

**Adrian Gh. PAUL**

**INTRODUCERE  
ÎN STUDIUL TEOLOGIEI MORALE**

**(Note de curs)**

Baia Mare 2008

**UNIVERSITATEA DE NORD BAIA MARE**  
**FACULTATEA DE LITERE**  
**DEPARTAMENTUL *TEOLOGIE ORTODOXĂ***

## **Introducere în studiul Teologiei Morale**

### **Principii și concepte generale**

**Catedra :** Teologie sistematică

**Disciplina :** *Teologie Morală*

*și*

*Spiritualitate ortodoxă*

**Coordonator de curs :**

Pr. Conf. univ. dr.

*Adrian Gh. PAUL*

## *Prolegomena*

În contextul actual al învățământului teologic universitar, Teologia Morală este o disciplină sistematică, însă cu o finalitate practică care studiază totalitatea mijloacelor spirituale necesare dobândirii de către om a mântuirii sale și a vieții veșnice. Alături de celelalte discipline și împreună cu ele, Teologia Morală are ca scop formarea unui anumit mod de a gândi și, mai ales, a unui mod de a fi și de a trăi în această lume. Fiind o disciplină normativă, Morala ne învață ce să facem pentru a putea ajunge la desăvârșirea vieții sau la mântuirea îndumnezeitoare. Aceasta înseamnă că Teologia Morală are ca preocupare centrală noțiunea „vieții”, viața cea nouă și plină de har sfințitor și mântuitor în Iisus Hristos, Domnul și Dumnezeu nostru. Dar atunci când vorbim despre viață ne îndreptăm mintea atât spre viața trupului, viața fizică sau materială a omului, cât și spre viața spirituală, cea a sufletului, deoarece omul este o ființă personală creată de Dumnezeu, după chipul Său, cu trup și suflet. Viața trupească este necesară și trebuie să avem mare grijă cum ne folosim de ea, însă ea nu trebuie să depășească în esență și importanță viața spirituală, care are mereu întâietate. Dacă trupul, cu toate plăcerile și înclinațiile lui, trecătoare, pune stăpânire pe suflet omul ajunge rob patimilor și dezmierdărilor pământești și, în final, moare. Însă, dacă trupul se supune înclinațiilor spiritului atunci viața omului devine una curată și dreaptă. De aceea Morala se ocupă cu faptele bune ale omului, adică cu despătimirea ființei omenești de plăcerile acestei lumi și unirea ei cu Dumnezeu într-o iubire deplină spre a dobândi slava și fericirea veșnică. Dar aceasta nu este altceva decât viața cea veșnică la care suntem chemați toți de către Dumnezeu, Creatorul nostru, spre a ne împărtăși de lumina și slava Sa cea cerească prin comuniunea deplină cu El prin fapte bune și prin dobândirea virtuților.

Creștinismul, religie întemeiată de Domnul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, nu este o sumă de învățături abstracte, o doctrină religioasă, ci o viață trăită în conformitate cu aceasta. El nu este doar o sumă de învățături teoretice cu privire la Dumnezeu, la relația Sa cu lumea și cu omul sau chiar la mântuirea omului credincios, care să-i lumineze numai intelectul, ci este și o trăire autentică a acestor învățături pe toate planurile vieții spirituale, care încălzește inima. Creștinismul ne prezintă misterul vieții dumnezeiești care poate fi și trebuie trăit, mai întâi în sufletul nostru prin credință, prin convingerea lăuntrică despre adevărul acestei vieți și apoi să se exteriorizeze și în fapte bune și de cult ca dovadă a cinstirii și preamăririi lui Dumnezeu în viața noastră. În acest sens Teologia Morală se află în strânsă legătură cu alte discipline teologice, cum sunt Teologia Dogmatică și Liturgica. Acest lucru reiese din cuvântul Mântuitorului, care spune. „*Eu sunt calea, adevărul și viața*” (In. 14,6): *adevărul* este formularea dogmatică, în adevăruri de credință sau dogme despre existența lui Dumnezeu în Sine și relația Lui cu lumea și, în special, cu omul, descoperind ce să credem pentru a ne mântui; *calea* este cea liturgică, este viața sacramentală prin împărtășirea de harul sfințitor al Duhului Sfânt, câștigat de Hristos și transmis prin intermediul Sfintelor Taine în Biserică, ”trupul Său tainic”, în toate actele de cult; iar *viața* este domeniul de studiu al Moralei, care ne descoperă trăirea și aplicarea învățăturilor creștine în viața credincioșilor. Aceasta este viața cea nouă, viața în Hristos, viața cea îndumnezeită, viața plină de har și adevăr dobândită real prin încorporarea noastră în trupul eclezial al Bisericii, unde ea se manifestă concret prin săvârșirea faptelor bune și prin realizarea virtuților creștine. În acest sens, a fi moral înseamnă a fi creștin autentic și adevărat, adică a fi urmaș și următor, întru toate faptele, al lui Iisus Hristos, Domnul, Dumnezeu și Mântuitorul nostru.

Despre faptele minunate ale acestei vieți creștine autentice vrea să prezinte cursurile practice pe care le susținem studenților teologi ale specializărilor Catedrei de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității de Nord, Baia Mare, pe care le-am adunat în cuprinsul acestui volum spre o mai bună viziune intelectuală și o abordare mai sistematică pentru studenți și spre folosul lor duhovnicesc în scopul formării unui caracter creștinesc autentic. Elaborarea acestei lucrări, la nivel de curs practic, a avut la bază un îndoit scop principal: unul de catedră, încercând a pune la dispoziția studenților un material de studiu sistematic și aprofundat al principiilor fundamentale ale Moralei creștine, așa cum a experimentat-o Biserica Ortodoxă de la începutul existenței sale până astăzi, dar și unul de informare generală pentru toți aceia care doresc să se inițieze în bogata experiență a vieții sfințitoare, deci și morale, a vieții bisericești, să

aprofundeze, prin experiență ascetică și trăire autentică, viața plină de har a Sfinților Părinți și asceți monahi răsăriteni păstrată în Biserica Ortodoxă, mai ales prin dobândirea virtuților și prin contemplație mistică. Socotim că principiile morale ale învățaturii creștine prezentate în cele șaisprezece capitole sunt tot atâtea trepte de înaintare spre unirea mistică și contemplativă cu Dumnezeu și spre dobândirea fericirii și a vieții veșnice de care se vor folosi cu toții în activitatea profesională și în formarea duhovnicească și pastorală spre a fi cu adevărat vlăstare bune, vrednice și slujitori demni ai Bisericii străbune și ai Patriei noastre.

## INTRODUCERE GENERALĂ în Teologia Morală Ortodoxă

Creștinismul este Religia religiilor prin Revelarea deplină a lui Dumnezeu Treimea în iubire dumnezeiască față de ființa umană creată, menită să devină colaborator al lui Dumnezeu în ordinea existentă a lumii, a creației și a destinului personal și universal prin autoîndumnezeirea sa personală. Creștinismul nu este numai o sumă de învățături, o doctrină religioasă, ci și o viață trăită în conformitate cu aceasta. El nu-i numai o sumă de învățături teoretice cu privire la Dumnezeu și la mântuirea omului credincios, care face să-i lumineze numai intelectul, ci este o *trăire* a acestor învățături pe toate planurile vieții spirituale. Această trăire și aplicare a învățăturilor creștine constituie tocmai *domeniul* Teologiei morale creștine. Morala, ca disciplină teologică, are drept *scop* formarea unui anumit mod de a gândi, a unui mod de a fi și de a trăi în această lume.

Creștinismul este viața deplină în Hristos, căci El este „*calea, adevărul și viața*” (cf. In. 14,6), iar viața creștină este „urmarea” lui Hristos sau, mai deplin, urmarea în iubire și ascultare a vieții *în/cu/prin* Hristos. Teologia morală se descoperă și ca *viață în Hristos*, viață care este cuvânt și putere, învățătură și tărie, dar și împlinire, realizarea vie și activă a mântuirii personale în viața omenească. Viața creștină „*cu Hristos*” decurge din prezentarea vieții celei noi „*în Hristos*” dobândită prin cuvântul Evangheliei („*Cel ce ascultă cuvântul Meu are viață veșnică*”) și prin Sfintele Taine („*De nu veți mânca Trupul Meu și nu veți bea Sângele Meu nu veți avea viață în voi*”). Considerând deci cuvântul Evangheliei, noi avem temeiul vieții morale, care nu se reduce simplu la o oarecare învățătură teoretică, transmisă printr-o carte, ci este Însuși Cuvântul (Logosul), prin care cuvântul lui Dumnezeu cel adevărat se afirmă cu tărie și se impune prin prezența divină. Evangheliile sunt transmise prin scris, dar cu voce tare, mai ales în Biserică, cântându-le ca pe o melodie divină, prin care Duhul Sfânt, ca mentor suprem, te inspiră: „*Vorbește Doamne că robul Tău ascultă*” (II Tim. 1,4). Evanghelia nu este neapărat izvorul informației, ci mai degrabă cuvântul vieții care se descoperă experimental în Biserică prin lucrarea harică a Duhului Sfânt. Căci Biserica este spațiul sacramental în care se plimbă Duhul Sfânt. Dar cuvântul se împlinește și mai deplin în Euharistie, prin prezența reală a lui Hristos, Logosul suprem al lui Dumnezeu Tatăl, sub forma pâinii și a vinului. De aceea Sfântul Irineu, episcopul Lyonului, spune: „*Învățătura noastră este conformă cu Euharistia și Euharistia confirmă adevărul*”. Așadar, resimțind sfințenia cuvântului, trebuie să trecem mai departe și să intrăm în esența lui sacramentală, în Iisus Hristos, Logosul divin al Tatălui. Cuvântul e Hristos, iar Evanghelia ne călăuzește spre Hristos și ne pune în legătură cu Hristos, astfel încât în prezența Lui, să-l putem preamări. Iată, deci, o strânsă legătură între cele două izvoare ale vieții morale creștine.

Dar *calea vieții morale* este Iisus Hristos cel înviat și transfigurat, iar cuvântul luat pe cale euharistică ne face pe noi fii ai lui Dumnezeu, actualizând actul Învierii Sale în noi. (Exemplul cel mai elocvent este descriere biblică de pe calea înspre Emaus a Ucenicilor Luca și Cleopa – Lc. 24, 13-35). De aceea în Ortodoxie, obiectul moralei creștine este morala învierii, care cuprinde în sine întreg adevărul revelat al lui Hristos, deci și Crucea Sa. Prin Moartea și Învierea Sa, Hristos a schimbat condițiile ontologice ale existenței noastre umane. A primi pe Hristos înseamnă a trece de la moarte la viață și a te ridica de pe pământ la cer. Aceasta se realizează deplin în dobândirea vieții lui Hristos („*Nu mai trăiesc eu ci Hristos trăiește în mine*” – Gal. 2,20). Ceea ce depășește valoarea cuvântului este Taina sau izvorul sacramental al vieții. Dacă Evanghelia este chemare la viața dumnezeiască, atunci Sfintele Taine sunt răspunsul inimii omenești la această chemare, răspunsul încununând toate aspirațiile vieții umane. În Taine este identificat Domnul nostru Iisus Hristos, căci ele au ca și conținut moartea și învierea Sa. În ele regăsim mistic și real pe Hristos, Modelul nostru desăvârșit ce trebuie descoperit mereu prin lucrarea Sa permanentă în noi prin actele iubirii noastre îndreptate spre semenii.

Vom mai spune că valoarea morală a celor două izvoare constă în aceea că cuvântul poate să urce după ce taina coborârii lui Dumnezeu se împlinește în noi. În aceasta îl identificăm pe Dumnezeu, Dăruitorul care iubește și ne dăruiește viața și existența. Darurile lui Dumnezeu reprezintă transcendentul

care coboară, iar Euharistia reprezintă elanul care urcă. În acestea se întâlnește de fapt însăși viața în Hristos, viața creștină îndumnezeită ca *obiect* al Teologiei morale ortodoxe.

