptele vieții sfânt-duhovnicești, curățire, luminare și îndumnezeire, credinciosul descoperă realitatea că „Împărăția lui Dumnezeu" este în interiorul lui (*Lc* 17: 21) și, în felul acesta, se poate trezi în fiecare credincios dorința de permanentizare și de luptă pentru păstrarea acestei realități. „Omule", spunea Părintele Arsenie apăsat, „de tine depinde tot ce-i în afară de tine! Și nedreptățile, și sărăcia, și deznădejdea. Învață să ai mereu un zâmbet ascuns în inimă. Încearcă să descoperi în tine forța dominantă, să poți să cânți și să împrăștii în dar singura valoare, care ar putea face să se cunoască oamenii, omul și Dumnezeul din om", adică „armonia"[8].

Având indicat și locul unde se află Împărăția cerurilor, adică în interiorul omului sănătos sufletește și duhovnicește, adică în partea ce ține de spațiul

[6] Arhim. Ioanichie BĂLAN (edit.), *Ne vorbește Părintele Arsenie*, vol. I, Editura Mănăstirea Sihăstria, Vânători, [2]2010, pp. 65-66.
[7] STANCU (edit.), *Iată duhovnicul,* p. 139.
[8] STANCU (edit.), *Iată duhovnicul,* p. 41.

inimii sale, în care lucrează rugăciunea inimii și, implicit, mintea sa, atunci acest indiciu constituie punctul de plecare al strategiei duhovnicești propusă de către Părintele Arsenie Papacioc, prin următoarele cuvinte: „nu avem alt ideal decât acela de a ne hărăzi Dumnezeu fericirea ca să murim sfârtecați și chinuiți pentru scânteia de Adevăr, pe care știm că o avem în noi, pentru a cărei apărare vom porni la încleștare cu stăpânitoarele puteri ale întunericului, pe viață și pe moarte. Asta-i deviza mea!”[9].

Părintele Arsenie identifică Împărăția Cerurilor din interiorul omului credincios, care cultivă viața sfânt-duhovnicească[10], cu „scânteia de Adevăr” din el și susține că avem responsabilitatea apărării acestei scântei, prin lupta cu forțele diavolești care, după cum spune Sfântul Apostol Pavel, sunt în văzduh[11], deci în exterior. Întoarcerea spre sine și cunoașterea interiorului omului reprezintă, așadar, un ideal către care ar trebui să se îndrepte atenția creștinilor, deoarece „lupta nu trebuie dată pentru idealuri mărunte, ci numai și numai pentru idealul cel mai înalt”, care nu este altul decât „mântuirea. Dacă lupta ta este să termini o facultate, să ajungi medic sau inginer, acesta este un ideal mărginit”[12].

Întrucât idealul cel mai înalt este ca creștinul ortodox să lupte pentru a dobândi Împărăția cerurilor încă de pe pământ și, apoi, deplin în veșnicie, această lucrare are nevoie de o strategie duhovnicească[13] fundamental ancorată în tradiția patristică, pentru a vindeca sinele de preaplinul egoist și, astfel, să se facă loc prezenței lui Dumnezeu în fiecare credincios doritor de propria-i mântuire. Totodată, Părintele Arsenie insistă asupra fixării clare a țintei noastre existențiale, deoarece această atitudine menține în mișcare lupta pentru despătimire și oferă indiciile clare cu ajutorul cărora se poate continua,

---

[9] PAPACIOC, *Veșnicia ascunsă,* p. 52.

[10] De pildă, într-o scrisoare adresată unei fiice duhovnicești, Părintele Arsenie confirma că Împărăția Cerurilor trebuie căutată în interiorul inimii, rămânând statornică, mai ales ca maică, în locul în care îi era rânduit să viețuiască. „Toată Împărăția de sus caut-o, că este ascunsă în inima ta, în casa ta, în mânăstirea ta” (Arhim. Arsenie PAPACIOC, *Scrisori către fiii mei duhovnicești,* Editura Mănăstirea Dervent, Constanța, 2000, p. 82).

[11] „Căci lupta noastră nu este împotriva trupului și a sângelui, ci împotriva începătorilor, împotriva stăpâniilor, împotriva stăpânitorilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutății care sunt în văzduh (*Efeseni* 6, 12)”.

[12] STANCU (edit.), *Iată duhovnicul,* p. 151.

[13] „Ca fii ai lui Dumnezeu, am îndrăznit să spun la cât mai mulți și despre o poziție de strategie duhovnicească în lupta noastră cu cel din afară, diavolul. Neputința lui mare asupra noastră este că noi suntem și dorim mult să fim cu Dumnezeu. Diavolul țintește acest mare obiectiv: să ne despartă de Dumnezeu... Nu trebuie să-ți pleci capul și să abdici” (PAPACIOC, *Veșnicia* ascunsă, pp. 126-127).

fără confuzie, întregul proces de dobândire și de trăire al vieții sfânt-duhovnicești. Printre sfaturile oferite, Părintele Arsenie sublinia, adesea, că „este mai ușor drumul la deal, decât la vale. Asta este deviza!”[14]. Cu alte cuvinte, conștientizând necesitatea atingerii scopului omului pe pământ, suntem feriți, ca creștini ortodocși trăitori, de eventuale derapaje care ne pot dezechilibra, întrucât „nu a zice, ci a mișca înseamnă a ajunge”, fiindcă, „în măsura în care tu mergi, te ajută harul spre a te forma”[15].

Un important punct strategic este sprijinirea pe lucrarea harului dumnezeiesc necreat[16], care se face simțit atunci când omul lucrează concret în viața sfânt-duhovnicească, întrucât, „din momentul în care nu putem face nimic fără puterea lui Dumnezeu, cerem harurile Lui ca să putem face. Dar Dumnezeu nu dă harul ca la un milog. Îți dă ca să te ridici, să rupi din tine pentru alții, să-ți pui viața interioară la punct, să gândești frumos, să știi să suferi pentru Adevăr!”[17], Care este Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos.

Din această perspectivă, obstacolele întâmpinate constituie o parte necesară în urcușul duhovnicesc, iar în legătură cu depășirea lor avem nevoie de tactică, după experiența și îndemnurile Părintelui Arsenie, pentru că „războiul este un joc de inteligență, dar războiul e tot război. Și, ca să știi să cucerești în războiul tău, trebuie să știi să mori. E vorba să știi cum slujești și cui slujești și în orice fel de luptă trebuie să te aștepți la rănire sau la moarte”[18]. Așadar, lupta presupune strategie și dușmanul, care are deja experiență, este cu un pas înainte. De aceea, Părintele Arsenie recomandă ocolirea și ignorarea dialogului cu el: „din punct de vedere tactic, în lupta cu păcatul este o greșeală să primești lupta! Satana te atacă într-o problemă. Nu e bine să primești lupta. Nu stau de vorbă cu tine. Asta înseamnă să nu primești lupta. Te atacă... Te ispitește cu ceva... Nu-i da atenție, pentru că există o rânduială, verificată de oricine că-i foarte bună: cu dracul nu se stă de vorbă! Lupta împotriva ispitelor este tot rugăciunea, nu schimbarea obiectului sau a subiectului sau, în sfârșit, a ideii”[19].

Prin urmare, folositor este ca creștinul să nu dea curs propunerii de a dialoga cu gândul ispititor, din contră, este îndemnat să-și transfere atenția pe

[14] Arhim. Ioanichie BĂLAN (edit.), *Ne vorbește Părintele Arsenie*, vol. II, Editura Mănăstirea Sihăstria, Vânători, [2]2010, p. 7.
[15] BĂLAN (edit.), *Ne vorbește Părintele Arsenie,* I, p. 131.
[16] „Dumnezeu nu cere nimic imposibil, ci prin poruncile Sale te îndeamnă să faci ce poți, să ceri ceea ce nu poți, și El te va ajuta să poți” (PAPACIOC, *Veșnicia ascunsă,* p. 127).
[17] STANCU (edit.), *Iată duhovnicul,* p. 41.
[18] STANCU (edit.), *Iată duhovnicul,* p. 38.
[19] STANCU (edit.), *Iată duhovnicul,* p. 71.

cultivarea rugăciunii, adică tot pe dialog, dar cu Dumnezeu. „Cu dracul nu se stă de vorbă", era deviza Părintelui Arsenie, căci „trebuie să îl ignori. Dacă stai de vorbă, îl recunoști. Satana nu este o putere, ci un tolerat de Dumnezeu. Puterea e la noi, că suntem botezați, avem Înger păzitor, ne rugăm la Dumnezeu. Vrei să-l gonești pe satana? Stai de vorbă cu Hristos, roagă-te la Maica Domnului!"[20].

Astfel, Părintele Arsenie argumentează scripturistic ocolirea dialogului cu ispita, spunând că „Eva a căzut nu prin lipsă de credință, ci prin dialog. Când diavolul i-a prezentat mărul, ea i-a spus: «Nu, că a spus Dumnezeu că numai dacă gândim, cu moarte vom muri». Și asta n-a spus-o Dumnezeu, ci numai: «Să nu mâncați!» Dar vedeți cât de tare era Eva în credință. Diavolul și-a schimbat tactica: «Da, dar nu vezi ce frumos e la culoare?» Cu alte cuvinte, a ademenit-o cu „pofta ochilor. «Să vezi ce bun e la gust», pofta trupului. «Și dacă mâncați, căpătați puteri să vedeți binele și răul». Și cu dialogul a biruit-o. Deci nu dialogăm cu diavolul; cu dușmanul nu se stă de vorbă, numai cu Hristos. Dacă ești atacat zici «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul!» Nu vă dați seama cum fuge de puterea numelui lui Hristos"[21].