Toată existența creștină de la Botez și până la înviere se cuprinde deslușit în două aspecte spiritual-morale și ontologice: pe de-o parte avem perspectiva *încadrării cu Hristos*, ce scoate în evidență caracterul dinamic al unirii noastre cu Hristos Cel cosmic și istoric. Noi suntem incluși în Hristos istoric, căci El este cel ce Se naște, Se răstignește, Se îngroapă și Se preamărește, dar cu El și în El noi devenim copii, adolescenți și maturi duhovnicește. Suntem cuprinși deplin în El cu toată viața noastră („...*până la măsura vârstei deplinătății lui Hristos*”). Aceasta este încadrarea dinamică și activă; iar pe de altă parte avem și perspectiva *integrării în Hristos*, care este una existențială. A „fi în Hristos” nu înseamnă a sta lângă El, ci de a merge cu El pe aceeași cale, a suferi, a te bucura împreună cu El, imitându-L, ceea ce implică o viață mai mult decât dinamică, este cu adevărat o viață mistică. Acest caracter intim al legăturii noastre cu Hristos adâncește intimitatea noastră personală și ne plasează în sfera lui Hristos. Viața este și devine mereu una *cu Hristos* în parcursul *lui Hristos*. Dacă îngemănăm cele două expresii „în” Hristos și „cu” Hristos ele dobândesc un sens moral-educativ.

Dar Creștinismul mai este și religia mântuirii noastre *prin* Iisus Hristos, Domnul, Dumnezeu și Mântuitorul nostru. Această mântuire cuprinde două aspecte fundamentale: în sens obiectiv, mântuirea a fost adusă, realizată real și concret de Mântuitorul Iisus Hristos pentru noi toți și pentru totdeauna, iar în sens subiectiv, mântuirea trebuie însușită de fiecare creștin în parte prin credință statornică și fapte bune. Faptele bune constituie și ele *obiectul* Teologiei morale. De aici rezultă necesitatea unei discipline teologice care să înfățișeze în mod sistematic învățătura despre viața *în* Hristos, viața *cu* Hristos și viața *pentru* Hristos, pentru ca, trăind potrivit acestei învățături, creștinul să poată dobândi mântuirea veșnică și îndumnezeitoare. Așadar, Morala creștină cercetează viața morală a credincioșilor așa cum se dezvoltă ea pe tărâmul creștin, legea Evangheliei fiind însăși legea morală a firii omului. Astfel, Morala creștină este singura care-și culege, din credință, puterea pentru împlinirea regulilor morale, motiv care, în afară de Creștinism, învățăturile morale rămân simple prezumții.

Etimologic vorbind, termenul „*morală*” stă în strânsă legătură cu adjectivul latin „*moralis*”. În antichitate, Cicero înțelegea prin acest cuvânt „obicei”. În opera lui Homer termenul însemna „vatra strămoșilor”, locuința unei familii sau chiar patria. Mai târziu a primit o semnificație spirituală însemnând patria spiritului, a sinelui moral. Poetul antic Ovidiu folosește termenul cu înțelesul de „*lege sau normă întemeiată pe datină*”. În limba română prin morală se înțelege, atât modul de a se comporta al oamenilor (moravuri), cât și o realitate legată de anumite condiții de timp și de loc, cu un aspect subiectiv și colectiv. Deci, Morala este legată de un anumit grup social sau chiar de un sistem. Cert este că noțiunea Moralei implică un caracter mai mult *practic* decât teoretic, deci este o *disciplină sistematică ce are o finalitate practică*.

Morala răspunde la întrebarea: Ce-i de făcut pentru a ne mântui? Elementul ei central este *viața*, deoarece viața este și are în sine o valoare supremă, dacă ne gândim la izvorul ei suprem: Dumnezeu. Aceasta arată că viața umană este pecetluită de o anumită considerație de ordin divin. De la viața în sine trecem la viața mai specială care este viața divină, adică viața adevărată înțeleasă în sens creștin: *viața creștină îndumnezeită*.

Noțiunea „vieții” constituie în sine un fapt unic într-o anumită perspectivă existențială, deoarece viața este „darul” lui Dumnezeu către noi. În înțeles teologic orice „*dar*” este așezat în legătură cu „*Dăruitorul*”, act în care se constituie un raport între dar și Dăruitor și se exprimă în tot ceea ce cuprinde viața. Aceasta este valoarea vieții –întră în legătură cu ceea ce este bine. Din punct de vedere subiectiv, valoarea este gradul de satisfacție pe care-l dă un lucru, iar obiectiv vorbind valoarea este gradul de utilitate al aceluși lucru. Întotdeauna în dar recunoști pe Dăruitor. Darul este mărginit, Dăruitorul este transcendent, iar în acest sens darul este cel dintâi mijloc prin care Dumnezeu Se face cunoscut și recunoscut.

De obicei, noi plasăm viața pe mai multe planuri: fizic-biologic, moral-spiritual și veșnic. Desigur că vitalitatea este suprema valoare a unei ființe vii. Omul este sinteza vieții biologice, culturale, spirituale și divine. Raportul dintre aceste nivele ne interesează în mod nemijlocit. Viața este fenomenul nostru vital în procesul continuu de sintetizare al omului. El a apărut în lume ca un împărat așezat la „masa pusă”. Dar

o ființă vie tinde să persevereze ca să existe cu adevărat. Viața se comportă ca forță constructivă într-un mediu bine definit. Cele dintâi pagini ale Sfintei Scripturi ne înfățișează pe om ca fiind o „ființă flămândă și însetată”. Lumea era hrana lui: „*Iată vă dau toată iarba ce face sămânță...*” (Fac. 1,29). Lumea-ntreagă este ca o „masă” a unui banchet universal la care este invitat omul, în calitatea sa de împărat peste toate cele create. Prin hrană, lumea capătă un sens și astfel ni se descoperă deslușit imaginea vieții, adică fenomenul minim și vital al vieții.

A trăi înseamnă de fapt a evolua, a valorifica, a-ți da seama că un lucru este bun și de a te hrăni cu el. Hrana pe care omul o mănâncă e dată ca o comuniune cu Dumnezeu, este cea dintâi comuniune a omului cu Dumnezeu. Dar această lume, care este „hrană” pentru om, nu se limitează la o oarecare funcție materială, opusă celei spirituale, căci tot ceea ce există este un „dar” dat de Dumnezeu omului. Toate le-a făcut Dumnezeu din iubire pentru om. Prin mâncare, Dumnezeu aduce legătura dintre om și Dumnezeu. Iată cum iubirea divină devine hrană și viață pentru om, care poate fi descoperită deplin prin Împărtășirea euharistică cu Trupul și Sângele Domnului.

Dumnezeu a binecuvântat tot ceea ce a creat: „*Iată toate sunt bune foarte*” (Fac. 1,31); sunt bune pentru că au o anumită finalitate: să-l satisfacă pe om, iar omul la rândul său să-L recunoască pe Creator. Astfel se descoperă Providența divină: „*Gustați și vedeți că e bun Domnul*” –zice Psalmistul David. Omul este o ființă căruia îi este foame, dar mai întâi îi este foame de Dumnezeu ca Creator al său. Fericitul Augustin spunea atât de frumos: „*Neliniștită este inima mea, Doamne, până ce se va odihni întru Tine*”. Iar Sfântul Ioan Damaschinul interpretează cuvântul biblic „*Puteți mânca din pomii Raiului...*”, astfel: gustați din toate făpturile și lucrurile create și prin gustarea lor să cuprindeți și să aflați fructul cel adevărat –pe Mine, Creatorul tuturor. Eu sunt Cel pe care trebuie să-l „mâncăți”, Făuritorul tuturor celor create. De aceea semnificația acestor cuvinte își au relevanță numai în spusele Mântuitorului: „*Luați mâncăți acesta este Trupul Meu...beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu...*” (Lc 22, 19-20). Dar acestea sunt cuvintele de instituire ale Sfintei Împărtășanii. Iată cum omul este chemat prin „mâncare” la o comuniune cu Dumnezeu. Aceasta trebuia să facă omul: să privească lumea ca pe un dar dumnezeiesc, din care să guste și să-l afle pe Dumnezeu, hrănindu-se de/cu El. De aici și marea dorință a omului după împărtășirea și comuniunea cu Dumnezeu. În această dorință omul vrea să se înveșnicească pe sine în Dumnezeu.

Conștient că mâncarea este un dar de la Dumnezeu și un mijloc de a comunica cu El, omul rostește zilnic, în Rugăciunea domnească „*Tatăl nostru...*”: „*pâinea noastră cea spre ființă, dăne-o nouă...*”. Omul are în el imaginea integrală a lumii pe care o integrează: omul îl „mănâncă” pe Dumnezeu, se hrănește cu Dumnezeu euharistic. Pe acest mister euharistic se reazămă întreaga Teologie morală, deoarece iubirea lui Dumnezeu se identifică într-un act: prin „*mestecăție*” =ceea ce mâncăm ne pune în legătură cu Dăruitorul. Acesta este universul euharistic: mâncăm Trupul și bem Sângele lui Iisus Hristos. Din ce sunt făcute acestea? Pâinea și vinul sunt elemente ale lucrurilor create prin care transcendem viața materială și ne întâlnim cu viața cea adevărată și veșnică: „*Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea sângele Meu, are viață veșnică*” (In. 6,54). Putem spune despre lume că este creată ca materie a unei Euharistii, iar omul a fost făurit ca să devină preotul creației și al lumii în Dumnezeu.

În om există o rețea infinită de relații, care formează diferite câmpuri de convergență ce leagă lucrurile laolaltă. În acest sens Mântuitorul Hristos spune că „*nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul ...lui Dumnezeu*” (Mt. 4,4). Viața omului în Eden era un întreg. Faptul semnificativ îl constituie aceea că omul a dat nume fiecărei ființe și fiecărui lucru. Tot ceea ce există însă este un dar al lui Dumnezeu: Dumnezeu a creat, omul a dat nume recunoscând în lucruri darurile lui Dumnezeu. Oricărei rațiuni divine îi corespunde o valoare. Acest act de valorizare presupune o participare la ordinea divină, adică a recunoaște că lucrul respectiv vine de la Dumnezeu, are locul său și este dat spre promovarea vieții omului. Omul răspunde lui Dumnezeu cu binecuvântarea, ceea ce presupune că el deține în sine o demnitate sacerdotală, preoțească. El este „preotul creației” care trebuie să aducă lumea și creația întreagă lui Dumnezeu ca pe o jertfă curată și binemiroitoare. Or, această preoție ne interesează, pentru că dorul fiind după Dumnezeu cel infinit se cuvine să fie adus lui Dumnezeu ca un omagiu: „*Ale Tale, dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate*” (Liturghia ortodoxă). Iată cum dintru început omul este un „*homo adorans*”! cel care este adorator și doxolog.

La intrarea în Ierusalim copiii l-au întâmpinat pe Iisus cu cântări de osanale (Mt. 21, 1-11). Cântarea este expresia celei mai însemnate virtuți de mulțumire aduse lui Dumnezeu. „*De nu veți fi ca pruncii, nu veți moșteni Împărăția cerurilor*”, pentru că copiii mulțumesc cântând. Dar a mulțumi înseamnă de fapt jertfă liturgică și euharistică. „*Εὐχαριστίας*” (evharistias) înseamnă a mulțumi. Liturghia este o mulțumire deplină adusă lui Dumnezeu pentru toate darurile revărsate asupra noastră de Dumnezeu din iubire.

Dar pe lângă mulțumire putem vorbi și de „fervoare” care deține sensul de simțire a prezenței dorului lui Dumnezeu devenit lucrător în noi, când devenim „om nou”, „făptură nouă” în Iisus Hristos. Iar o dată dobândită fervearea are loc un fenomen revelator: în aparența lucrurilor văzute se descoperă esența lucrurilor tainice. Aceasta ne conduce la o altă viață, viața veșnică în Hristos prin Duhul Sfânt cu Dumnezeu (viața morală îndumnezeită).

Din toate cele prezentate putem spune că Teologia Morală, ca disciplină teologică, este însuși cuvântul lui Dumnezeu, dar cuvântul lui Dumnezeu prezintă și vorbește despre adevăr. Or, Hristos este „Adevărul”: „*Cine este din adevăr ascultă glasul Lui*”. Teologia morală se încadrează perfect în spusele Sfântului Evanghelist Ioan, care relatează clar cuvintele Mântuitorului Iisus Hristos: „***Eu sunt calea, adevărul și viața***” (In. 14,6). De aici reiese faptul că Teologia Morală se ocupă cu „viața”, viața în Hristos, căci însuși Hristos spune aceste cuvinte despre Sine: „*Eu sunt (...)*”.

De regulă Morala o studiem ca pe o valoare, căci ea se ocupă cu „binele”, care totdeauna vine în raport cu armonia, frumosul și adevărul. Deci, sensul vieții și al binelui este cuprins în studiul Teologiei morale. Mai precis, *obiectul* Teologiei morale este valoarea numită „binele”. Definiția binelui stă în darul lui Dumnezeu, căci descoperirea darului divin înseamnă binele. Adică, binele este descoperirea darului lui Dumnezeu în existența noastră. Binele poartă însemnele Dăruitorului. În orice dar este cuprins Dăruitorul. Toată existența noastră este o existență dăruită (mai întâi în Paradis, apoi restaurată prin Euharistie). Toată Morala se reazămă pe ceea ce se întâmplă cu darul, căci Dumnezeu ne dăruiește, însă și așteaptă ca darul oferit de El să I se întoarcă (ni l-a dat ca să-l dăruim - vezi *pilda talanților*). Există aici un circuit al darului divin, care ne implică și pe noi. Morala este introducerea noastră în circuitul voinței și al slavei divine.

Pe lângă aceasta, binele este și o taină dumnezeiască. Binele și valoarea religios-morală ne duce la viața în Hristos, adică la viața liturgică. „*Tu ești Dumnezeu care faci minuni*”, dar minunea cea mai mare este Sfânta Euharistie - Taina și culmea Tainelor. În acest sens Sfântul Nicolae Cabasila spune că „*Euharistia este mai mare decât minunea creației, dincolo de ea n-ai ce căuta*”. Dar trecând prin „cale, adevăr și viață” noi facem experiență vie: experiența vieții îndumnezeite în Iisus Hristos. Viața creștină este viața în Hristos adusă la considerația a ceea ce a făcut Hristos pentru noi. Aceasta presupune că viața în Hristos, ca element decisiv al Moralei, este „*urmarea lui Hristos*”. Aceasta reiese din cuvintele Mântuitorului de după Învierea Sa din morți, când i-a investit pe Ucenicii Săi cu putere harismatică, zicându-le: „*Iată, Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacurilor...*”. Deci, Hristos este cu noi și face să ardă inimile noastre (Lc. 24,32), pentru că cuvintele Sale sunt adevărate, nu vor trece și nu mai sunt de pe pământ; sunt „cuvintele vieții veșnice” care vin de la Cel ce este viața veșnică: „*Aceasta este viața veșnică, să te cunoască pe Tine...*” sau „*Unde vom merge de la Tine Doamne, căci Tu ai cuvintele vieții veșnice*”.

### Bibliografie:

1. ANDRUTOS, Hristou, *Sistem de morală*, în traducere românească de I. Lăncrănjan & E. Mudopoulos, Sibiu, 1947
2. BAUDIN, Emile, *Cours de Philosophie morale*, Paris, 1936
3. MACINTYRA, Alasdair, *Tratat de morală după virtute*, Editura Humanitas, București, 1998.
4. MLADIN, Mitru. Dr. Nic. & BUCEVSCHI Prof. diac. Dr. Orest & PAVEL Prof. dr. C-tin & ZĂGREAN, Pr. diac. Dr., Ioan, *Teologia Morală Ortodoxă*, Manual pentru Facultățile de Teologie, vol. I, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.

5. SCRIBAN, Arhim. Iuliu, *Curs de Teologie morală*, București, 1921
6. VOIUTSCHI, Emil, *Prelegeri academice din Teologia morală creștină*, vol. I, Chișinău, 1906

## Capitolul I.

### SENSUL REVELATOR ȘI SPIRITUAL AL NOȚIUNII DE „TEOLOGIE”

Din capul locului trebuie precizat un lucru cât se poate de evident în ceea ce privește abordarea științifică a Teologiei, că s-a spus multe despre ea și socotim că condeiul nu s-a oprit aici, deoarece Teologia ocupându-se cu lucrurile și tainele lui Dumnezeu, Cel necuprins și nevăzut de mintea omenească, totdeauna va exista o abordare sau un punct de vedere în aprofundarea ei integrală.

Etimologic vorbind, cuvântul „*teologie*” provine de la alte două cuvinte grecești *Θεός* (Theos), care înseamnă Dumnezeu și *λογία* (loghia), care vine de la *Λογός* (Logos), ce înseamnă cuvânt, rațiune, argument sau învățătură, ceea ce și presupune, în final, existența noțiunii de învățătură sau cuvânt *despre* Dumnezeu. Fericitul Augustin, în secolul al IV-lea, numea Teologia „*știința despre Dumnezeu și lucrările Sale*”. Evident că definiția aceasta este una incompletă, deoarece Teologia învață despre Dumnezeu pe baza Revelației descoperite de Însuși Dumnezeu ce s-au așezat în Sfintele Scripturi și Sfânta Tradiție bisericească și predată de Biserică sub formă de adevăruri de credință (*dogme*) propovăduite în vederea mântuirii și îndumnezeirii lumii, în general și a omului, în special. Cu toate acestea, Teologia nu rămâne doar sub acest aspect al învățaturii *despre* Dumnezeu, ci implicit și despre raportul Său cu lumea și cu omul, pe care îl cuprinde deplin și definitiv. Or, aceasta implică la rândul său ideea de „*religio-religare*”, de *Religie* = *legătură strânsă*, unde omul ocupă un loc aparte, fiind chemat la comuniunea deplină cu Dumnezeu, pe cât îi este cu putință, dar și cu restul lumii pe care trebuie să și-o împrățieze, unind-o în sine, ca împreună cu ea să se înalțe la unirea veșnică și deplină cu Dumnezeul Cel veșnic, el însuși având calitatea de „*inel de legătură*” dintre Dumnezeu și universul întreg. Evident că toată această chemare, care este un dat ontologic și o misiune în același timp a omului la interferența creatului cu Necreatul, provine de la însăși existența sa personală, creată după chipul „*Chipului Celui nevăzut*” (cf. Col.1,15) sau, mai precis, de la existența tripersonală a lui Dumnezeu, după a Căruia „*chip și asemănare*” a fost făurit omul.

Din punct de vedere ortodox, noțiunea de Teologie se naște tocmai în legătura strânsă existentă între Dumnezeu și omul creat de „*propriile Sale mâini*” în vederea comuniunii veșnice a omului cu El, prin participare la viața Sa intratrinitară fericită și veșnică până ce va dobândi „*asemănarea*” cu El în deplinătatea ei actualizată. Dar acest ideal poate fi atins numai prin aceea că omul, ca ființă personală deschisă pentru veșnicie comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii, este creat *după chipul* (*κατά εἰκονα*) Modelului desăvârșit al Cuvântului (Logosului) lui Dumnezeu, Care fiind El Însuși Dumnezeu („...și Dumnezeu era Cuvântul”-In.1,1), „*la plinirea vremii*” (Gal. 4,4) ia ființă omenească cuprinzând în Sine întreaga natură umană, pe care o desăvârșește în Ipostasul Său dumnezeiesc într-un mod cu totul negrăit, transfigurând-o și sfințind-o, oferind posibilitatea tuturor ca prin intrarea în comuniune cu această natură umană îndumnezeită și preaslăvită să devină „*fi ai lui Dumnezeu în Fiul, prin har*” și **nu** prin natură(!). El este Dumnezeu-Cuvântul Care S-a făcut cunoscut lumii prin asumarea firii umane cu care a intrat în legătură ca Persoană divino-umană, făcându-Se *Mijlocitor* între Dumnezeu și oameni spre mântuirea noastră.

De aici reiese sensul profund al noțiunii „(C)-cuvânt” ca mijloc de comuniune între Dumnezeu și oameni, dar și între oameni, ca persoane, cu care comunică. Ei bine, în această *comunicare cu* Dumnezeu și *despre* Dumnezeu *prin cuvânt*, se realizează ceea ce se numește „*Teologia*”, adică cuvântarea, cunoașterea sau știința *despre* Dumnezeu, dar totdeauna **cu** Dumnezeu. Iată de ce, din punct de vedere ortodox, Teologia nu este doar *ἐπιστήμη* (episteme), adică cuvânt, știință ori interpretare, ci și *γνῶσις* (gnoză), adică mod de cunoaștere nemijlocită a lui Dumnezeu și de exprimare a acestei experiențe duhovnicești. Nu poți să vorbești și nici nu poți da mărturie despre Dumnezeu stând în afara experienței Lui și fără să ai privilegiul de a comunica cu El. Și pentru că nu poți vorbi concret despre ceea ce nu cunoști în mod deplin, evidența este clară: Teologia adevărată nu se rezumă doar la o simplă vorbire,

simplă știință sau informare despre Dumnezeu, nici la o oarecare cunoaștere intelectual-conceptuală a Revelației lui Dumnezeu, ci este mai degrabă aderarea, dăruirea cu toată ființa noastră lui Dumnezeu, apropierea și unirea intimă, cât îi este posibil naturii umane create, cu El.

A face strict Teologie nu înseamnă a specula sau a face din ea o simplă producție de birou sau de bibliotecă, ci a trăi *prin și în* Hristos viața cea adevărată descoperită prin Duhul lui Dumnezeu Cel adevărat, ea fiind rodul experienței sui-generis, a trăirii prezenței profunde și intime a lui Dumnezeu. În acest sens Sfântul Maxim Mărturisitorul spunea: „*Nimic nu este mai sărac decât cugetarea care stând afară de Dumnezeu, filosofează despre Dumnezeu!*” Prin urmare, „*teologi*” pot fi nu neapărat cei care fac dovada unei profunde științe de carte, ci toți cei care trăiesc în mod real și autentic tainele lui Dumnezeu, de care s-au încredințat prin Revelația descoperită deplin de Hristos, care devin acea „*evanghelie pe drum*” prin împărtășirea de lucrarea Duhului Sfânt în Biserică prin Sfintele Taine și prin săvârșirea de virtuți.

De aici reiese caracterul Teologiei creștine, care este unul *teocentric* sau *hristocentric*, pentru că are punctul de plecare de la Hristos Iisus, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, ce ni Se descoperă nouă în mod deplin ca „*fiind Unul din noi*”. De aceea numai acea Teologie care vorbește despre Dumnezeu *în și prin* Hristos, este o *Teologie creștină*.

Trebuie însă precizat că Mântuitorul Hristos este propovăduit întreg și adevărat („*fără zbârcitură, pată sau altceva de acest fel*”) de către Biserică - „*stâlpul și temelia adevărului*”- ceea ce invocă că Teologia este și *bisericească* exprimând astfel întreg tezaurul revelat despre Dumnezeu și relația Sa cu lumea și cu omul în vederea desăvârșirii lor. Dar mai trebuie spus că atâta vreme cât Revelația dumnezeiască își are temeiul în exprimarea voinței lui Dumnezeu prezentată în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, Teologia mai deține și un caracter *biblic și patristic*, acordând autoritate deplină cuvântului lui Dumnezeu prezent în aceste izvoare.

Cu toate acestea, trebuie recunoscut și faptul că Teologia este *și știință umană*, căci deține un principiu propriu de cercetare și o particularitate aparte: cercetează obiectul lui Dumnezeu având ca instrument de lucru nu doar rațiunea umană, pe care se bazează orice știință, ci mai degrabă *Rațiunea* (Logosul) *divină* primită prin credință. Fundamentându-se pe experiența efectivă a prezenței lui Dumnezeu în Biserică și în viața fiecărei persoane, Teologia nu face abstracție de gândirea logică, de simțuri sau de cugetarea, de cele mai multe ori, îngrădită de tiparele științei obișnuite, ci ea le asumă pe toate la un loc și le conduce treptat spre o cunoaștere dincolo de logică sau de simțuri, cunoaștere ce se împlinește în continua depășire de sine prin pătrunderea cu discernământ în însăși libertatea comuniunii cu Duhul lui Dumnezeu, Care ne face cu adevărat „*liberi*”. Iată de ce Teologia este cea mai înaltă dintre științe întrecându-le pe toate, având un domeniu de cercetare foarte vast, să nu zicem incomprehensibil, pe Dumnezeu, dar care implică *și* o viață de sfințenie din partea noastră, pe care n-o cere nici o altă știință.

Teologia este mai mult decât inteligență, ea este *și* un har deosebit dăruit de Dumnezeu celor smeriți cu inima („*luați seama de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima*” sau „*fericiți sunt cei curați cu inima că aceia vor vedea pe Dumnezeu*”; căci „*celor smeriți Dumnezeu le dă har*”). Ea nu este doar o ocupație, ci și o profesiune de credință mărturisitoare compusă din două lucrări inseparabile: studiu sistematic și rugăciune. Sau poate mai mult decât atât, ea presupune două domenii largi de activitate intelectuală și duhovnicească, deopotrivă prezentate sub forma cercetării și integrării sub cupola de nedescris a Școlii și a Bisericii (ce i-a caracterizat pe Sfinții trei ierarhi Vasile cel Mare, Grigorie cuvântătorul de Dumnezeu și Ioan Gură-de-Aur, adevăratele modele pentru teologii de pretutindenea și din toate vremurile), sau am spune mai degrabă, a Bibliotecii și a Sfintei Liturghii.