Așadar, creștinul poate folosi ispita ca modalitate de creștere duhovnicească, prin care dobândește experiență și câștigă harul în deschiderea spre virtute. În consecință, Părintele Arsenie evidențiază rolul pe care îl are ispita în viața sfânt-duhovnicească și atrage atenția asupra necesității ei pentru întărire, dar și pentru cunoașterea stadiului în care fiecare dintre credincioși se află în procesul mântuirii. „Dracul nu este o putere, ci un tolerat! I-a mai rămas numai *vârful cozii* cu care să ne ispitească. Chiar m-a întrebat cineva, tot așa, la o înregistrare, în legătură cu această problemă: «Cum să scăpăm de dracul?» «Ce ne facem fără dracul?», i-am răspuns. El, amăgindu-ne, de multe ori ne și trezește, pentru că nu cunoști albul, dacă nu ai cunoscut negrul mai întâi! Deci, amăgindu-ne, ne arată cine suntem. Iar dacă ne trântește în păcat, undeva – «Ia uite cine sunt?» - mă ridic de acolo mult mai pregătit - pregătit în sensul că am o smerenie autentică, nu o smerenie rațională, difuzată de te miri cine"[22].

Câștigul poate veni și în urma unui eșec, ceea ce l-a determinat pe Părintele Arsenie Papacioc să dezvolte o viziune optimistă asupra luptei

---

[20] STANCU (edit.), *Iată duhovnicul,* pp. 27-28.

[21] *Părintele Arsenie Papacioc – Interviu 2001,* disponibil la https://www.youtube.com/watch?v=Z7-1SwlB7BY&list=PLeNLD7i4cwrswwTz_HKr_c7B8HHu5_5sb (accesat la 15.06.2024).

[22] STANCU (edit.), *Iată duhovnicul,* p. 186.

spirituale, pe care a predat-o, prin experiență personală, ca strategie de încurajare, spre a extrage mereu binele din orice încercare. „Când lupți duhovnicește", afirma Părintele Arsenie, „și nu câștigi, ai câștigat necâștigarea: faptul că tu știi că nu ai câștigat, deja ești câștigat!"[23] Necâștigarea nu trebuie înțeleasă, așadar, ca eșec existențial, pentru că viața creștină este privită din perspectiva unei lupte permanente. Se pierde numai o luptă și se câștigă experiență pentru următoarea încercare, știind deja care sunt capcanele de ocolit. Acest fel de luptă poate aduce cu sine înțelepciunea deosebirii duhurilor sau discernământul duhovnicesc, de unde se poate ajunge să îl determinăm pe diavol „să ne lovească unde vrem noi, nu unde vrea el![24]"

2.1. Planul de foc

În sprijinul strategiei duhovnicești care aparține luptei pentru despătimire, Părintele Arsenie Papacioc oferă, în mod autentic, un program numit „planul de foc", inspirat din tacticile de război folosite pe front, care se pliază perfect pe lupta interioară de „dezinfectare"[25], cum adesea numea el procesul de curățire de patimi. Structura planului de foc este alcătuită din patru puncte, care presupun supunerea întregii atenții asupra menținerii în luptă, formând un scut de apărare care asigură orientarea duhovnicească, pas cu pas, până la sfârșitul existenței pământești.

În primul punct, Părintele Arsenie subliniază necesitatea „determinării precise a poziției"[26] sau conștientizarea stării creștine în care ne situăm, de exemplu, mirean sau călugăr, care conduce la cunoașterea sinceră și la asumarea identității din interiorul căreia urmărim dobândirea idealului mântuirii.

Al doilea pas, după așezarea liberă pe poziția creștină corespunzătoare, este „identificarea precisă a inamicului"[27], prin care se înțelege diavolul, ca unul care se împotrivește și încearcă să preia conducerea voinței omului prin ispite, păcate și patimi. Se percepe de aici că planul de foc este folositor în

[23] Arhim. Ioanichie BĂLAN (edit.), *Ne vorbește Părintele Arsenie*, vol. III, Editura Mănăstirea Sihăstria, Vânători, 2004, p. 78.

[24] *Părintele Arsenie Papacioc - Despre ecumenism și 666,* disponibil la https://www.youtube.com/watch?v=JGWFbkJVKGA&t=95s (accesat la 15.06.2024).

[25] „Pentru că duhurile rele se tânguiesc și unde se duc sunt întristate, și se gândesc că: «Ce bine era!»... Ele au câștig de cauză „pentru că iar începi să cedezi, nu te-ai complăcut pe poziție de dezinfectare, cu îngerii lui Dumnezeu, ci te-ai lăsat iarăși la voia întâmplării" (PAPACIOC, *Veșnicia ascunsă,* p. 109).

[26] PAPACIOC, *Veșnicia ascunsă,* p. 90.

[27] PAPACIOC, *Veșnicia ascunsă,* p. 90.

toate stadiile luptei duhovnicești, indiferent că este o situație de ispitire sau deja de împătimire.

Cunoașterea inamicului trebuie să fie amănunțită și reală, deoarece o cunoaștere relativă poate împiedica desfășurarea cu succes a luptei duhovnicești. De aceea, Părintele Arsenie continuă să adauge și al treilea pas, pe care îl numește aprecierea distanței sau „determinarea precisă a distanței”[28], dintre cel care ispitește și cel care este ispitit. Cunoașterea clară a distanței reprezintă, de fapt, ceea ce în trăirea patristică se numește ispita sau păcatul cel mai insistent în fiecare moment al luptei. Pentru susținerea celor spuse mai sus, Părintele Arsenie, având în vedere învățăturile Sfinților Părinți, care descriau lupta duhovnicească începând întotdeauna cu păcatul cel mai aproape de om, afirma următoarele: „de păcatul cel mai aproape de tine, de acela să te ferești! De ce să duc eu grijă de curvie, dacă deocamdată nu bate la cap! Nici de lăcomie, că deocamdată nu îmi e foame! De păcatul care-i mai aproape de tine să te ferești! Cineva poate [i-]a comandat unui mercenar să te omoare, dar tu nu te lupți cu acela care a comandat, ci lupți cu acesta, care vrea să te omoare. Oprește-i mâna, ca să nu te lovească. Dacă-l biruiești, acela care a comandat, cade de la sine”[29].

Al patrulea punct al planului de foc vine după identificarea inamicului și aprecierea distanței dintre el și noi. Astfel, urmează fixarea precisă a țintei și, imediat, „folosirea îndelungată a armamentului din dotare, pentru neutralizarea sau distrugerea inamicului”[30]. Armele duhovnicești recomandate de către Părintele Arsenie Papacioc sunt: folosirea timpului prezent, rugăciunea, smerenia, postul, răbdarea, educația dragostei pentru cei din jur, iertarea, bucuria duhovnicească, milostenia, spovedania completă și participarea la *Dumnezeiasca Liturghie*, având ca punct culminant primirea Dumnezeiești Împărtășanii.

În felul acesta, Părintele Arsenie Papacioc le-a descoperit credincioșilor din timpul său, dar și celor din epoca de după el strategia sa duhovnicească, iar ceea ce se poate învăța, printre altele, este că ispitele cotidiene pot fi biruite, mai ales când mintea și inima omului sunt ațintite la Dumnezeu, pentru a fi cât mai aproape de El[31]. Desigur, strategia duhovnicească nu se

---

[28] PAPACIOC, *Veșnicia ascunsă,* p. 90.

[29] PAPACIOC, *Veșnicia ascunsă,* p. 90.

[30] PAPACIOC, *Veșnicia ascunsă,* p. 91.

[31] Referitor la această straduință de a fi cât mai aproape de Dumnezeu, aflăm din viața Părintelui Arsenie Papacioc cum activează diavolul, legându-se și de cel mai mic amănunt greșit al mișcării pentru despătimire. „Adormeam pe o scândură în bordei. Și îmi făcusem obicei, la trezire, să sar imediat, fără să mai ezit (există un obicei: mai stau puțin!). Eu

limitează doar la cele expuse mai sus, fiindcă procesul desăvârșirii duhovnicești este continuat și completat în învățăturile Părintelui Arsenie Papacioc, prin aspecte privitoare la acuratețea credinței creștine ortodoxe, familia creștină, viața monahală, educația copiilor, Sfânta Taină a Spovedaniei și folosirea canoanelor, Sfânta Taină a Preoției și multe altele.

3. Rolul trezviei în viața duhovnicească

Dominanta majoră a Părintelui Arsenie Papacioc, cât privește personalitatea sa duhovnicească, o constituie descrierea luptei pentru mântuirea omului, prin cultivarea stării de prezență continuă, conform căreia credinciosul trebuie să cultive conștiința că Îi aparține total lui Dumnezeu, deoarece nu poate avea identitate creștină adevărată, dacă nu depune eforturi pentru întreținerea permanentă a acestui puls. De aceea, Părintele Arsenie face, adesea, recurs la prezența continuă, avertizând: „fiți atenți la secundă; la fiecare secundă! O secundă, o biată secundă, la care nici nu suntem atenți, și mântuirea poate fi pierdută! Deci trăiești momentul ca să repari trecutul și să câștigi viitorul! Nu vă gândiți ce va fi. Lăsați viitorul să-și rezolve singur problemele! Tu trăiește momentul ăsta cum trebuie și lasă în seama lui Dumnezeu viața ta”[32].

Așadar, prezența continuă este expresia pe care Părintele Arsenie Papacioc o folosește, pentru a transmite experiența vieţuirii sale duhovnicești, și o recomandă, totodată, înțelegând prin ea virtutea trezviei, prin care se poate menține strategia duhovnicească de luptă cu păcatul. Altfel, se poate limita discursul la o simplă enumerare de sfaturi și tactici exprimate teoretic, dar care nu pot conduce la rezultate vii, rămânând doar informații sau cunoștințe raționale.