Spunem studiu sistematic pentru că în decursul istoriei, Teologia care este una în structura și ființa sa, a fost împărțită într-o multitudine de așa-zise „*științe teologice*” care au apărut în urma nevoilor Bisericii de a pune la îndemâna păstoriților ei mijloacele cele mai necesare pentru a dobândi mântuirea și fericirea veșnică. Această împărțire a început a se petrece prin secolul al XI-lea, mai ales în Apus, odată cu pătrunderea Teologiei ca disciplină științifică de cercetare în Universitățile europene, Teologia însăși dezvoltându-se tot mai mult sub formă de știință umană, seculară, separată mai apoi de scolastici de Teologia cunoașterii. Evident că această împărțire a Teologiei este marele of al Bisericii creștine, dar cu

toate acestea ea a avut și un rol pozitiv prin aceea că s-a reușit să se creeze un cadru sistematic de cercetare spre o mai bună diviziune a muncii teologice. Astfel Teologia s-a divizat (ea rămânând pe mai departe *una în sine*) în patru mari secții teologice. Acestea sunt:

- *secția sistematică* ce include disciplinele de Teologie dogmatică, Teologie fundamentală și simbolică, Teologia morală și Spiritualitate, Teologia misionară și Ecumenismul
- *secția biblică*, cu disciplinele de Studiu ale Vechiului și Noului Testament, Ermineutica și Exegeza biblică, Arheologia biblică și studierea limbilor clasice (greaca și latina) și ebraica
- *secția istorică*, ce cuprinde disciplinele Istoria bisericească universală, Istoria Bizantină, Patrologia și Istoria Bisericii Ortodoxe (Române, în cazul nostru)
- *secția practică*, cu disciplinele teologice de Drept canonic bisericesc, Liturgică, Pastorală, Catehetică și Omiletică.

Dar aceasta nu este totul. Biserica a considerat de cuviință înființarea a noi domenii în cercetarea teologică, ceea ce a condus treptat la apariția unor secții științifice necesare în domeniul Teologiei la nivel universitar. Așa se face că astăzi există mai multe secții de Teologie, cum ar fi cele de: Teologie Pastorală, Teologie Asistență Socială, Teologie Litere (limba română, limbi moderne sau clasice) sau Teologie Patrimoniu cultural. Iată motivul pentru care astăzi numele de Teologie se aplică totalității acestor discipline și secții teologice, ea rămânând una în structura și ființa sa, căutând prin diferite mijloace să ajungă la același scop definitiv: *cunoașterea lui Dumnezeu*, pentru că „*aceasta este viața veșnică, să Te cunoască pe Tine singurul și adevăratul Dumnezeu...*”. (Cf. In. 17,3).

Pentru teologul grec Christos Yannaras, în spațiul Bisericii răsăritene, Teologia n-a fost doar o simplă dezvoltare *teoretică* a unor axiome și idei, ci însăși expresia și formularea unei experiențe. „*Vestea cea bună*” a Bisericii, „*Evanghelia păcii*” este un eveniment, ori cunoașterea acestui eveniment înseamnă participare la el, trăirea lui însemnând „mod de viață”. Aceasta evidențiază sensul Teologiei adevărate, adică unitatea ei bipolară indisolubilă cu „mistagogia”, care presupune însăși „*vederea*” lui Dumnezeu ca experiență a prezenței ultimei realități. Este vorba aici nu de o cunoaștere științifică a lucrurilor firii, ci despre o cunoaștere specifică religiei, o cunoaștere dincolo de cunoaștere, sau mai degrabă „*o cunoaștere prin necunoaștere*”, după cum se exprimă Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. În acest mod de cunoaștere omul se angajează pe sine la călătoria fără de sfârșit pe drumul veșniciei în căutarea „*Celui mult dorit*”, prin contemplarea lui Dumnezeu în rugăciunea continuă și prin întreaga viață ascetică prezentată ca un fel de probă a crucii personale asumate prin totala lepădare de sine spre curățirea de patimi și dobândirea de virtuți, fără de care nu se poate ajunge la unirea efectivă cu Cel mult căutat și iubit.

În acest sens vom spune că Teologia este o *performanță* cu direcție precisă ce „*se ia cu asalt*”, însă ea este *și* un *dar* câștigat deplin prin rugăciune, în care, de altfel, se realizează însăși esențialul vieții creștine în general: recunoașterea Misterului (căci Hristos este *Sacramentul* prin excelență), a raportului viu și mântuitor cu El, în care insistența cade pe caracterul Său transcendent și immanent în condescendența Sa mântuitoare față de om. Aceasta evidențiază încă o dată autenticitatea Teologiei, ea nefiind numai o experiență și o practică individuală sau de grup, ci un dialog infinit pe marginea și în direcția unei experiențe a Misterului ultim și unificator al Revelației divine.

După Jean-Luc Marion, destinul întregii Teologii se joacă în distribuția diferită a accentelor puse pe și între cele două compartimente ale vocabulei „*teo-logie*”. Ca atare, teo-logicul se poate constitui ca *teo-LOGIC* sau ca *TEO-logic*. Este vorba de a vorbi *despre* Dumnezeu fie plecând de la *logosul* (cuvântul) nostru, toate cele spuse plecând de la stilul nostru de a vorbi, fie plecând de la *Dumnezeu*, lăsându-L mai întâi să Se rostească El Însuși după propriul Său Logos (Iisus Hristos) pentru ca apoi noi să imităm, în logica noastră, însăși manifestarea Lui. Prin urmare, există două Teologii ca tip:

- o *teologia rationalis, naturalis*, care vorbește **despre** Dumnezeu pe măsura logosului nostru și
- o *teologia revelata, divina, supernaturalis*, care vorbește **de la** Dumnezeu prin Revelație, aceasta fiind o teologie biblică, eclesial-sacramentală ce se adresează lumii și, în același timp, rațiunii umane.

TEO-logia este însăși revelarea Misterului aflat în centrul vieții și al existenței, descoperit în experiența liturgică, unde Sfânta Liturghie nu este altceva decât însuși adevărul nostru transcendent care

face cu puțință modul cel mai uman de a viețui în lume prin asumarea lumii și transfigurarea ei, în care relația noastră cu sacrul și divinul se transformă într-o relație cu Dumnezeu-Absolutul. Centralitatea liturgico-sacramentală a Misterului în adevărata TEO-logie atrage după sine o răsturnare radicală a pretențiilor metodelor științifice de a controla calea spre adevărul existenței. TEO-logia face ca demersul teologic autentic să fie cel ascetico-practic al unei mistagogii liturgice și contemplative, al cărei scop este „*trăirea și simțirea Tainei*”, ce are drept efect nu neapărat reducerea ei la speculativ, ci potențarea ei mistico-contemplativă, ce-și are vectorul îndreptat spre eshatonul veșniciei.

TEO-logia nu poate viza alt progres decât propria ei convertire la Cuvântul divin al lui Dumnezeu. În Revelație totul fiind dat și desăvârșit în și prin Hristos, Logosul întrupat, progresul în Teologie nu este atât tatonarea nedeterminată, ambiguă și sterilă, cât desfășurarea absolut infinită a posibilităților deja realizate în Cuvântul întrupat. Etosul TEO-logic este unul al *excentrării* de sine a teologului, cu rațiunea și cunoștințele sale, pe misterul Rațiunii și al Logosului divin. Astfel, se poate deduce cert că spațiul Teologiei nu este cel pur intelectual al problematicului, ci unul deschis, de angajare existențială în orizontul eclesial al Tainei, în care însăși Teologia devine, în natura ei, o „*deslușire a Tainei*”. Încă un motiv care ne determină să privim Teologia nu învăluită în coaja perceperilor corecte, de tip matematic-euclidian, ci mai degrabă sub forma unui *răspuns* dat Tainei lui Dumnezeu în Iisus Hristos, Fiul Său.

În concepția Sfinților Părinți ai Bisericii răsăritene, Teologia înseamnă vorbirea despre Dumnezeu așa cum este El în Sine Însuși –viața intratrinitară a lui Dumnezeu Treimea- precum și relația Sa cu lumea și cu omul, chemat la contemplarea deplină a Sfintei Treimi. Numai în raportul viu și mântuitor cu Dumnezeu-Treimea se naște în om setea după cunoaștere precum și însăși recunoașterea Misterului de negrăit al lui Dumnezeu realizat subiectiv prin rugăciunea contemplativă. Aceasta l-a determinat pe Avva Evagrie Ponticul să spună că „*teolog*” adevărat este cel ce a atins prin strădanii duhovnicești starea rugăciunii curate: „*Dacă ești teolog, te rogi cu adevărat și doar dacă te rogi cu adevărat, ești teolog*”. Iată de ce Teologia este sesizarea lui Dumnezeu în Hristos prin Duhul Sfânt de către omul restaurat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, pe măsură ce El Însuși ni Se dăruiește pe Sine, prin harul divin necreat, El nefiind pur și simplu o realitate dată în care omul trebuie să facă efortul de a-L descoperi, ci este mai degrabă un Dumnezeu viu Care Se descoperă pe Sine Însuși ca fiind mereu „Cel ce vine” („*Da, vin în curând! Amin. Vino Doamne Iisuse Hristoase!*” - Cf. Apoc. 22,20).

Prin urmare, putem spune că Teologia se preocupă mereu de misterul tainelor lui Dumnezeu Celui întreit în Persoane, Care ni Se dăruiește pe Sine în iubire prin Întruparea Fiului Său și ni Se descoperă mereu experimental în lucrarea harică a Duhului Sfânt în Biserică prin Sfintele Taine ca o *adevărată Liturghie a cuvântului*, astfel încât negrăita taină, fără nume, domnește atât în noi, cât și deasupra noastră (*Cu pace să ieșim...Întru numele Domnului!*). Iar ideea că Teologia creștină văzută ca o preocupare cu misterul lui Dumnezeu care ne cheamă să fim părtași la taina de negrăit care este Însuși Domnul nostru Iisus Hristos, ne sugerează mărturisirea că principala preocupare a Teologiei nu este atât dorința nestăvilită de a elucida ceva, cât aceea de a ne împiedica pe noi și Biserica, în general, să destrămăm taina aflată în inima credinței ce duce treptat la împărtășirea de taina iubirii care este Însuși Dumnezeu („*Dumnezeu este iubire!*” I Ioan 4,8).

Pentru Sfinții Părinți ai Bisericii, Teologia este foarte dificil de abordat, deoarece la ei Teologia presupune asceza și curăția inimii. De exemplu, Sfântul Grigorie Teologul, episcopul din cetatea Nazianzului, spunea: „*Nu se cade oricui să discute despre Dumnezeu; aceasta nu aparține tuturor, ci în primul rând celor exersați și avansați în contemplare și care mai înainte și-au curățit sufletul și trupul...*” Iar Sfântul Grigorie, episcopul Nyssei, parcă completându-l, zice: „*Când vom fi făcut această cunoaștere adevărată se va manifesta cuvântul de la sine*”. Din acel moment se poate spune că teologul, inițiat și îndrăgostit de adevăr, experimentează slava dumnezeiască prin darul descoperirii lui Dumnezeu către el sub formă de lumină dumnezeiască sau sub forma unui întuneric luminos. De aceea Sfântul Grigorie Teologul mai spune: „*A vorbi despre Dumnezeu este un lucru mare, dar mult mai bine este să te purifici pentru Dumnezeu*”.

Așadar, pentru Părinții Bisericii, Teologia *nu* trăiește din propriul său discurs, ci din revelarea misterelor divine făcută sfinților îndumnezeiți. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune în acest sens: „*Unit*

cu Dumnezeu după har, sfântul îl cunoaște pe Cel Care cunoaște și el este cunoscut de Cel pe Care îl cunoaște”. În același ritm gândește și Sfântul Grigorie Palama, episcopul Tesalonicului, trăitor în secolul al XIV-lea, atunci când spune că „Teologia nu este altceva decât însăși expresia negrăită a lui Dumnezeu”. Ideea poate fi adâncită cu spusele Avvei Evagrie din Pont: „Pieptul Domnului este însăși cunoștința lui Dumnezeu. Cine se reazămă de el, asemeni Apostolului Ioan la Cina cea de Taină, va fi teolog”. Aceasta vrea să evidențieze că adevărata Teologie, ca știință a lui Dumnezeu, nu are neapărat nevoie numai de o minte dialectică, ci mai degrabă de una dioratică care să presupună o ascultare în apropiere de inima Mântuitorului spre a-I înțelege taina iubirii Sale ce bate nestingherit și un cuvânt ce provine de la Dumnezeu hrănit fiind de experiență ca „pâine a vieții”. Căci cine nu l-a văzut pe Dumnezeu, cum poate vorbi despre El cu credibilitate?

În acest sens, unii Sfinți Părinți au încercat să zugrăvească această realitate sub forma unor comparații foarte sugestive și cât se poate de lămuritoare. Astfel Sfântul Macarie Egipteanul zice: „Cei care vorbesc despre lucrurile duhovnicești fără să fi gustat din ele, se aseamănă unui om care trece prin pustie pe o mare căldură, și ars fiind de sete desenează un izvor din care fâșnește apa și se imaginează pe sine pe cale să-și potolească setea în timp ce arșița îi usucă buzele”. Iar cuvântul Sfântului Simeon Noul Teolog este foarte sugestiv și socotim de cuviință că ar trebui luat serios în seamă de „teologii (?) veacului acestuia!” Dânsul spunea următoarele: „Cine nu s-a străduit să-L cunoască și să-L vadă pe Dumnezeu în această viață, să nu pretindă a-L vedea, față către față, dincolo!” Iar Sfântul Grigorie din Nazianz mai spunea: „Mi se pare tare periculos să te dedici Teologiei înainte de a-ți fi înfrânt, pe cât îți este cu putință, trupul și de a-ți fi purificat îndelung mintea spre înțelegere. Nu oricui îi este permis să-și dea cu părerea despre Dumnezeu. Trebuie să ne luăm răgazul de a-L cunoaște pe Dumnezeu și când vom fi sesizat prilejul, îndemnați fiind de Duhul Sfânt, să cântărim rigoarea Teologiei. În fața cui? În fața celor pentru care problema se pune cu seriozitate și nu se răsfrânge doar la discuții oarecare, ea nefiind un pretext de flecăreală agreabilă”.

Să ne fie foarte clar, teologul este un sol, un vestitor al tainelor lui Dumnezeu, un reprezentant al lui Hristos și prin urmare are datoria de a fi cu luare aminte să nu facă lucrare personală, ci să vestească întocmai cuvântul lui Dumnezeu, așa cum l-a primit în Biserică, fără să adauge sau să omită ceva, fie chiar „o iotă sau o cirtă” din tot ceea ce este revelat. El să se ferească de a fi călăuzit de dorința de a se remarca sau de ispita de a specula vreun aspect al doctrinei creștine după bunul său plac, ci trebuie să se preocupe doar de nevoile Bisericii și să se străduiască a fi în întregime în slujba ei (căci „vai mie de nu voi propovădui” –zicea, la vremea sa, Apostolul Pavel). În acest sens, cuvântul teologului catolic Yves Congar este foarte relevant aici, căci spunea: „Ceea ce dă echilibru și autenticitate doctrinei creștine a Părinților bisericești este sentimentul că sunt în permanentă legătură cu toate elementele credinței universale creștine, sau cu întreaga esență a Creștinismului, făcând din el un Creștinism viu, deplin, plin de perfecțiune și total împlinit”. Iată de ce spunem, împreună cu Sfântul Grigorie Teologul, „...vorba teologului trebuie să fie ascuțită precum o sabie și în același timp atrăgătoare ca un magnet”.

Sfântul Apostol Pavel îndemna pe ucenicii săi „să vorbească cu timp și fără timp”, „cuvântul lor, asemănându-se unei săbii ascuțite, care să pătrundă până în adâncurile de nepătruns ale sufletului...”. Teologul nu trebuie să se transforme neapărat într-un despintecător de erezii, gata tot timpul să-l suspecteze pe celălalt de greșală, ci să discearnă dincolo de expresiile diferite, identitatea de doctrină autentică. Dar aceasta mai presupune să ne strunim gândurile care rătăcesc, să ne dezgolin mintea, ce prin păcat „țărână ne-am făcut-o”, eliberând-o de toată știința omenească pentru a fi în stare s-o avem permanent neocupată și curățită pentru primirea cuvintelor dumnezeiești într-o isihie plină de smerenie. El mereu trebuie să se asemene Psalmistului care zice: „Vorbește-mi Doamne, căci robul Tău ascultă!”

Socotim deopotrivă că și acesta este un motiv în plus să credem cu tărie că Teologia nu se poate limita doar la o simplă deducție pur rațională în vederea premizelor revelate, ci ea constituie mai degrabă o viziune trăită de către sfinți, a cărei autenticitate trebuie verificată cu mărturia Sfințelor Scripturi și a Tradiției bisericești. Dar, mai ținem să subliniem un lucru important, aceasta nu în sensul că trebuie obligatoriu și complet eliminat procesul deductiv al gândirii teologice; nu (!), ci spunem doar că adevăratul teolog este acela care a văzut și experiat conținutul propriei sale teologii, iar această trăire se

consideră ca aparținând nu doar intelectului, ci și „ochilor Duhului Sfânt” care situează omul, în integritatea sa, în contact cu existența dumnezeiască.

Este foarte adevărat că Teologia se exprimă rațional, însă ea caută totdeauna să treacă dincolo de concepte făcând mereu efortul de a încarcera în sfera închisă a gândirii, realitatea adevărată spre care trebuie să se deschidă gândirea. La Sfântul Apostol Pavel cunoașterea lui Dumnezeu se înscrie într-o relație personală exprimată în termenii reciprocității: atât în ceea ce privește *obiectul* Teologiei (pe Dumnezeu), cât și în ceea ce-i privește pe „aleșii” Domnului, cărora cuvântul teologic le este adresat. Această cunoaștere devine *comuniune* pe baza unei reciprocități născută din participare: cunosc în măsura în care sunt cunoscut. Așa se face că Teologia se situează în raport cu Revelația, unde inițiativa îi aparține lui Dumnezeu ce angrenează răspunsul liber ce vine din partea omului pe baza credinței și a dragostei sale (*fie mie* -fiat mihi- *după cuvântul Tău*).

Aceasta este și învățătura Sfinților Părinți, între care amintim pe Sfântul Maxim Mărturisitorul, pentru care: „*Dumnezeu Se face Om în om în mod permanent, pentru ca omul să poată deveni nu mai puțin Dumnezeu în mod permanent prin ajutorul haric al lui Dumnezeu. Toate lucrările omului în lucrarea sa de participare la tot ceea ce este bine prin fire, îl determină să participe treptat și tot mai profund la însăși viața divină. Cu cât se depășește pe sine intrând în Dumnezeu prin ajutorul lui Dumnezeu, cu atât mai mult omul devine cu adevărat mai uman sau mai om, unde se percepe puterea acestui dar reciproc care îl îndumnezeiește pe om pentru Dumnezeu, prin iubirea de Dumnezeu, și Îl face pe Dumnezeu om, pentru om, prin însăși iubirea Lui față de om, tocmai ca prin această schimbare Dumnezeu Se face Om pentru îndumnezeirea omului, iar omul se face **dumnezeu prin har** pentru Înomenirea lui Dumnezeu*”.

Așadar, după unii Sfinți Părinți, experiența transcendentului este activitatea care are loc dincolo de orice gândire. Iar „*a teologhisi*” înseamnă a fi în comuniune cu Dumnezeu, sau a-i relata Domnului tainic conținutul. Or, aceasta presupune existența unei Teologii ce implică și misterul harismelor, pentru că nimeni nu-L poate cunoaște pe Dumnezeu dacă nu este învățat chiar de El, iar mijlocul de a-L cunoaște nu este altul decât acela de „*a trăi în El, prin El și pentru El*”.

De pildă, pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, a teologhisi înseamnă a reproduce ceea ce vezi cu ajutorul luminii dumnezeiești. Teologul percepe cuvintele lui Dumnezeu dinăuntru „*faniilor*” și descoperirilor dumnezeiești. Pentru el, Teologia se pretează a fi adevărata artă care descoperă adevărul tainic ce ne inițiază în conlucrarea-comuniune cu lumea reală și fericită a lui Dumnezeu. Ca adevărată *teognozie vie*, Teologia ni se înfățișează în năzuința sa ultimă drept calea experimentală a unirii desăvârșite cu Dumnezeu într-o dobândirea „*asemănării*” depline cu El. Dar Teologia mai întâlnește și realitatea euharistică, prin participarea și împărtășirea de harul Sfintei Liturghii, în care „*ceea ce este prin fire ființa participantă, transformă în aceeași fire și ființa la care participă spre nemurire*”.

Astfel, din cele prezentate, conchidem următoarele: Teologia devine punctul arhimedic spre care converge catarsisul ascetic al purificării, contemplarea luminii reflectate în suflet și rugăciunea ce aduce ca rod „*unirea*” cu Dumnezeu-Tatăl, în Iisus Hristos, Fiul, prin lucrarea Duhului Sfânt. Ea este descrierea prin cuvinte teologice a prezenței luminătoare a Cuvântului; este calea mistică ce dă naștere unității; este știința dumnezeiască care devine iubire și care are în vedere unirea noastră îndumnezeitoare finală, acționând prin participare.

Dacă astăzi Teologia este înțeleasă diferit de cum apare ea în toată splendoarea și frumusețea ei patristică, este și pentru că rațiunea umană este decăzută prin întunecarea ei de păcatul strămoșesc, omul trăind în această „*existență adamică*”, dar și pentru că mândria a pus stăpânire pe mințile „*unora*” care se pretează a fi mari descoperitori de taine dumnezeiești, ceea ce a condus de-a lungul vremii la un adevărat *obscurantism* și la o funciară *neîncredere* față de cultură, în general, la o suspiciune încăpățânată față de știința teologică, în special, sau la o *gnosimachie* și la o veritabilă *afazie teologică* din care cu greu se mai poate ieși. Nu de puține ori Teologia a fost asemănată cu o pădure deasă în care ști cum intri, dar nu mai ști cum vei ieși dacă nu deții anumite coordonate după care să te ghidezi. Așa se face că, grefată pe instabilitatea mistică patetică, căreia i-a lipsit conștiința logică, onestitatea și responsabilitatea în actul cunoașterii, locul gol al Teologiei desconsiderate a fost luat, la unii și pe alocuri, de *ritual* ce se limitează doar la locul de „*adunare*”, ceea ce inevitabil a condus, și din nefericire continuă să conducă, la un

„populism religios iresponsabil” sau la un „pietism psihologist” ori „moralism utilitarist simplificator” cu grave reminiscențe în sânul Bisericii creștine lui Hristos -Calea, Adevărul și Viața. Teologia adevărată, însă, este Hristos trăit și experimentat în spațiul sacru al Bisericii, în care *se plimbă Duhul Sfânt*, și este absorbit de sufletele pregătite într-un mod mistico-tainic printr-un act de voluntariat într-o sinergie deplină prin har, Care ne oferă un mod de existență (tropos hyparxeos) filialo-comunional divino-uman în El și cu El pentru veșnicie. De aceea credem că, din punct de vedere ortodox, Teologia, ce vizează starea ultimă și cea mai deplină a îndumnezeirii omului chemat la unirea deplină cu Dumnezeu, nu poate fi izolată de hristologie și eclesiologie, ci integrată și fundamentată pe ele, având și o bază sacramentală (baptismal-hrismonică-euharistică), o dezvoltare etic-ascetică, o culminație mistico-contemplativă, o amplitudine cosmologică și o finalitate eshatologică în Dumnezeu.

### **Bibliografie:**

1. EVDOKIMOV, Paul, *Ortodoxia*, Editura IBM al BOR, București, 1996.
2. IONESCU, Șerban, *Morala ortodoxă față de celelalte morale confesionale*, București, 1941.
3. LOSSKY, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București, 1991.
4. LOUTH, Andrew, *Deslușirea tainei*, Editura Deisis, Sibiu, 1997.
5. POPA, Pr. Gheorghe, *Introducere în Teologia morală. Principii și concepte generale*, Editura Trinitas, Iași, 2003.
6. SCRIBAN, Arhim. Iuliu, *Curs de Teologie morală*, București, 1921.
7. SPIDLIK, Thomas, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. Manual sistematic*, Editura Deisis, Sibiu, 1991.