Pentru Cuviosul Părinte Mărturisitor Arsenie Papacioc, prezența continuă sau trezvia reprezintă cuptorul plin cu jar, întreținut prin conștiința aflării în fața lui Dumnezeu, și este răspunsul permanent adresat Celui Care cheamă

doream să fiu stăpân pe mine, să depășesc starea de ezitare. Într-o dimineață, am mai stat puțin. Diavolul m-a tras jos și cu vesta mea mă bătea în cap! Sigur că m-am ridicat repede și trebuia să mă apăr. De ce s-a întâmplat așa? Pentru că aveam multe ispite. Îmi striga pe afară, bătea cu bulgări de zăpadă în perete; de multe [ori] credeam că a venit cineva, dar nu era nimeni, și atunci, de multe ori, nu mai răspundeam la provocările acestea. Dar cum vă spun, cu excepția acestui caz, mă ispitea de departe și mai mult prin gânduri; dar asta e altceva. A îndrăznit că m-a avut la mână cu ceva: nu m-am sculat la repezeală! Am ațipit și eu ca un om câteva secunde” (PAPACIOC, *Veșnicia ascunsă,* p. 48).

[32] PAPACIOC, *Veșnicia ascunsă,* p. 114.

prin cuvintele: „iată Eu stau la ușă și bat; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine (*Apoc.* 2: 20)".

De altfel, Părintele Arsenie susține că fără întreținerea jarului prezenței continue, toate eforturile descoperite prin strategia duhovnicească nu pot face decât să scoată fum, care provoacă mai multă confuzie decât progres duhovnicesc. Prin urmare, între strategia duhovnicească și trezvia prezenței continue există, în mod clar, o relație de interdependență, absolut necesară. Fără comunicarea reală dintre cele două coordonate exprimate de către Părintele Arsenie Papacioc în cuvintele sale de învățătură, viața creștină devine neroditoare și formală[33].

Prezența continuă înseamnă, așadar, conștientizarea existenței lui Dumnezeu, precum și a faptului că, efectiv, orice credincios se află înaintea Lui permanent, depinzând până la cel mai mic amănunt de voia Sa proniatoare[34].

Părintele Arsenie revine, adesea, la versetul scripturistic: „Eu sunt vița, voi sunteți mlădițele. Cel ce rămâne în Mine și Eu în el, acela aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteți face nimic (*In* 15: 5)", ceea ce ne dezvăluie că ancorarea în pronia lui Dumnezeu este un sprijin primordial pentru lucrarea virtuții trezviei. Se înțelege că permanentizarea legăturii cu Domnul Iisus Hristos în noi, prin lucrarea prezenței continue, asigură roadele eforturilor ascetice lucrate prin strategie duhovnicească.

În sprijinul celor expuse mai sus, am găsit în învățătura Cuviosului Părinte Arsenie o mărturie patristică, prin care descoperă cât de importantă este, referitor la trăirea virtuții trezviei, conștientizarea identității noastre creștine: „există un cuvânt al Mântuitorului, «fără Mine nu puteți face nimic (*In* 15: 5)». Acest cuvânt s-a strecurat, cu sutele de ani, printre trăirile trăitorilor creștini și, la anul 419, la Sinodul de la Cartagina, s-a adoptat Canonul 124, care spune așa: «Și dacă, totuși, crezi că poți ceva fără Iisus, anatema să fii!» S-a observat că oamenii cred că pot și ei ceva, însă, nu există nimic la întâmplare. Dacă spune că nu se mișcă un fir de păr fără voia Sa (*Mt*

---

[33] ALPETRI, *Între timp și veșnicie,* p. 311.

[34] „Ceea ce fac cei care nu înțeleg care e voia lui Dumnezeu este tot un fel de goană pe câmp, să știți. Eu mă lupt din răsputeri să întipăresc în ființa mea certitudinea că nu se poate face nimic fără Dumnezeu [STANCU (edit.), *Iată duhovnicul,* p. 70]; „Marea greșeală care se face de către aproape oricine este că-L vede străin pe Dumnezeu de propria lui luptă, de propria lui nevoință și crede că numai prin ce face el ajunge la acest scop: dobândirea împărăției. Nu! Trebuie să ai acest simț de finețe să recunoști prezența harului în fiecare clipă în tine. Dacă reușești să vezi în fiecare clipă împărăția cerurilor înlăuntrul tău, înseamnă că este o mișcare bună - o insuflare divină" [STANCU (edit.), *Iată duhovnicul,* p. 127].

10: 30) și dacă acolo te găsești tu, cel care ai reușit să faci o unitate creștină, să ai o mulțumire sufletească - considerând că suntem oameni de conștiință, atunci nu poți să părăsești locul și nu poți să zici că Dumnezeu nu te-a ajutat. Pentru că toți suntem nepregătiți, oriunde am fi, și, iată, Dumnezeu însuși ne ține în armonie și ne ajută. Dacă oamenii ar reuși să înțeleagă, cu adevărat, că nu se face nimic fără Dumnezeu, ar fi mult mai prezenți, s-ar simți foarte bine, chiar în suferință, chiar pe cruce”[35].

Prezența continuă recomandată de către Părintele Arsenie Papacioc însemnă, așadar, împreună lucrare cu Dumnezeu la propria mântuire pe tot parcursul vieții, recomandând tuturor, „mai ales tinerilor, să nu piardă nici un moment din viață. Dacă acest moment este trăit, urmează un alt moment trăit și așa evoluezi. Dacă se pierde un moment, mult de tot se pierde! O clipă constituie o za mică de la un lanț foarte mare. Dacă lipsește o za, lanțul se destramă. Deci, oriunde ai fi, trebuie să existi și să constați că veșnicia este ascunsă în fiecare clipă, dacă este trăită. Dacă tinerețea este risipită fără o mică trimitere, o mică cugetare spre veșnicie, desigur că batem pasul pe loc sau, mai curând, mergem pe un drum ce duce pe strada prăpastiei-iadul”[36].

Trezvia dă valoare timpului, valorificând fiecare clipă pentru lucrarea mântuirii, și menține conștiința importanței lucrării, fapt asupra căruia Părintele Arsenie atrăgea atenția, spunând: „vin mulți să le dau câte un autograf și le scriu așa: «Fiți atenți cu timpul, îndeosebi cu ziua de azi!»”[37] Astfel, trăirea timpului în trezvie, clipă de clipă, poate transforma viața oamenilor chiar și într-o singură zi. „Știți dumneavoastră”, întreba Părintele Arsenie într-un context sau altul, „cât de mult valorează o zi, în procesul evolutiv al înduhovnicirii? Extraordinar de mult! Asta l-a făcut și pe Sfântul Sisoe cel Mare să spună: «Într-o zi, poți ajunge la măsură dumnezeiască!» Așa de importantă este o zi! Și, dacă ar fi cu putință să[-i] întrebăm pe cei de sus: «Ce v-a costat de ați ajuns la atâta fericire?», răspunsul acesta ni l-ar da: «Timp, puțin timp petrecut bine». N-au făcut altceva”[38].

În absența trezviei și a atenției nu se poate înțelege rugăciunea. Ferirea de împrăștiere și îndreptarea acesteia la înțelesurile duhovnicești constituie punctul cheie pentru sporirea în calea nepăcătuirii. În acest sens, Părintele Arsenie recomanda începerea zilei cu primul gând oferit direct lui Dumnezeu, pentru a da sens duhovnicesc întregii zile: „puneți la inimă ce vă învăț: Cum v-ați deșteptat de dimineață, nu mai amânați nici o clipă, zicând: «să mă mai

[35] STANCU (edit.), *Iată duhovnicul,* pp. 70-71.
[36] STANCU (edit.), *Iată duhovnicul,* pp. 82-83.
[37] STANCU (edit.), *Iată duhovnicul,* p. 124.
[38] STANCU (edit.), *Iată duhovnicul,* p. 124.

încălzesc, căci vă păcăliți fraților». Ci dintr-o dată și repede, cu inima arzătoare de drag, ziceți: «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul!», pentru că ceea ce ați apucat să măcinați la moara gândurilor, mai întâi, la deșteptare, aceea veți măcina toată ziua"[39].

Prezența continuă se întreține printr-o suspinare tainică în legătură cu Dumnezeu[40]. De aceea, în învățătura Părintelui Arsenie Papacioc primează trezvia, pe care o așează înaintea rugăciunilor de tipic, deoarece acestea din urmă, dacă nu au susținerea atenției, pot fi atinse adesea de formalism.

Rugăciunile de tipic sunt evidențiate de către Părintele Arsenie, pentru faptul că alcătuiesc majoritatea slujbelor Bisericii, și pot să fie sub formă de *Acatiste* sau *Paraclise, Catisme* din *Psaltire,* metanii și închinăciuni, adunate într-un program de rugăciune sau canon de rugăciune, primit ca orientare de la Părintele Duhovnic. Ceea ce dorește să transmită Părintele Arsenie, prin starea de prezență pe care o așează la temelia acestor mijloace orientative, este faptul că se riscă a limita relația cu Dumnezeu la câteva rugăciuni sau rânduieli rostite doar pentru a împlini o rânduială și, astfel, viața creștină nu mai este trăită ca mod autentic de viețuire creștină ortodoxă, ci, mai degrabă, devine un sistem ideologic bazat pe legi[41].

4. Epilog

Întrucât Ortodoxia reprezintă un mod de viață, pe baza credinței revelate în Dumnezeul Cel Adevărat, Veșnic, Atotprezent, Atotputernic, Întrupat, Răstignit și Înviat, atitudinea corectă în fața acestei realități este, fără nicio îndoială, una care vibrează viu și permanent. De pildă, Părintele Arsenie argumenta că „acolo unde ești, nu te oprește nimeni să zici: «Doamne, Iisuse Hristoase, miluiește-mă pe mine, păcătosul!» Nu te oprește nimeni să zici: «Doamne, Doamne...» Nu te oprește nimeni să zici: «Nu mă lăsa, Iisuse!» Vedeți, viața nu este numai atunci, viața este mereu. «De ce nu v-ați gândit la Mine mereu?» zice Domnul. Ăsta e gândul care, de fapt, ar ajuta foarte mult pe toată lumea, pentru că Dumnezeu nu ne ține, domnule dragă, fiindcă suntem noi foarte vrednici, ne ține fiindcă este El foarte milostiv! Si de-aici

[39] PAPACIOC, *Veșnicia ascunsă,* p. 100.