## Capitolul II.

### ACTUL RELIGIOS-MORAL ÎN TEOLOGIA MORALĂ

După cum am văzut, *obiectul* Teologiei morale este viața în Hristos, viața creștină îndumnezeită. Mântuitorul Iisus Hristos a venit în lume pentru propria noastră înviere și aceasta se traduce prin sintagma: *Hristos prin înviere a schimbat condițiile ontologice ale vieții noastre*. Moartea este distrusă, ea nu mai există în Hristos Domnul, ci ea devine „adormire” întru Domnul. De aici condiția noastră ontologică: omul este viu și trăiește viața cea nouă a Domnului Hristos înviat. Biruind moartea, Hristos a schimbat condițiile ontologice ale morții. (Spre exemplu, Domnul zice într-un loc: „*Cel ce are credință, de va zice acestui munte, mută-te, și nu se va îndoi în inima sa, tot ceea ce va zice se va face*”). Dar nu se vorbește aici de mutarea muntelui, căci el nu se poate muta. Hristos se referă la condițiile ontologice ale existenței). La aceasta suntem chemați, la o transfigurare și o îndumnezeire progresivă, atât cât ne este cu putință în această viață. Studiul Teologiei Morale este studiul actului religios-moral al faptelor omenești în funcție de valoarea binelui.

„Fapta” este o acțiune întreprinsă de factorul uman raportat la un fenomen oarecare (Ex: soarele pe cer săvârșește o faptă? Nu, pentru că nu este uman). Fapta este mișcarea pe care o săvârșește cineva, o persoană, față de altcineva și are în sine o valoare (Ex: ne uităm la omul care trece pe stradă și care ne salută. Mișcarea lui e legată de o semnificație, deoarece salutul pune pecetea unei semnificații pe faptă și ca atare o faptă cu semnificație umană noi o numim „fapt”. Deci, salutul este un fapt). Dar sunt anumite fapte care ne pun în relație cu Dumnezeu. În momentul când într-un fapt (Ex: săvârșirea semnului Sfintei Cruci) este introdusă relația cu Dumnezeu, atunci nu putem vorbi doar de un simplu fapt, deoarece acțiunea îl provoacă pe Dumnezeu la relație cu cel ce săvârșește faptul. Iată aici o dublă condiționare între ceea ce face omul și ceea ce face Dumnezeu pentru om. În această legătură se realizează „actul”, actul prin care Dumnezeu își imprimă voința Sa dumnezeiască în noi, dar și actul prin care noi răspundem inițiativei lui Dumnezeu. În acest act, în această întrepătrundere, deci, se angajează deopotrivă voința lui Dumnezeu și voința noastră umană.

În această legătură sinergetică a actului religios-moral putem vorbi despre noțiunea de *dar și Dăruitor*. În actul respectiv este introdus atât darul pe care ni-l dă Dumnezeu, cât și Dăruitorul care Se oferă pe Sine în acel dar. Raportul dintre dar și Dăruitor constituie însăși actul religios-moral și astfel actul religios-moral se poate constitui ca obiect de studiu al Teologiei Morale. Trebuie să vedem în actul religios-moral *care* este voia lui Dumnezeu și *cum* răspundem noi voii lui Dumnezeu. *Caracteristicile* prin care noi constatăm implicarea lui Dumnezeu în viața noastră sunt următoarele :

- prin voia Lui, Dumnezeu ne comunică iubirea Sa dumnezeiască. Prezența lui Dumnezeu este o prezență încărcată de dragoste în mod ființial și ontologic. (Ex: nu există sărbătoare fără daruri divine; viața noastră este o continuă sărbătoare în cadrul căreia noi primim darurile lui Dumnezeu din iubire divină). Iubirea lui Dumnezeu este absolută și ontologică. Fără absolut nu se poate constitui o morală! O morală relativistă nu este morală! Voia lui Dumnezeu este absolută și caracterul religios moral este **absolutitatea** voinței divine. Unde nu există absolut nu există viață autentic creștină. Privită din perspectiva Moralei, caracterul absolut arată că nu există în voia dumnezeiească declin. Însăși faptele omului au dimensiunea absolutității lor.

- voința lui Dumnezeu este una **creatoare** de valori. Voința divină s-a descoperit prin creație, ceea ce ne descoperă faptul că actul religios-moral este el însuși creator („*Tatăl Meu lucrează și Eu lucrez*” Mt. 5,17. Dar unde lucrează Dumnezeu, unde e implicat Dumnezeu, se poate constata o prezență divină). Însăși actului creator divin din noi îi răspundem prin creație. Dumnezeu e Creator prin darul pe care ni l-a dat; răspunsul nostru e divin creator pentru că am primit în mod liber actul creator și-l valorificăm (Vezi parabola talanților: omul care primește darul lui Dumnezeu sporește binele din

existența umană, din lumea aceasta –astfel el e creator. Orice faptă pe care o săvârșește cineva este edificatoare pentru propria lui viață. De aceea, omul e chemat să se creeze și pe sine însuși).

- De aici reiese caracterul **inițiator**. În toate actele din viața noastră, inițiativa o are Dumnezeu. Inițiativa în faptele noastre o are întotdeauna factorul divin; El pune temeiul faptelor noastre bune, El ne-a iubit mai întâi „*pe când noi încă eram păcătoși*”. Nu există fapte indiferente; transcendentul nu are niciodată inițiativa în fapta rea, în care nu e nimic inițiat de divinitate. Toate acestea reflectă actul religios-moral ce vizează mai întâi voința divină. Felul în care noi răspundem la o inițiativă divină, Dumnezeu ne pune în situația în care ca și cum noi am luat inițiativa, deși El este inițiatorul. Acesta este un ordin divin prin care ne regăsim.

Această inițiativă divină are anumite corespondente: raportul inițiativei divine rămâne în oricare faptă pe care o săvârșim; prin inițiativă divină devenim noi înșine. Toate faptele noastre sunt încadrate într-un plan providențial –noi trebuie doar să ne armonizăm cu voia lui Dumnezeu și să conștientizăm acest lucru. Dumnezeu vrea totdeauna binele nostru suprem; în necaz are loc încadrarea noastră într-un plan divin –Hristos pătimește pentru noi (Starea teopatică -martirică- ne descoperă modul în care suferințele în creștini sunt de fapt ale lui Hristos și fiind ale lui Hristos ele nu mai sunt distrugătoare, ci fericitoare).

- Vom mai spune că există și o altă caracteristică a actului religios-moral: aceea de a fi **interior**. Toate actele își au originea din interiorul omului. Interiorul nostru are un mod al lui de a fi. Voia lui Dumnezeu în noi se exprimă în interiorul nostru. Aceasta poate fi immanentă sau transcendentă. Îmbinate cele două, redau caracterul interior ce constă în aceea că în interiorul ființei noastre aflăm voia lui Dumnezeu. Voia lui Dumnezeu ni se transmite nemijlocit tot asupra interiorului nostru. (Ex: intenția de a cerceta Biserica).

Dar, voia lui Dumnezeu ni se transmite și prin „cuvântul” lui Dumnezeu, care vine din afară. Sfântul Pavel zice Romanilor: „*Credința vine din auzite...*” (10,17), dar tot în interiorul nostru se ia decizia de primire sau de respingere a cuvântului. Toată ordinea morală se sprijină pe modul în care noi ne regăsim pe noi înșine în intimitatea lui Dumnezeu, în raportul nostru cu Dumnezeu. Omul își găsește astfel o integrare în care Dumnezeu se reflectă în el; se găsește în el această integrare, care nu este altceva decât descoperirea voii lui Dumnezeu. Deci, în caracterul interior, transcendentul se întâlnește și se unește cu imanentul.

- Caracterul **revendicator**. Darurile sunt ale lui Dumnezeu și noi ni le-am însușit, dar numai atunci când primim darul conștiinței că el trebuie să se întoarcă la Dăruitor. Astfel „binele” este singura valoare prezentă în toate actele religios-morale. Acest caracter revendicator este fundamental, deoarece el determină însuși caracterul ce are valoare morală în raport cu celelalte valori. Valoarea binelui este un caracter unic pentru că e implicată pretutindeni în tot ceea ce săvârșește omul bun. Modul acesta de conjugare al voinței divine cu cea umană este un mod teandric și sinergetic: divino-uman.

Orice act religios-moral se caracterizează printr-un sinergism dinamic transfigurator. Două lumi se întâlnesc în realitatea noastră personală: prin act avem de-a face cu o realitate a temporalității. Sinergismul nu face decât să introducă actul transcendent în această trecere a vremii și a îngemănării ei cu veșnicia. Lumea lui Dumnezeu, prin acest act, ne învăluie, ea se exprimă în noi, se lasă cuprinsă de noi, ne dă certitudinea că trăim prin transcendent. Deci nu numai că ne angajează înaintea lui Dumnezeu, dar ne și transfigurează. Acesta este Taborul interior al existenței noastre umane.

Cel ce împlinește poruncile lui Dumnezeu, acela îl iubește pe Dumnezeu. Dumnezeu nu a spus „Acestea sunt poruncile Mele, păziți-le în mod justitiar”. Poruncile ni se transmit ca imperativele revendicărilor divine. Revendicarea divină înseamnă că noi ne împlinim prin poruncile divine. Sfântul Macarie Egiptenul spune: „*Hristos stă ascuns în poruncile Sale. Cine le împlinește face voia Lui*”. În Noul Testament, poruncile se numesc „fericiri”, ceea ce presupune că ele nu aduc obligativitate de ordin juridic, ci sunt spre împlinirea și fericirea noastră.

- Aceasta presupune mai departe un alt caracter: **integralist**. Actul religios-moral se reabilitează prin caracterul lui integral, prin întreaga economie dumnezeiască realizată prin Întruparea, Moartea, Învierea și Înălțarea Domnului. Omul participă la actul religios-moral în sensul în care există o intimitate între om și Dumnezeu. De aceea caracterul nostru în relațiile noastre cu Dumnezeu este un

caracter de „participație” și nu de formalism. Această participare trebuie să țină seama de anumite caractere: să fie autentică (după fire), considerabilă, sau după ipostas. (Relația deplină dintre persoana umană și cea divină se realizează în Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat: două voințe, două firi-naturi într-o singură persoană). Această participație se face prin intermediul harului divin necreat. Relația unei pseudo-participații prin harul creat (în înțeles romano-catolic) este respinsă, deoarece noi avem o participație la Hristos după harul necreat, în sensul în care Dumnezeu își exercită lucrarea Lui în noi fără ca între voința noastră și cea divină să existe identitate naturală în sens panteist. Participația implică libera noastră adeziune (după modelul Maicii Domnului: „*Fie mie după cuvântul tău*”).

Domeniul de cercetare al Moralei creștine îl formează deci faptele sau acțiunile omenești; faptele conștiente și libere ale omului. Morala înfățișează ceea ce trebuie făcut și ceea ce trebuie evitat. Cercetarea faptelor după valoarea lor este aici evidentă. Faptele oamenilor le cercetăm sub un îndoit aspect: pe de-o parte urmărim în chip discriptiv obiceiurile, moravurile diferitelor popoare, iar pe de altă parte le apreciem din punct de vedere al valorii lor, cercetând în ce măsură sunt conforme sau nu cu ceea ce trebuie să fie, adică dacă sunt bune sau rele. Pe scurt, Morala cercetează în amănunt în ce constă esența faptelor bune. Toate acestea presupun caracterele Teologiei Morale Ortodoxe, în care nu vorbim simplu de fenomenul moral, ci mai degrabă vorbim de caracteristicile Teologiei Morale. Dacă obiectul Teologiei Morale este actul religios-moral și caracterele Teologiei Morale se inspiră din ceea ce înseamnă actul religios-moral, atunci vorbim de învățătura actului religios-moral.