[40] „Nu prea sunt de părere pentru canoane dintr-astea care se fac repede, ca să se scape de ele sau se fac rațional, fără simțire, sau nu se fac deloc. Suspinarea, însă, nu îți ia timp. E la îndemână și angajează toată ființa ta: «Of, Doamne!», și ai făcut mai mult decât acela care a zis de 15 ori *Tatăl nostru,* că-l știa pe de rost și l-a zis repede" (PAPACIOC, *Veșnicia ascunsă,* p. 98).

[41] „Regula în sine este considerată, la unele confesiuni religioase, aproape ca un scop împlinit și rămâne doar un om ordonat. Aceasta n-ar fi puțin lucru, dar se obișnuiește să se spună: «tipic, tipic și la inimă nimic!»" [BĂLAN (edit.), *Ne vorbește Părintele Arsenie*, I, pp. 73-74].

vine si toată mila noastră”[42]. Deci nu doar prin rugăciunea rostită sau citită se menține vie întâlnirea cu Dumnezeu, ci, mai ales, prin forma simplă a suspinării sau prin gândul adresat lui Dumnezeu chiar fără cuvinte, ceea ce l-a făcut pe Părintele Arsenie să spună că rugăciunea este „inima ta în inima lui Dumnezeu. Este o tăcere adâncă și o stare dincolo de închipuirea omenească. O vorbire cu Dumnezeu dar nu cu vorbe omenești”[43].

Mai mult decât atât, Părintele Arsenie Papacioc face o deosebire clară între rugăciune și trezvie, în învățătura sa despre mântuire, și evidențiază faptul că, în raport cu scopul creștinului ortodox, care este cunoașterea și întâlnirea cu Dumnezeu, „rugăciunea este mijloc neapărat folositor, dar trezvia este un scop atins”[44]. Așadar, pedagogia duhovnicească aplicată în viața creștină, prin învățăturile Părintelui Arsenie Papacioc despre trezvie, aduce vigoare și regenerează viața creștină autentică, așa cum o vedem exprimată încă din primele veacuri creștine.

În concluzie, prin accentul pe care-l pune pe trezvie sau pe prezența continuă, Părintele Arsenie Papacioc ne reconectează cu efervescența Creștinismului primar, care s-a diluat în timp, poate și din prea multa risipire în profan, dar și din așezarea literei deasupra duhului. Prezența continuă aduce în actualitate cuvântul Sfântului Apostol Pavel, „Domnul vine!” (*I Cor.* 16: 22), sau trăirea perpetuă a apropiatei veniri a Mântuitorului Iisus Hristos, vestită de către Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan, prin cuvintele: „Iată, vin curând și plata Mea este cu Mine, ca să-i dau fiecăruia după cum este fapta lui. [...] Și cel ce aude să zică: Vino! Și cel însetat să vină, cel ce voiește să ia în dar apa vieții” (*Apoc.* 22: 12, 17). Așa cum soldații sunt vigilenți în prezența împăratului, tot astfel și creștinii adevărați sunt treji lucrători, dacă au conștiința realității lui Dumnezeu, Care este mereu de față.

[42] STANCU (edit.), *Iată duhovnicul,* pp. 76-77.

[43] Nicoleta CRISTEA (edit.), *Convorbiri realizate de Sorin Dumitrescu,* Editura Anastasia, București, 2001, p. 10.

[44] „Nu mulțimea rugăciunilor sau a metaniilor este cea mai importantă, chiar dacă și acestea vor fi scrise undeva, ci starea de prezență (trezvia) pe care omul trebuie să o aibă permanent, deoarece rugăciunea este mijloc neapărat folositor, dar trezvia este un scop atins” (ALPETRI, *Între timp și veșnicie,* p. 141).

ASPECTE DIN ÎNVĂȚĂTURA SFÂNTULUI PORFIRIE CAFSOCALIVITUL DESPRE BOALĂ

(Insights from the Teaching of Saint Porphyrios the Kafsokalivite on Illness)

Drd. Gabriel-Victor Bâclea
Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia
Școala Doctorală de Teologie

Prof. univ. dr. habil. Ion-Marian Croitoru
Universitatea „Valahia" din Târgoviște
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației
Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia
Școala Doctorală de Teologie

Abstract: This study explores the teachings of Saint Porphyrios the Kafsokalyvite on illness, offering a holistic perspective that integrates spiritual, psychological, and physical dimensions. Saint Porphyrios viewed illness not merely as a physical ailment, but as a manifestation of deeper spiritual realities, often rooted in the state of the soul. He emphasized that egoism and pride are primary causes of spiritual sickness, which, if left untreated, can lead to physical afflictions. Through repentance, confession, and trust in God's providence, suffering can be transformed into a path of purification, illumination, and union with Christ. The study is structured into four main sections: a brief biography of Saint Porphyrios; an examination of the illnesses he endured; an analysis of the miraculous healings he performed; and a detailed exploration of his theological understanding of illness. The teachings of Saint Porphyrios are contextualized within the broader framework of Orthodox patristic tradition. This first part of the study focuses on the nature and purpose of illness, while a subsequent publication will address Saint Porphyrios' teachings on healing. By examining his life and writings, this study aims to provide both a theological understanding and practical guidance for those facing suffering, highlighting how illness can become a means of spiritual growth and divine communion. Saint Porphyrios' message remains profoundly relevant, offering hope and consolation to believers today.

Keywords: Saint Porphyrios, Orthodoxy, illness, spiritual sickness, healing.

1. Introducere

Studiul de față reprezintă prima parte a unei ample analize asupra învățăturilor Sfântului Porfirie Cafsocalivitul[1] despre boală și vindecare. De aceea, în această parte a studiului, acordăm o atenție deosebită concepției Sfântului Porfirie despre boală, urmând ca într-o viitoare publicare să abordăm în detaliu perspectiva sa asupra vindecării. Alegerea acestei împărțiri în două părți distincte, dar complementare, este motivată de complexitatea și profunzimea temei, care necesită o abordare structurată și detaliată. În acest fel, putem explora mai bine fiecare aspect al învățăturii Sfântului Porfirie, oferind o înțelegere completă și bine fundamentată.

Structura studiului este organizată în patru secțiuni principale: o scurtă biografie a Sfântului Porfirie, o prezentare succintă a suferințelor și bolilor pe care le-a îndurat, o analiză a vindecărilor miraculoase pe care le-a săvârșit și, în final, o expunere a concepției sale despre boală. Această structură permite o abordare progresivă, începând cu contextul vieții Sfântului Porfirie și terminând cu o înțelegere duhovnicească profundă a bolii, arătând, totodată, și legitimitatea pe care o are Sfântul Porfirie de a vorbi despre această temă.

Metodele folosite în studiul de față includ analiza textelor și mărturiilor despre Sfântul Porfirie, precum și integrarea învățăturilor sale în cadrul mai larg al teologiei patristice ortodoxe. Din acest motiv, am fundamentat învățătura Sfântului Porfirie pe scrierile marilor Sfinți Părinți ai Bisericii celei „una", care au tratat și ei despre boală, cum ar fi Sfântul Antonie cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Ioan Scărarul, Sfântul Isaac Sirul, Sfântul Teofan Zăvorâtul și Sfântul Grigorie Palama. Această abordare ne permite să evidențiem continuitatea și coerența învățăturilor ortodoxe despre suferință și boală, de-a lungul diferitelor epoci și contexte istorice ale Bisericii.

Prin acest studiu, nu ne propunem să oferim o perspectivă holistică asupra bolii, așa cum este ea înțeleasă în tradiția ortodoxă, căci spațiul dedicat publicării unui studiu în volumul acestui Simpozion nu ar îngădui o asemenea abordare, dar subliniem importanța sănătății sufletești pentru bunăstarea trupească, prezentând metodele prin care suferința poate fi transformată într-o cale de sfințire și unire cu Dumnezeu. Această lucrare își propune să contribuie la o mai bună înțelegere a învățăturilor Sfântului Porfirie și să ofere un sprijin duhovnicesc pentru cei care se confruntă cu suferința și, implicit, boala, în general.

2. Scurte repere biografice despre Sfântul Porfirie

[1] În unele traduceri, apartenența athonită a Sfântului Porfirie este redată și sub formele Kafsokalivitul, Kavsokalivitul etc.

Născut la începutul secolului al XX-lea în Grecia, în satul denumit Sfântul Ioan din insula Evia, într-o familie bine-credincioasă, Sfântul Porfirie Cafsocalivitul (1906-1991) a fost cel de al patrulea copil la părinți. Din cauza constrângerilor economice și a nivelului ridicat de precaritate socială, micul Evanghel, numele de mirean al Sfântului Porfirie, a fost nevoit să renunțe la educația primară și să lucreze, pentru a-și ajuta financiar familia. Totuși, lipsa de școlarizare nu i-a afectat aplecarea și dragostea spre învățătură, deoarece, îmbrățișând viața monahală, a dobândit multă luminare și înțelepciune dumnezeiască, cultivând-o, după posibilități, și pe cea omenească.

La vârsta de doisprezece ani, Evanghel s-a retras la Schitul „Sfânta Treime" din Cafsocalívia, în Sfântul Munte Athos, iar la paisprezece ani a depus jurămintele monahale, primind numele de Nichita. Din cauza unor probleme grave de sănătate, la nouăsprezece ani se vede constrâns să plece din Sfântul Munte și să revină în insula natală Evia, viețuind la Mănăstirea „Sfântul Haralambie". La vârsta de douăzeci de ani, el este hirotonit preot de către arhiepiscopul Porfirie al III-lea Sinaitul, care îi schimbă și numele în Porfirie și, la un timp relativ scurt, primește hirotesia întru duhovnic, adică la vârsta de douăzeci și unu de ani.

Sfântul Porfirie a avut dorința arzătoare de a le sluji bolnavilor și, de aceea, în urma unor evenimente favorabile, va ajunge în Atena, la Policlinica Omonia, unde va sluji în paraclisul acestei Policlinici, dedicat Sfântului Gherasim, timp de treizeci și trei de ani, ca preot paroh, spovedindu-i și mângâindu-i pe bolnavii și fiii săi duhovnicești, care aveau nevoie de vindecare trupească și sufletească, îndrumându-i pe mulți către o viață plină de dragoste față de Domnul Iisus Hristos și de aproapele. Încă din perioada în care slujea la Policlinică, el a avut aspirația de a întemeia o obște monahală și, după ce a căutat și vizitat mai multe terenuri, se oprește asupra zonei din Atica, în Milesi, unde ctitorește Schitul de maici „Schimbarea la Față a Domnului nostru Iisus Hristos".

Spre finalul vieții, el își dorește să se întoarcă în mult iubita lui vatră Cafsocalívia, acolo unde a fost tuns în viața monahală. Astfel, în anul 1991 revine la Chilia „Sfântul Gheorghe" a Schitului „Sfânta Treime" din Cafsocalívia și, la vârsta de 85 de ani, pe data de 19 noiembrie / 2 decembrie 1991[2], înconjurat de cinci fii duhovnicești, adoarme întru Domnul. Înainte de acest eveniment, dar cu precădere și după, cinstirea Părintelui Porfirie ca Sfânt a început să crească, datorită faptului că mulțime de credincioși dau mărturie despre nenumăratele minuni pe care acesta le săvârșește. Luând act

[2] Prima dată reprezintă calendarul neîndreptat, deoarece este ținut în Sfântul Munte Athos.

de aceste lucruri, Patriarhia Ecumenică îl va trece în rândul Sfinților, în anul 2013, având data de prăznuire, în fiecare an, pe 2 decembrie[3].

3. Nevoința și bolile Sfântului Porfirie

Legitimitatea Sfântului Porfirie Cafsocalivitul de a vorbi despre boală și vindecare este fundamentată atât pe trăirea sa personală, cât și pe experiența sa pastorală. El însuși s-a confruntat cu numeroase boli grele și dificile, pe care le-a îndurat cu bărbăție, pace interioară și nădejde în Dumnezeu pentru mântuire, astfel că această experiere, cu o triplă valoare, duhovnicească, sufletească și trupească, îi conferă o înțelegere autentică și profundă asupra suferinței. Această trăire personală a fost îmbogățită prin numeroșii ani în care a slujit, ca preot paroh, în paraclisul „Sfântul Gherasim" al Policlinicii Omonia din Atena, unde s-a confruntat cu suferințele trupești și sufletești ale bolnavilor, oferindu-le alinare spirituală și înțelegând suferința drept mijloc de mântuire, prin trăirea apropierii de Dumnezeu.

Sfântul Porfirie Cafsocalivitul a trăit o viață marcată de suferință, fiind încercat de o serie de boli grave, care l-au afectat pe tot parcursul vieții sale. Aceste boli nu doar că i-au testat răbdarea și dragostea pentru pronia dumnezeiască, ci i-au oferit și o perspectivă unică asupra suferinței, percepută ca instrument de sfințenie și mijloc de mântuire. Prima dintre suferințele majore a fost pleurezia, o boală care l-a forțat să părăsească Sfântul Munte Athos, din cauza condițiilor climatice nefavorabile și a insuficienței alimentației adecvate tratamentului[4]. Această plecare a marcat începutul unei vieți trăite în slujirea altora, în ciuda slăbiciunilor trupești.

În perioada în care a slujit în paraclisul Policlinicii Omonia din Atena, Sfântul Porfirie s-a dedicat cu multă râvnă servirii bolnavilor, până întru atât încât sănătatea sa s-a agravat. Adesea, când ajungea acasă, cădea la pat din cauza epuizării, hrănindu-se doar cu ceva frugal[5]. Absorbit de râvna slujirii aproapelui, Sfântul se neglija frecvent, ajungând chiar într-o situație critică, când un medic al Policlinicii a constatat că avea o retenție urinară de patru zile și un nivel foarte ridicat al ureei. Doctorul a recomandat imediat investigații și,

[3] În Sfântul Munte, el este cinstit la 19 noiembrie.

[4] *Ne vorbește Părintele Porfirie. Viața și cuvintele,* traducere din limba greacă de Ieromonah Evloghie MUNTEANU, Editura Egumenița, Galați, 2005, p. 70. Episodul în care monahul Nichita se îmbolnăvește de pleurezie este descris și de către Evanghelos Hr. Karadimos, însă, mai pe larg și cu lux de amănunte, vezi idem, *Viața și lucrarea Părintelui Porfirie*, traducere din limba greacă de pr. Victor Manolache, Editura Egumenița, Galați, 2013, pp. 130-137.

[5] KARADIMOS, *Viața și lucrarea Părintelui Porfirie,* p. 252.

drept urmare, Sfântul a fost operat de urgență, pentru eliminarea unei pietre la uretră și a fi restabilită funcția rinichilor, care încetaseră să mai lucreze[6].

De-a lungul anilor, Sfântul Porfirie a suferit de numeroase alte afecțiuni, printre care menționăm un infarct miocardic, suferit în luna august a anului 1978, care l-a ținut aproape 20 de zile în spital pentru recuperare și alte trei luni în convalescență[7]. Suferințele sale cardiace au continuat cu ischemie (insuficiență cardiacă), ceea ce îi limita semnificativ capacitatea de a vorbi și îi afecta plămânii și creierul, cauzând episoade de tuse uscată și răgușeală. De asemenea, Sfântul Porfirie a fost supus unei operații de cataractă la ochiul stâng, care, dintr-o greșeală medicală, i-a provocat pierderea vederii. Această intervenție a generat și complicații severe, inclusiv hemoragie intestinală și o pierdere masivă de sânge, ceea ce a necesitat 12 transfuzii pentru supraviețuire[8]. După ce și-a revenit, la distanță de câțiva ani, Sfântul Porfirie și-a pierdut complet vederea și la ochiul drept, ajungând nevăzător total.

Pe lângă aceste încercări, Sfântul Porfirie a suferit și de alte afecțiuni debilitante, cum ar fi o hernie agravată, care îi provoca dureri intense, dar care nu putea fi operată din cauza stării generale precare de sănătate[9], o atrofie cornice a rinichiului, ulcere duodenale și adenom hipofizar[10]. Cancerul glandei hipofize, diagnosticat chiar de Sfântul însuși, a fost una dintre cele mai grele încercări pentru că avea dureri cumplite: „Am un cancer al glandei hipofize. Deja îmi simt limba mărită și se mișcă cu greu în cavitatea bucală”[11]. Cu toate acestea, Sfântul Porfirie a înfruntat aceste suferințe cu multă răbdare și pace, slăvindu-L pe Dumnezeu pentru toate încercările primite.

Reacția Sfântului Porfirie în fața suferinței este un exemplu de sfințenie și încredere deplină în pronia lui Dumnezeu: „Când mă doare, zic: «Iartă-mă, Doamne!» [...] Este mare lucru să-mi dăruiască așa ceva! Eu Îl slăvesc pe Domnul Care mi-a dat bolile, a Cărui bunătate și iubire a rânduit să fiu bolnav,

---

[6] KARADIMOS, *Viața și lucrarea Părintelui Porfirie,* pp. 253-254.

[7] Klitos IOANNIDIS, *Părintele Porfirie Mărturii și experiențe*, traducere din limba greacă de Ilina D. Petrișor, Editura Bunavestire, Bacău, 1999, p. 286.

[8] Constantin YANNITSIOTIS, *Lângă Părintele Porfirie*, traducere din limba greacă de Cristina Băcanu, Editura Bunavestire, Bacău, 2002, p. 130. Despre același eveniment, descris pe larg, vezi Karadimos, *Viața și lucrarea Părintelui Porfirie,* p. 299.

[9] KARADIMOS, *Viața și lucrarea Părintelui Porfirie,* p. 315.

[10] Rămâne consemnată mărturia uimitoare a doctorului său personal despre starea sa precară de sănătate: „A fost, într-adevăr, un om bolnav; a avut nenumărate boli. Aproape tot organismul îi fusese cuprins de boală” (Ioannidis, *Părintele Porfirie Mărturii și experiențe,* p. 286).

[11] IOANNIDIS, *Părintele Porfirie Mărturii și experiențe,* p. 287.

Îl slăvesc!”[12]. Această acceptare smerită a suferinței îl transformă pe Sfântul Porfirie într-un model viu pentru bolnavi în fața încercărilor. Profesorul Gheorghe Papazahos, unul dintre medicii săi, remarca răbdarea sa „demnă de Iov”, chiar și în fața durerilor cumplite: „Era atât de liniștit. Nu lăsa să se vadă cu nimic că suferea, nu scotea niciun murmur”, deși herpesul cuprinsese întreaga parte dreaptă a feței sale, iar durerea pe care o resimțea era „ca și cum aș sta cu obrazul pe o tigaie cu ulei încins!”[13].

Viața și suferința Sfântului Porfirie devin, astfel, un exemplu profund de trăire creștină, în care durerea nu este doar acceptată, ci transformată în prilej de sfințire. În loc să cedeze descurajării, Sfântul Porfirie a văzut în suferință o cale de unire cu Mântuitorul Iisus Hristos și de desăvârșire spirituală. Această atitudine nu doar că întărește învățătura sa despre boală și vindecare, ci oferă și un model concret pentru oricine de a trăi suferința în lumina credinței ortodoxe.