Din cele expuse până acum reținem că Morala, ca disciplină normativă, are drept scop îndrumarea vieții omenești potrivit unor anumite principii, pentru ca omul să poată realiza binele. Ea urmărește ridicarea omului credincios la o viață spirituală suprafirească prin folosirea de către credincioși a mijloacelor harice dezvăluite de Dumnezeu prin Revelația dumnezeiască așezate în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție și propovăduite neștirbit de Sfânta Biserică. Deci, ca disciplină teologică, Teologia Morală, pe temeiul Revelației divine cuprinsă în Sfânta Tradiție și Sfânta Scriptură și propovăduită de Biserică, înfățișează în mod sistematic normele după care creștinul trebuie să se conducă spre a-și ajunge scopul său ultim – asemănarea cu Dumnezeu, Binele suprem. Pentru a înțelege mai bine această definiție vom face câteva precizări :

*a).* Teologia morală are ca *temei* Revelația dumnezeiască. Precizarea noțiunii de Revelație constituie domeniul de cercetare al Teologiei dogmatice, dar abordând problema din punctul de vedere al Moralei creștine, omul credincios nu este doar un obiect al Revelației, ci și un purtător al ei, pentru că, în mod ontologic, prin rațiunea, conștiința și libertatea sa el este orientat spre Dumnezeu. Această orientare dobândește un conținut real, ce deține conotații spirituale și morale.

*b).* Teologia morală este o funcție slujitoare a Bisericii lui Hristos, deoarece Revelația împlinită deplin în Hristos se actualizează în spațiul sacramental și liturgic al Bisericii. Astfel, Teologia Morală reprezintă conștiința reflexivă a Bisericii în lucrarea ei de păstrare și transmitere a Revelației peste veacuri. De aceea, ea s-a născut în sânul Bisericii și este călăuzită de credința și trăirea duhovnicească a tuturor generațiilor de creștini în comuniune sfințitoare cu întreaga Biserică și, prin Biserică, cu Iisus Hristos, Domnul nostru și Capul ei.

Dar trebuie precizat clar, Teologia Morală este o expunere sistematică a principiilor și normelor după care creștinul trebuie să se călăuzească, nu ca după anumite produse ale minții omenești, ci ca după adevăruri care sunt cuprinse în Revelația dumnezeiască și, ca atare, au pentru creștin o valoare absolută. În lumina revelației divine, Teologia Morală nu propune creștinului numai îndeplinirea unui scop pământesc și immanent, ci și a unui scop supranatural-transcendent. În scurt, Teologia Morală se folosește, în expunerea principiilor de conduită morală, și de rațiunea omenească, însă temeiul său fundamental îl constituie Revelația dumnezeiască, care ne înfățișează atât scopul final al creștinului (unirea cu Dumnezeu), cât și mijloacele necesare spre a-l atinge. Cu alte cuvinte, Morala este o știință practică, dar ea se raportează și la elementele teoretice. Ca știință, Morala se ocupă cu regulile generale ale vieții morale, fiind chiar arbitru vieții în general.

Trebuie să mai subliniem că Morala nu este numai o realitate existențială prin ea însăși, ci propriul ideal, propriile principii, perceptive și virtuți, ci este și o știință a cărei menire nu este de a construi, de a inventa morala, ci de a rezolva problema morală ce se impune imperios minții și de a învăța

practicarea binelui, a datoriei și a virtuții. Aspectele vieții omenești sunt prinse de atâtea științe câte și le fac de obiect. Însă știința care o privește de la izvor și o leagă de scop, care descoperă omului normele de viață și canalele de mântuire, este Morala.

În acest sens, Spencer definește Morala astfel: „*Știința conduitei..., știința valorilor și a legilor morale*”. Morala emite principii de trăire, iar ca știință ea discută, apără acele principii și le aplică faptelor. Iulius Scriban spunea că „*Morala creștină este studierea amănunțită a regulilor de purtare creștinească, din punctul de vedere al temeiniciei lor științifice, al valorii și al îndreptățirilor de a călăuzi pe om în viață*”. Pentru Vladimir Soloviev „*Morala este un indicator sistematic al bunei direcțiuni pentru călătoria vieții omului*”. Așadar, Morala ne învață să trăim creștinește, iar viața spirituală e desăvârșirea vieții creștine.

Tradiția morală creștină definește și interpretează existența omului în lume plecând nu de la om, ca ființă autonomă, ci de la Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos, ceea ce arată că Morala creștină este teonomă sau *hristo-nomă*. Criteriul său axiologic nu este o lege morală impersonală, nici un sistem de valori bazat pe un acord sau o convenție socială, ci este o Persoană: Persoana divino-umană a Fiului lui Dumnezeu întrupat în Ipostasul dumnezeiesc al Domnului nostru Iisus Hristos.

În acest sens și *metodele* de cercetare ale Teologiei Morale sunt cele folosite în științele și disciplinele spirituale sau sociale: observația, analiza, sinteza, deducția, demonstrația, verificarea. Cu toate acestea cercetarea din cadrul Moralei se deosebește de a celorlalte științe și discipline în sensul că Morala nu se mulțumește numai cu constatarea și cu descrierea și explicarea fenomenelor, ci ea, raportând fenomenele la anumite valori sau norme, le valorifică sau le apreciază.

Cât privește *scopul* cercetării ei, Teologia Morală ajunge la stabilirea unor raporturi între diferitele fenomene, deci la stabilirea unor legi sau principii generale după care trebuie să se orienteze conduita omenească. Datorită acestui fapt, Morala este o disciplină ce face parte din grupa științelor normative. Ca *disciplină normativă*, Morala stabilește și prezintă în mod sistematic și critic adevăratele norme după care omul trebuie să-și îndrume viața și activitatea pentru realizarea binelui. Mai exact, Morala cercetează viața omului nu așa cum este sau se dezvoltă, ci cum trebuie să fie spre a fi în acord cu menirea omului. Ea este „*știința valorilor și a legilor morale*” sau „*expunerea științifică a faptelor omului în raport cu valoarea lor*”.

### Bibliografie:

1. ANDRUTOS, Hristou, *Sistem de morală*, în traducere românească de I. Lăncrăjan & E. Mudopoulos, Sibiu, 1947.
2. MACINTYRA, Alasdair, *Tratat de morală după virtute*, Editura Humanitas, București, 1998.
3. MLADIN, Mit. Dr. Nic. & BUCEVSCHI Prof. diac. Dr. Orest & PAVEL Prof. dr. C-tin & ZĂGREAN, Pr. diac. Dr., Ioan, *Teologia Morală Ortodoxă*, Manual pentru Facultățile de Teologie, vol. I, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.
4. IONESCU, Șerban, *Morala ortodoxă față de celelalte morale confesionale*, București, 1941.
5. POPA, Pr. Gheorghe, *Introducere în Teologia morală. Principii și concepte generale*, Editura Trinitas, Iași, 2003.
6. SCRIBAN, Arhim. Iuliu, *Curs de Teologie morală*, București, 1921.
7. VOIUTSCHI, Emil, *Prelegeri academice din Teologia morală creștină*, vol. I, Chișinău, 1906

## Capitolul III.

### METODELE, IZVOARELE ȘI ÎMPĂRȚIREA TEOLOGIEI MORALE

Noțiunea de „*metodă*” vine din limba greacă (metodos) și înseamnă: mijloc, cale, mod de expunere. Aplicată învățământului academic universitar, noțiunea de metodă semnifică modul în care o disciplină trebuie să-și expună materia pentru a facilita o înțelegere cât mai clară a acesteia. Prin metodele Teologie morale înțelegem deci calea sau modul în care această disciplină teologică tratează și expune învățăturile sale. Metodele specifice de interpretare ale Moralei creștine sunt cele generale: metoda *empirică* și cea *rațională* în vederea sistematizării materialului ei. Precizăm că metodele Teologiei morale stau în strânsă legătură cu scopul suprem și ultim pe care-l are creștinul: mântuirea sau sfințirea îndumnezeitoare.

Potrivit mijloacelor prin care el poate ajunge la împlinirea scopului său (preamărirea lui Dumnezeu și propria fericire), în decursul timpului au luat naștere trei metode deosebite de cercetare și tratare a datelor Moralei, care corespund cunoștinței adevărului, împlinirii poruncilor și unirii mistice cu Dumnezeu prin Iisus Hristos. Aceste metode sunt :

**a).** *Metoda scolastică*: este o metodă pozitivă, deductivă și speculativă. Ea deduce adevărurile morale din ideile fundamentale ale teologiei speculative, bazându-se pe izvoarele Revelației (Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție). Ea constă în studierea amănunțită a legilor, a conștiinței și a binelui moral, precum și a legăturilor dintre acestea. Această metodă are în vedere în special doctrina sau învățătura despre bunuri și pleacă de la textul: „*Și aceasta este viața veșnică, să te cunoască pe Tine, singurul și adevăratul Dumnezeu și pe Cel pe Care L-ai trimis, pe Iisus Hristos*” (In. 17,3).

**b).** *Metoda cazuistică*: urmărește aplicarea legilor morale la cazuri concrete de viață, încercând să reglementeze în mod precis ceea ce creștinul trebuie să facă în diferite împrejurări ale vieții. Această metodă se sprijină pe textul mateian: „*De voiești să intri în Împărăție, țin pe poruncile*” (Mt. 19,17). Întrucât are în vedere indicarea obligațiilor creștinului în diferite cazuri particulare ale vieții, mai e cunoscută sub numele de doctrina sau învățătura despre obligații.

**c).** *Metoda ascetică*: urmărește să expună acele virtuți și practici morale, prin care creștinul poate ajunge la cea mai deplină unire cu Dumnezeu și, deci, la cea mai înaltă treaptă a desăvârșirii sale morale. Ea urmărește să realizeze viața cea tainică a creștinului în Dumnezeu, sau viața lui Dumnezeu în credincios. Viața aceasta nu se poate realiza deplin decât numai prin unirea mistică și contemplativă cu Hristos prin intermediul mijloacelor harice oferite de Sfânta Biserică. Această metodă se bazează pe textul ioaneic: „*Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu, are viață veșnică...*” (In. 6,54) și mai este cunoscută sub numele de învățătura despre virtuți.

Pentru realizarea vieții desăvârșite în Hristos prin Duhul Sfânt în cadrul eclesial al Bisericii, ascetica, că despre ea e vorba, propune trei căi, care corespund la trei trepte de desăvârșire succesivă: *calea purificării*, ce constă în curățirea sufletului de păcate și lepădarea de plăcerile senzuale prin mijloace spirituale (post, pocăință, meditație, examinarea conștiinței, rugăciune, priveghere etc); *calea iluminării*, ce constă în cunoașterea vieții în Hristos, realizată prin împreunarea cu Hristos euharistic; *calea unirii desăvârșite*, care este starea perfecțiunii însăși, în care sufletul ascetului este străbătut de viața divină prin contemplare, viziune, extaz și unire mistică duhovnicească. Pentru Teologia morală toate aceste trei metode sunt necesare în vederea îndeplinirii obiectivului său, motiv pentru care ele trebuie luate și utilizate împreună, îmbinându-le armonios una în alta, în așa fel, încât întregul material al Teologiei morale să fie privit și expus din toate punctele de vedere.

Ca orice disciplină teologică, Teologia morală își împarte materialul potrivit unor considerații ce țin de însăși natura obiectului ei. Cea mai obișnuită împărțire este cea de *Teologie generală*, care expune principiile moralității în forma lor generală, acestea referindu-se la ființa și fundamentul moralității, precum și la faptele și împrejurările morale după caracterele lor generale și după calitatea lor. Partea a

doua este *Teologia morală specială*, ce se ocupă cu aplicarea acestor principii în diferitele referințe și momente ale vieții creștinilor. Această împărțire este necesară în vederea evidențierii clare a obiectului pe care și l-a propus Teologia morală: expunerea sistematică a normelor după care creștinul trebuie să se conducă în viață pentru a-și putea îndeplini scopul său final, de sfințenie. Morala este știința mântuirii pentru toți, iar studiul ei e un mijloc foarte potrivit de a ne lămurii și liniști conștiințele, învățându-ne sigur ceea ce este bine și cum să evităm răul; este vehiculul și îndreptarul vieții noastre morale, motiv pentru care un studiu profund al ei se impune pentru toți.