4. Vindecări săvârșite prin mijlocirea Sfântului Porfirie

Luând ca repere permanent cultivarea vieții sfânt-duhovnicești, Sfântul Porfirie Cafsocalivitul a fost binecuvântat de către Dumnezeu cu nenumărate harisme, printre care și cele ale străvederii, înainte-vederii și vindecării, pe care le-a folosit în slujba vindecării aproapelui. Aceste harisme deosebite i-au fost dăruite încă din perioada viețuirii sale în Sfântul Munte Athos, unde, ca schimonah, a dobândit o viață duhovnicească înaltă, desăvârșită prin ascultare și smerenie[14]. Mărturiile fiilor săi duhovnicești confirmă cu prisosință lucrarea sa extraordinară, care se manifesta prin cunoașterea profundă a bolilor și a cauzelor acestora, dar și prin harul de a vedea chiar și cele mai ascunse taine ale sufletului și trupului.

Unul dintre ucenici povestește că Sfântul Porfirie „obișnuia – și aceasta se petrecea mai des – să ia pulsul la încheietura mâinii tale. Și atunci îți vorbea de bolile din trecut, dar și de cele prin care urma să treci, despre punctele sensibile ale organismului tău, la ce anume trebuia să fii atent și să acorzi cea mai mare importanță. Vindeca prin harul lui Dumnezeu și sufletul și trupul”[15]. Această lucrare harismatică depășea cunoștințele medicale se baza pe

[12] KARADIMOS, *Viața și lucrarea Părintelui Porfirie,* pp. 326-327.

[13] IOANNIDIS, *Părintele Porfirie Mărturii și experiențe,* p. 286.

[14] Sfântul Porfirie avea să afirme că a primit de la Dumnezeu harismele bătrânului rus Dima, pentru ascultarea sa cu bucurie față de bătrânii săi, Pantelimon și Ioanichie. Pentru mai multe informații despre acest episod, vezi *Ne vorbește Părintele Porfirie,* pp. 51-64; KARADIMOS, *Viața și lucrarea Părintelui Porfirie,* pp. 117-127.

[15] Sfântul PORFIRIE Kafsokalivitul, *Bucuria lui Hristos te va tămădui, Antologia minunilor,* traducere din limba greacă și note de protopresbiter dr. Gabriel Mândrilă, Editura Sophia & Metafraze, București, 2018, p. 283.

luminarea dumnezeiască, care îi permitea să pătrundă în adâncurile sufletului și trupului fiecărui om.

Doctorul personal al Sfântului Porfirie, G. Papazahos, consemnează că „specialitatea lui era diagnosticarea de la distanță", observând cu o precizie uimitoare schimbările intervenite nu doar în propriul trup, ci și în trupurile celor din jur. Harisma sa era atât de pronunțată, încât chiar și medicii săi se minunau de acuratețea cu care identifica problemele de sănătate[16]. Un alt ucenic mărturisește: „Odată, aveam niște probleme de sănătate, așa că l-am întrebat pe bunicuț dacă vede ce am, iar el mi-a răspuns: «Mă uit la tine și văd mai întâi cum funcționează sistemul circulator, apoi sistemul nervos, apoi sistemul digestiv, unde ai o problemă la stomac». Îmi spunea toate acestea de parcă îmi făcea o radiografie"[17].

Sfântul Porfirie nu doar că vedea cu claritate starea actuală de sănătate a unei persoane, dar era capabil să identifice cauzele profunde ale bolilor, chiar și pe cele vindecate anterior[18]. Aceste mărturii confirmă că darurile sale, primite de la Dumnezeu, nu erau limitate la simple intervenții duhovnicești, ci se manifestau ca o lucrare integrală a harului, în care trupul și sufletul erau vindecate simultan. De aceea, și doctorii de la Policlinică, recunoscând harul și discernământul Sfântului Porfirie, îl chemau atât pentru sfat și rugăciune în fața unor diagnostice dificile, cât și pentru mijlocire duhovnicească în timpul intervențiilor chirurgicale complexe[19].

Sfântul Porfirie Cafsocalivitul este cunoscut pentru numeroasele vindecări săvârșite în timpul vieții sale, prin rugăciune, binecuvântare sau însemnarea cu Sfânta Cruce. Femei sterpe au zămislit copii, iar prunci muți și-au recăpătat glasul[20]. Prin rugăciunea sa, Sfântul Porfirie a vindecat cancere

---

[16] SAVA Aghioritul, *Vindecarea sufletului în învățătura părintelui Porfirie*, traducere din limba greacă de Cristian Spătărelu, Editura Egumenița, Galați, 2012, p. 138. Pentru această mărturie vezi și Ioannidis, *Părintele Porfirie Mărturii și experiențe,* pp. 162-163.

[17] Anastasios Sotirios TZAVARAS, *Aminitiri despre Bătrânul Porfirie*, traducere din limba greacă de Cristina Băcanu după a VII-a ediție în limba greacă, Bacău, [2]2002, pp. 53-54.

[18] TZAVARAS, *Aminitiri despre Bătrânul Porfirie,* p. 57.

[19] „Când Părintele Porfirie slujea ca preot în Policlinica din Atena, mulți doctori de acolo observaseră că fusese înzestrat de Dumnezeu cu mari daruri. Ei îl respectau foarte mult și, adesea, îi cereau să se roage în timpul operațiilor grele pe care le aveau de făcut sau îl chemau la întrunirile doctorilor, când aceștia se aflau în fața unui diagnostic dificil" (Ioannidis, *Părintele Porfirie Mărturii și experiențe,* p. 138).

[20] ANARGHIROS I. Kalliatsos, *Părintele Porfirie. Străvăzătorul, Înaintevăzătorul, Tămăduitorul*, traducere din limba greacă de Cristina Băcanu, Editura Bunavestire, Bacău, [2]2002, p. 134.

aflate în stadii avansate, inclusiv cu metastaze[21]. De asemenea, era căutat pentru eliberarea celor stăpâniți de vrăji sau duhuri necurate[22], dar și pentru alinarea suferințelor psihologice și a problemelor sufletești[23]. Vindeca dureri acute de cap și de ceafă, prin simpla însemnare cu Sfânta Cruce[24], și discernea, prin harisma înainte-vederii, dacă o intervenție chirurgicală era necesară sau trebuia evitată[25]. Sfântul Porfirie a fost mijlocitor și pentru vindecarea bolilor ortopedice, cum ar fi căderea metatarsienelor[26], a bolilor dermatologice[27], dar și a altor multe și diverse tămăduiri.

La toate aceste vindecări, săvârșite în timpul vieții Sfântului Porfirie, se adaugă nenumărate mărturii ale minunilor înfăptuite după adormirea sa, consemnate în peste 10 volume de mărturii[28], care îl autentifică și îl atestă drept un vas ales al harului dumnezeiesc și unul dintre Sfinții mari vindecători de boli sufletești și trupești ai Bisericii Ortodoxe, în epoca actuală. Aceste mărturii îi confirmă Sfântului Porfirie autoritatea duhovnicească și îl legitimează ca pe un veritabil învățător al tainelor legate de boală și vindecare,

[21] IOANNIDIS, *Părintele Porfirie Mărturii și experiențe,* p. 112; vezi și Kalliatsos, *Părintele Porfirie,* p. 124.
[22] KARADIMOS, *Viața și lucrarea Părintelui Porfirie,* p. 342.
[23] YANNITSIOTIS, *Lângă Părintele Porfirie,* p. 156.
[24] TZAVARAS, *Aminitiri despre Bătrânul Porfirie,* p. 87.
[25] YANNITSIOTIS, *Lângă Părintele Porfirie,* p. 154.
[26] TZAVARAS, *Aminitiri despre Bătrânul Porfirie,* p. 91.
[27] KARADIMOS, *Viața și lucrarea Părintelui Porfirie,* p. 343.
[28] Pe lângă volumele deja enumerate mai sus, dintre care reluăm câteva și în această notă, cu indicarea paginilor concrete referitoare la mărturii, menționăm spre cercetare și volumele: Sfântul Porfirie Kafsokalivitul, *Bucuria lui Hristos te va tămădui, Antologia minunilor,* pp. 283-421; Sfântul Porfirie Kafsokalivitul, *Când voi pleca voi fi mai aproape de voi*, vol. I, traducere din limba greacă de protopresbiter dr. Gabriel Mândrilă, Editura Sophia & Metafraze, București, 2019, pp. 19-372; Sfântul Porfirie Kafsokalivitul, *Vă iubesc și mă rog pentru toți*, vol. II, traducere din limba greacă de protopresbiter dr. Gabriel Mândrilă, Editura Sofia & Metafraze, București, 2021, pp. 26-291; Sfântul Porfirie KAFSOKALIVITUL, *Fapte minunate și învățături,* traducere din limba greacă de prof. Elisabeta Cristea, Editura Bunavestire, Bacău, 2011, pp. 116-122, 225-281; Paraskevas LAMBROPOULOS, *Experiențele mele lângă Sfântul Porfirie*, traducere din limba greacă de Cristian Spătărelu, Editura Egumenița, Galați, 2016, pp. 50-64, 70-87; Gheorghios S. KROUSTALAKIS, *Bătrânul Porfirie - părinte duhovnicesc și pedagog*, traducerea din limba greacă de Cristina Băcanu, Editura Bunavestire, Bacă, [2]2002, pp. 78-91; Ioannis MAROUSIOTIS, *Părintele Porfirie mi-a spus…,* vol. 1, traducere din limba greacă de Cristian Spătărelu, Editura Egumenița, Galați, 2014, pp. 29-88, 92-121; Ana KOSTAKU, *Părintele Porfirie Mi-a spus...*, vol. II, traducere din limba greacă de pr. dr. Ciprian-Ioan Staicu, Editura Egumenița, Galați, 2015, pp. 23-27, 30-55, 64-111.

oferind o perspectivă profundă asupra modului în care suferința poate fi trăită în lumina credinței creștine ortodoxe.

5. Concepția Sfântului Porfirie Cafsocalivitul despre boală și suferință

5.1. De ce ne îmbolnăvim?

În cadrul învățăturii creștine ortodoxe, boala este percepută nu doar ca o simplă afecțiune fizică, ci drept un fenomen complex care implică interacțiuni profunde între dimensiunile spirituale, psihologice și fizice ale existenței umane[29]. Sfântul Porfirie Cafsocalivitul a abordat boala dintr-o perspectivă holistică, subliniind că sănătatea sufletească este elementară pentru bunăstarea trupească. Această viziune se bazează pe convingerea că multe dintre bolile trupești își au originea în suferințele sufletești și, prin urmare, pentru a înțelege și trata boala este esențial să ne concentrăm asupra stării sufletului: „Bolnav cu sufletul este doar păcătosul nepocăit, căci sufletul lui bolește, când el păcătuiește, fără să se pocăiască”[30].

Această afirmație reflectă învățătura patristică conform căreia păcatul distruge armonia dintre trup și suflet, ducând la dezordine, dezechilibru și suferință atât la nivel sufletesc și spiritual, cât și fizic[31]. Sfântul Porfirie a

---

[29] Este important să înțelegem că Ortodoxia este o conduită terapeutică, prin care se are în vedere vindecarea întregii ființe umane, suflet și trup. Conform Părintelui Ioan Romanídis, Ortodoxia nu este doar un sistem dogmatic sau ritualistic, ci o știință medicală care se ocupă de mântuirea personală a omului, prin vindecarea sufletului și trupului. Această abordare terapeutică este esențială pentru înțelegerea bolii în contextul creștin ortodox, pentru că vindecarea integrală nu se limitează la aspectele fizice sau psihologice, ci vizează restaurarea integrală a omului prin restaurarea armoniei dintre om și Dumnezeu. Pentru mai multe vezi Părintele Ioan Romanídis, *Teologia Patristică*, traducere din limba greacă, note, completări bibliografice și postfață de Ion Marian Croitoru, Editura Bibliotheca, Târgoviște, 2012, pp. 41-43.

[30] YANNITSIOTIS, *Lângă Părintele Porfirie,* pp. 161-163.

[31] Spre exemplu, conform biografului său, adică Sfântului Atanasie cel Mare, Sfântul Antonie cel Mare subliniază că păcatul și influența demonică perturbă armonia dintre trup și suflet, ducând la suferință atât sufletească, dar și fizică, vezi idem, *Învățăturile despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare, în 170 de capete Filocalia*, vol. 1, traducere din limba greacă de Părintele Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (EIBMBOR), București, 2008, pp. 14-16. Asemenea și Sfântul Ioan Gură de Aur, în *Omiliile sale*, explică că păcatul corupe întregul om, afectând atât sufletul, cât și trupul. El susține că pocăința și rugăciunea sunt esențiale pentru restabilirea armoniei dintre cele două, vezi idem, *Omilii la Matei, Omilia XV,* în idem, *Scrieri, Partea a treia,* traducere din limba greacă, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, PSB 23, EIBMBOR, București, 1994, pp. 175-194. Sfântul Ioan Scărarul descrie, în lucrarea lui *Scara*, cum patimile, provocate de păcat și influența demonică, duc la tulburări atât sufletești, cât și trupești. El oferă metode ascetice pentru

evidențiat că bolile sufletești au prioritate și influențează direct sănătatea trupului. Mai mult, el considera că egoismul și mândria sunt principalele cauze ale bolilor sufletești, care, dacă nu sunt netratate, pot provoca afecțiuni fizice severe: „Spunea foarte adesea că fondul problemelor noastre era egoismul, pe care-l considera ca fiind izvorul tuturor păcatelor și al diferitelor necazuri ale omului”[32]. Această viziune sugerează că o abordare spirituală a sănătății este esențială pentru a preveni și trata bolile fizice. De exemplu, în fața unei boli trupești, Sfântul Porfirie îndemna pacienții să se concentreze pe vindecarea sufletului, deoarece „nedepistata boală a sufletului – păcatul – le închidea ochii, să nu vadă sensul pedagogic al bolii trupești”[33].

Sfântul Porfirie sublinia că, în multe cazuri, bolile fizice sunt manifestări externe ale unor conflicte interne nerezolvate, iar abordarea acestor conflicte prin pocăință și rugăciune poate duce la o adevărată vindecare. De exemplu, el observa că pacienții care se confruntau cu suferințe psihologice, cum ar fi anxietatea sau depresia, adesea aveau nevoie de o restaurare a relației lor cu Dumnezeu și de o mai profundă conștientizare a păcatelor lor. În plus, Sfântul Porfirie a accentuat faptul că bolile sufletești pot afecta nu doar individul, ci și comunitatea din jurul său. Egoismul și mândria, ca trăsături fundamentale ale sufletului bolnav, pot duce la distrugerea relațiilor interumane și la deteriorarea coeziunii sociale. Astfel, vindecarea sufletească devine nu doar o chestiune personală, ci și o responsabilitate comunitară, în care fiecare individ are datoria de a contribui la binele comun prin cultivarea virtuților și prin întărirea relațiilor cu ceilalți.

În completarea celor afirmate până acum, se poate observa legătura pe care Sfântul Porfirie o făcea între bolile psihice și influența demonică. El susținea că multe dintre problemele psihologice moderne, cum ar fi depresia sau anxietatea, sunt rezultatul lucrărilor demonice sau al îndepărtării omului de Dumnezeu: „Psihologia și psihiatria, bazate pe ideea că nu există diavol,

---

restabilirea echilibrului, vezi idem, *Scara*, *Cuvântul 13. Despre akedie,* Editura Mănăstirea Sihăstria, Vânători-Neamț, 2015, pp. 156-158. În vremurile mai apropiate de epoca noastră, Sfântul Teofan Zăvorâtul explicitează cum păcatul și îndepărtarea de Dumnezeu sunt cauzele principale ale suferinței atât sufletești, cât și fizice. El oferă îndrumări practice pentru restabilirea sănătății sufletești și trupești prin lucrarea harului dumnezeiesc, vezi idem, *Calea spre mântuire,* traducere de Cristea Florentina, Editura Egumenița, Galați, 2013, pp. 102-130.

[32] IOANNIDIS, *Părintele Porfirie Mărturii și experiențe,* p. 101. „Oamenii suferă mult de diferite boli psihice, mai ales de depresie, pentru că nu se spovedesc, nu se pocăiesc, nu au convingere în Dumnezeu, ci autocovingeri, adică mult egoism. Părintele spunea că pricina depresiei este egoismul, iar terapia ei smerenia” (Sava Aghioritul, *Vindecarea sufletului,* p. 125).

[33] Părintele PORFIRIE, *Antologie de sfaturi și îndrumări*, traducere din limba greacă de prof. drd. Sorina Munteanu, Editura Bunavestire, Bacău, 2003, pp. 65-67.

se străduiesc să găsească cauze pentru aceste stări, dar adevărata cauză – lucrările demonice – rămâne nerăzboită, iar omul nevindecat”[34]. Această viziune este în concordanță cu învățăturile Sfinților Părinți, care identifică diavolul ca sursă a păcatului și a suferinței[35]. Sfântul Porfirie arăta că singura cale de vindecare adevărată este prin harul tămăduitor al Sfintelor Taine ale Bisericii și printr-o viață trăită în pocăință continuă. Sfânta Taină a

[34] SAVA AGHIORITUL, *Vindecarea sufletului,* pp. 99-100. „Părintele Porfirie avea o poziție foarte clară și o părere limpede despre problema așa-ziselor boli psihologice și psihiatrice. Învăța că în spatele tuturor acestora se ascund duhuri viclene. «Am multe să vă spun», afirma el, «despre cele pe care le-am văzut în viața mea, despre oameni care erau stăpâniți de asemenea sentimente, adică sentimente satanice. Adică diavolul, sinele nostru rău, reușește să ia din bateria sufletului nostru, care are puterea de a săvârși binele [...] acesta reușește să ne sădească întristarea, depresia și mai știu eu ce, pe care le auzim de la psihiatrii. Noi nu le spunem așa, le spunem lucrări diavolești. Spunem akedie, spunem cugete, adică diavolul akediei, diavolul desfrânării, diavolul mai știu eu cui. Diferiți diavoli, pentru fiecare lucrare diavolească pe care ne-o făuresc»” (Sava Aghioritul, *Vindecarea sufletului,* pp. 100-101).

[35] Viziunea Sfântului Porfirie despre legătura dintre bolile psihice și influența demonică este profund ancorată în tradiția patristică ortodoxă. Sfântul Antonie cel Mare, considerat unul dintre marii Sfinți Părinți ai monahismului, a vorbit despre influența demonică asupra minții și sufletului omului. În *Viața Sfântului Antonie,* scrisă de către Sfântul Atanasie cel Mare, sunt descrise numeroase confruntări ale Sfântului Antonie cel Mare cu demonii, care încearcă să-l ispitească și să-l tulbure. De altfel, Sfântul Antonie cel Mare dezvăluie că demonii pot provoca tulburări mentale și emoționale, cum ar fi frica și deznădejdea [Sfântul Atanasie cel Mare, *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie cel Mare,* disponibilă la https://paginiortodoxe.tripod.com/vsian/01-17-cv_antonie_cel_mare.html (accesat la 19.01.2025)]. De asemenea, Sfântul Ioan Scărarul a evidențiat că akedia (lipsa de dorință pentru săvârșirea de lucruri duhovnicești) și tristețea sunt instrumente ale diavolului pentru a perturba pacea sufletească, vezi Sfântul Ioan Scărarul, *Scara,* pp. 156-158 (*Cuvântul 13. Despre akedie*), 202-203 (*Cuvântul 21. Despre temerea cea lipsită de bărbăție*). Un alt mare Sfânt Părinte, Sfântul Isaac Sirul, a nuanțat modul în care demonii exploatează patimile omului pentru a crea tulburări emoționale și psihice, subliniind importanța rugăciunii, postului și spovedaniei în combaterea lor, vezi idem, *Cuvinte despre nevoință,* Editura Bunavestire, Bacău, 2001, pp. 250-262 (*Cuvântul LVI. Despre faptul că: cu folos a lăsat Dumnezeu să fie sufletul primitor de patimi și despre lucrările ascetice*). Sfântul Teofan Zăvorâtul a susținut și el că multe dintre tulburările psihice au rădăcini în starea spirituală a omului, fiind exploatate de către diavol pentru a-l îndepărta pe om de Dumnezeu [Sfântul Teofan Zăvorâtul, *Calea spre mântuire,* pp. 95-103 (*Partea a II-a, Capitolele 2 și 3*)]. De asemenea, în *Omiliile* sale (*Despre virtuți și patimile contrare lor* și *Despre rugăciune și curăția inimii*), Sfântul Grigorie Palama a vorbit despre atacurile demonice asupra minții și sufletului omului, subliniind că rugăciunea neîncetată și harul lui Dumnezeu sunt esențiale pentru învingerea acestora, vezi *Viața în Hristos după Sfântul Grigorie Palama,* traducere din limba greacă de Pr. Daniel Pupăză, Editura Sfânta Biserică Mitropolitană Sfântul GRIGORIE PALAMA, Tesalonic, 2019, pp. 43-48.

Spovedaniei era văzută ca o adevărată curățire a sufletului, unde omul își redobândește sănătatea lăuntrică. „Sfânta spovedanie seamănă cu un «service» foarte bun, pe care-l face omul sufletului său, prin harul dumnezeiesc”[36]. Prin spovedanie și pocăință, omul se eliberează de stăpânirea patimilor și a influenței demonice, găsind pace și vindecare: „Păcătosul care se pocăiește și se spovedește iese din sine. Credința noastră are acest lucru minunat, pe duhovnic. Dacă i-ai mărturisit duhovnicului și ai primit iertare, nu te mai întoarce înapoi”[37].

Sfântul Porfirie avertiza împotriva unei viziuni reductive, care vede boala doar ca pe o pedeapsă divină. În loc de aceasta, el o considera un instrument al iubirii lui Dumnezeu, ca o formă de pedagogie divină, menită să conducă omul spre o mai profundă conștientizare a propriilor slăbiciuni și neputințe. „Dumnezeu îngăduie bolile pentru a sluji iubirii Sale pedagogice și pentru a aduce omul mai aproape de mântuire”[38].

5.2. Cum să înfruntăm boala?

În fața bolii, Sfântul Porfirie oferea o viziune de speranță și mângâiere, considerând boala drept o „vizită dumnezeiască” care poate conduce la o mai profundă comuniune cu Dumnezeu. El învăța că suferințele nu trebuie privite cu deznădejde: „Bolile sunt bune dacă le răbdăm fără cârtire, rugându-ne la Dumnezeu să ne ierte păcatele și slăvind numele Său”[39]. Această abordare sugerează că acceptarea suferinței, ca parte a planului divin, poate aduce o transformare spirituală profundă. Sfântul Porfirie îi îndemna pe credincioși să se roage pentru iertarea propriilor păcate, subliniind că „atunci când te rogi, dă uitării boala trupească și primește-o ca pe un canon de ispășire a păcatelor tale”[40].

Totuși, conform Sfântului Porfirie, această rugăciune nu trebuie să fie una egoistă, adică se cuvine ca credinciosul să se roage nu doar cu nădejdea că se va face bine, ci rugăciunea lui să reflecte o dorință sinceră de a ne îmbunătăți din punct de vedere duhovnicește. Pentru că scopul nu este să devenim bine trupește, ci să devenim buni din punct de vedere sufletește și duhovnicește: „Pentru aceasta nu mă rog ca să mă facă Dumnezeu bine. Mă rog să mă facă bun. Sunt încredințat că Dumnezeu știe că mă rog. Însă, mă rog pentru sufletul meu, ca să-mi ierte păcatele. […] Singurul lucru pe care îl fac este să mă

[36] SAVA Aghioritul, *Vindecarea sufletului,* pp. 124-125.
[37] SAVA Aghioritul, *Vindecarea sufletului,* p. 98.
[38] Părintele PORFIRie, *Antologie de sfaturi și îndrumări,* pp. 65-67.
[39] YANNITSIOTIS, *Lângă Părintele Porfirie,* pp. 154-156.
[40] Părintele PORFIRIE, *Antologie de sfaturi și îndrumări îndrumări,* p. 87.

străduiesc să devin bun”[41]. Această viziune asupra bolii, ca o oportunitate de creștere spirituală și de întoarcere la Dumnezeu, este esențială pentru a înfrunta suferința cu credință și curaj, având nădejde în milostivirea cea mare a Preasfintei Treimi.

De asemenea, Sfântul Porfirie considera că boala poate aduce o profundă binecuvântare spirituală. „Părintele socotea că bolile sunt o mare binecuvântare a lui Dumnezeu”[42]. Această viziune pozitivă asupra bolii și suferinței este esențială pentru a înfrunta boala cu credință și curaj, având în vedere că suferința poate conduce la o mai profundă unire cu Dumnezeu[43]. Astfel, boala devine un mijloc de curățire și de iluminare, iar suferința este privită ca o cale de a ajunge la o mai profundă comuniune cu Domnul Iisus Hristos. „Harul lui Dumnezeu mă ține. Mă străduiesc să mă dăruiesc lui Hristos”, mărturisea Sfântul Porfirie, în timp ce era pe patul de suferință, „să mă apropii de Hristos, să mă unesc cu Hristos”[44].

Prin unirea cu Hristos, omul ajunge la starea sa de dinainte de căderea în păcat, restabilind armonia originală dintre trup, suflet și Dumnezeu. Această unire nu este doar o reconciliere teoretică, ci o transformare ontologică, prin care omul poate să ajungă la starea de îndumnezeire, ceea ce reprezintă scopul final al existenței umane. În această stare, omul nu este doar vindecat de bolile trupești și sufletești, ci este transfigurat, participând la comuniunea de viață cu Sfânta Treime. Astfel, boala și suferința, atunci când sunt trăite în și prin Domnul Iisus Hristos, devin instrumente ale harului dumnezeiesc pentru curățire, iluminare și îndumnezeire. De aceea, Sfântul Porfirie, prin propria lui experiere a suferinței, arată credincioșilor creștini ortodocși și nu numai lor că boala poate fi o cale spre mântuire, o oportunitate de a ne apropia de Mântuitorul Iisus Hristos și de a ne uni cu El, realizând, astfel, scopul pentru care am fost creați: să devenim părtași la firea dumnezeiască (*II Petru* 1: 4). Din această perspectivă, suferința nu mai este doar o povară, ci o cale de mântuire și de împlinire a chemării omului pe pământ.

6. Concluzii

În prezentul studiu, am explorat, în limitele menționate la început, învățăturile Sfântului Porfirie Cafsocalivitul despre boală, oferind o perspectivă holistică asupra acestui fenomen complex. Așadar, pentru

[41] *Ne vorbește Părintele Porfirie,* pp. 370-371.
[42] Părintele PORFIRIE, *Antologie de sfaturi și îndrumări,* pp. 75-76.
[43] IOANNIDIS, *Părintele Porfirie Mărturii și experiențe,* pp. 320-321.
[44] *Ne vorbește Părintele Porfirie,* p. 371.

Sfântul Porfirie, boala nu este doar o afecțiune fizică, ci un semn al unei realități spirituale mai profunde, care implică interacțiuni între trup, suflet și minte. Prin analiza vieții și mărturiilor sale, se poate constata că suferința, atunci când este trăită cu credință și smerenie, poate deveni un instrument al harului dumnezeiesc, transformându-se într-o cale de curățire, iluminare și unire cu Dumnezeu.

Sfântul Porfirie ne învață că boala are rădăcini adânci în starea sufletului, iar vindecarea adevărată începe cu restabilirea armoniei duhovnicești. Această viziune este în perfectă concordanță cu învățătura Sfinților Părinți, care au subliniat, întotdeauna, legătura dintre păcat, suferință și mântuire. Prin pocăință, rugăciune și ascultare de voia lui Dumnezeu, omul poate transforma suferința într-o oportunitate de creștere spirituală și de apropiere față de Mântuitorul Iisus Hristos.

De precizat că acest studiu va fi completat de o a doua parte, dedicată învățăturilor Sfântului Porfirie despre vindecare. Astfel, vom explora modul în care harul dumnezeiesc necreat acționează pentru restabilirea sănătății atât trupești, cât și sufletești, precum și metodele prin care credincioșii pot face lucrător harul în ei, pentru a găsi vindecare și pace lăuntrică. Această abordare complementară va oferi o înțelegere amplă a mesajului Sfântului Porfirie, evidențiindu-se faptul că boala și vindecarea sunt două fețe ale aceleiași monede, ambele având ca scop final mântuirea omului și unirea lui cu Dumnezeu.

Autorii declară pe propria răspundere că această lucrare este realizată de către ei şi că, după ştiinţa lor, nu încalcă drepturile intelectuale ale niciunei persoane. În consecinţă, îşi asumă întreaga răspundere, conform legilor în vigoare, pentru orice situaţii în care vor exista pretenţii asupra unor drepturi de proprietate intelectuală, dacă se va dovedi că aceste drepturi există şi că, prin lucrarea de faţă, au fost încălcate.