## 1. Izvoarele Teologiei morale

Între obiectul și izvoarele Teologiei morale există o întrepătrundere, pentru că nu poate exista un izvor al Teologiei morale fără ca el să fie alimentat. Această interferență ne conduce la ceea ce am numit deja actul religios-moral, ce deține un caracter teandric (divino-uman). Prin *izvoarele* Teologiei morale se înțeleg locurile de unde Teologia morală, ca disciplină teologică normativă, își ia materialul pentru a-l prelucra în mod sistematic. Izvoarele Moralei sunt foarte precise. Morala își culege materialul ei din conștiința omenească, analizând fenomenele vieții morale, orânduindu-le în categorii proprii și cercetând regula generală la care acestea sunt supuse. În ceea ce privește învățăturile morale ale Creștinismului, cuprinse în Morală, izvoarele ei sunt :

a). *Sfânta Scriptură*. Este primul și cel mai important izvor al Teologiei morale. Sfântul Apostol Pavel spune în Epistola II Tim. 3, 16-17 că „...toată Scriptura este de Dumnezeu insuflată și de folos pentru a învăța, pentru a mustra, îndrepta, pentru a povățui la dreptate, ca omul lui Dumnezeu să fie desăvârșit și pregătit pentru tot lucrul bun”. Sfânta Scriptură conține așadar nenumărate învățături morale pe care Teologia morală ca disciplină teologică trebuie să le înfățișeze și să le expună în mod sistematic. Sfânta Scriptură constituie un adevărat *cod de conduită morală* în care sunt cuprinse principiile fundamentale ale moralității în cea mai deplină claritate și puritate.

b). *Sfânta Tradiție*. Este al doilea izvor al Teologiei morale, care întregeste și clarifică adevărurile cuprinse în Sfânta Scriptură. Componentele Tradiției sunt:

- *Viața bisericească* așa cum reiese din 1) legile și poruncile bisericești (hotărârile sinoadelor ecumenice și particulare, poruncile bisericești etc); 2) datinile și obiceiurile bisericești; 3) viețile sfinților; 4) cultul divin

- *Scrierile Sfinților Părinți* ai Bisericii, care fixează și păstrează în scris adevărata Tradiție a Bisericii în conformitate cu credința de totdeauna a acesteia.

- De o importanță deosebită sunt și *Mărturisirile de credință* ale Bisericii (a lui Petru Movilă – 1642, a patriarhului Dosoftei al Ierusalimului – 1672)

c). *Firea și rațiunea umană* – pot fi considerate a fi un alt izvor al Teologiei morale, dar totuși inferioare celorlalte două. Întrucât omul este din fire o ființă morală, putând deosebi binele din natura sa, este de la sine înțeles că el găsește materialul necesar pentru formarea unor precepte morale atât în sine însuși, ca ființă rațională, cât și în raporturile sale cu societatea ori natura înconjurătoare. Rațiunea este mijlocul prin care omul își dă seama de natura lui, de ființa morală și prin care poate formula anumite principii morale ce izvorăsc din însăși firea lui. Rațiunea omenească este deci un izvor al cunoștinței morale, omul asemănându-se cu Dumnezeu și prin rațiune și libertate; dacă el cugetă și viețuiește după rațiune atunci împlinește voia lui Dumnezeu (spune Sfântul Irineu al Lyonului). De aceea, rațiunea este glasul prin care Dumnezeu vorbește în inimile credincioșilor, așa încât cel ce lucrează potrivit rațiunii luminate prin credință lucrează totdeauna binele moral. Rațiunea luminată de credință deci este socotită izvor al Teologiei morale, dar numai dacă este subordonată Revelației dumnezeiești, Rațiunii supreme care este Dumnezeu-Logosul.

## 2. Constituirea Teologiei Morale Ortodoxe în raport cu celelalte discipline teologice

Din capul locului trebuie precizat că Teologia Morală Ortodoxă se constituie prin următoarele *însușiri* fundamentale:

1). **Integralismul** Teologiei Morale. Teologia ortodoxă nu se limitează în domeniul ei de activitate doar la un oarecare compartiment care o definește; ea îmbrățișează mai multe aspecte ale vieții care au ajuns să fie obiecte de cercetare în diferitele discipline teologice. Teologia Morală nu se fundamentează doar pe una sau alta dintre disciplinele teologice, ci se și constituie pe sine din toate disciplinele teologice. Ea nu poate fi concepută decât într-un întreg. „*La ce-i bună credința dacă viața rămâne spurcată*” –zice Sfântul Ioan Gură de Aur. Integralitatea nu face distincție între compartimentele Teologiei Morale. Prin urmare, există o intimitate între dogmatică, morală și liturgică. Mântuitorul însuși ține să adune aceste trei discipline teologice prin aceea că Se declară: „*Eu sunt Calea, Adevărul și Viața*”.

Calea reprezintă modul în care suntem integrați în Hristos, în adevărul lui Hristos. Această cale este una liturgică. În Noul Testament nicăieri nu găsim noțiunea de „cult”, pentru că ea e înțeleasă în noțiunea de „cale”, ce ne introduce în Adevărul absolut și revelat, Iisus Hristos.

Adevărul nu poate fi surprins decât din perspectiva Revelației divine, care este obiectul Dogmaticii, prin adevărurile de credință formulate la Sinoadele ecumenice și locale. Descoperit și formulat de Biserică, Adevărul este marea realitate a sufletului nostru, căci adevărul Bisericii ne scutește de eresuri. Dar aceasta duce la viața veșnică.

Viața este un fapt de existență. Ea nu este de pe pământ, ci din cer. Calea cea adevărată ne face posibilă intrarea la Viață. Aceasta e Morala. Deci, vom spune că adevărul Teologiei Morale este cel dogmatic și liturgic, descoperit ca viața vieții Sfintei Evanghelii. Iată aici integralismul, care ne obligă la pronunțarea adevărului din dogmatică și manifestarea lui în viața liturgică. Conceptul atotcuprinzător al Teologiei dogmatice și al Teologiei morale este unul îndumnezeitor, căci Hristos ne-a dat viața veșnică și ne-a câștigat harul divin îndumnezeitor. Acest concept nu-l percepem decât prin credință, prin modul cum înțelegem noi integralismul. Să fie clar, Morala nu depășește granițele Teologiei dogmatice, dar cuprinde domeniile de cercetare ale dogmaticii și ale liturgicii, care și devin evidente în Morală.

Făcând parte din cadrul Teologiei sistematice, desigur, cea mai strânsă legătură este între Morală și *Dogmatică*. În perioada clasică a teologiei creștine nu exista o separație între învățăturile dogmatice și cele morale. Separarea lor s-a făcut în perioada Scolasticii medievale prin teologii apuseni Petru Lombardul și Alexandru de Halles și definitiv în secolul al XVI-lea în Apus, iar în Răsărit la începutul secolului al XVIII-lea (în Rusia). Dogmatica are ca obiect de reflecție pe „Dumnezeu în Sine”, viața intratrinitară dumnezeiască și relațiile Sale cu lumea și în special cu omul; Morala are în vedere ceea ce trebuie să facă omul pentru a ajunge la „*asemănarea*” cu Dumnezeu. În acest sens, Sfântul Ioan Gură de Aur spunea: „*Viața se consumă cu dogmele, iar dogmele vestesc viața*”. Aceasta presupune că adevărurile predicate de Hristos nu sunt numai adevăruri speculative, ca să hrănească doar mintea, ci și adevăruri practice, ca să încălzească inima, concretizate în fapte conforme vieții autentice. Aceste adevăruri sunt „*cărări*” ce arată drumul pe care trebuie să se scurgă viața noastră creștină.

Dogmatica are ca obiect nemijlocit pe Dumnezeu, ființa și activitatea Sa pentru mântuire, în timp ce Morala are ca obiect nemijlocit aplicarea în viața și faptele creștinului a voinței lui Dumnezeu. Una este expunerea și cunoașterea sistematică a dogmelor, cealaltă este învățătura despre realizarea binelui pe temeiul acestor dogme. Morala este deci o exteriorizare a dogmei, sau o plantă a cărei rădăcini sunt dogmele. Deci, Morala se sprijină pe Dogmatică, aceasta din urmă fiindu-i fundamentul ei cel mai înalt, sigur și adevărat, iar Dogmatica este rădăcina Moralei creștine, de aceea sunt inseparabile în viața creștinului.

Cu toate acestea, Dogmatica are o oarecare prioritate față de Teologia Morală, deoarece condiționează Morala după cum credința condiționează faptele bune, și pentru că faptele creștinului sunt întotdeauna un reflex al credinței și al convingerilor religioase pe care le are în legătură cu viața. Dar acordând Dogmaticii o prioritate și o superioritate principală față de Morală, prin aceasta Morala nu devine o simplă anexă a Dogmaticii; Morala se bazează pe natura morală a omului credincios, iar Dogmatica îi oferă fundamentul și autoritatea credinței. În acest sens Dogmatica este statica credinței, iar

Morala e dinamica acesteia, motiv pentru care studiul Moralei apare mult mai necesar decât cel al Dogmatici pentru credincioși. E vorba de o superioritate din punct de vedere practic sau faptic al Moralei față de Dogmatică aici, cea dintâi fiind necesară în viața de toate zilele, unde găsim o variație continuă a celor mai importante noțiuni morale, precum libertatea, responsabilitatea, căsătoria, viața cultică, metodele ascetice și mistice, etc.

Vom mai spune că întreaga teologie academică nu poate fi studiată decât într-un context interdisciplinar. Toate disciplinele teologice se interferează și se clarifică unele pe altele pentru că toate au ca temei Revelația dumnezeiască. Deci și Teologia Morală, ca disciplină teologică, se bazează pe Revelația dumnezeiască, ce are la temelie credința în Dumnezeu și ordinea morală din ea, și deci are legături cu toate celelalte discipline teologice. Astfel, *Teologia exegetică* îi ajută să explice corect diferitele texte din Sfânta Scriptură pe care se sprijină în susținerea adevărilor morale creștine. *Teologia istorică* procură Teologiei Morale date foarte valoroase asupra pietății, asupra moravurilor și vieții creștinilor din diferite epoci ale vieții Bisericii creștine, precum și modul în care au fost asumate principiile vieții morale creștine în diferite contexte istorice și culturale. Apoi, trebuie spus că Evanghelia nu este numai o spiritualitate, ci și o normă concretă. Ea propune adevărurile revelate din punct de vedere al raportului practic, întrucât aceste adevăruri conțin porunci sau sfaturi evanghelice, arătând ce trebuie făcut sau omis pentru a ajunge la mântuire. De aceea, Morala nu poate să nu se folosească și de o metodă practică de aplicare a principiilor la fapte, pentru a le putea îndrepta spre scop. Aici *Teologia practică* îi oferă metodele practice prin care se pot crea condițiile necesare unei vieți morale autentice.

2). **Teandrismul.** Este modul în care voința divină se întrupează și se coordonează cu voința umană. Este îngemănarea perfectă dintre trăirea divină și cea umană. Săgeata voinței umane este pusă în arcul voinței lui Dumnezeu; nu există voință umană fără a fi acționată de voința divină. În aceasta se descoperă actul religios-moral, unde trebuie să recunoaștem planul providenței divine și, în funcție de a-l revendica, trebuie să te consacrii ca unui înalt ideal. Esența autentică a umanului ține de transcendență, chipul divin al lui Dumnezeu din om tinde spre aspirația dobândirii asemănării îndumnezeitoare cu Dumnezeu. („*M-ai făcut pentru Tine Doamne...*”).

Prin teandrisim noi ne verificăm mereu: Oare ce fac e voia lui Dumnezeu? Dar suntem și confirmați de Dumnezeu. Deci, teandrismul despică lucrurile: creează condiția de colaborare launtrică cu voia lui Dumnezeu, ne deschide o perspectivă în care știm ce vrea și ce nu vrea Dumnezeu, ne atribuie o lumină dumnezeiască prin care ne luminăm. („*Cine nu-l vede pe Dumnezeu în această viață, nu-l va vedea nici în lumea de dincolo*”-zicea Sfântul Simeon Noul Teolog). Dar acest teandrisim se încadrează cert în sacramentalism: toate faptele noastre sunt pecetluite de caracterul sacramental al vieții creștine îndumnezeite. Teandrismul nostru e punctat de sacramentalism, deoarece are legătură directă cu săvârșirea Sfintelor Taine. Unde vorbim despre teandrisim avem de-a face și cu miracolul euharistic.

3). **Personalismul.** Vizează caracterul distinct al vieții umane înseși ce se caracterizează prin: conștiință, libertate, rațiune (dimensiuni ale vieții divine în noi) și simțire. Ca ființă spirituală, omul prin aceste caractere accede la însușirile proprii ale divinității. Noi participăm la Dumnezeu prin darul dat nouă de El. Și suntem conștienți că noi suntem dăruți nouă înșine de Cineva care face din noi subiecte ale existenței. Prin conștiința noastră ne dăm seama că suntem dăruți nouă înșine. Dar, peste toate acestea, noi suntem purtători al unui „eu colectiv”, deși în fiecare din noi, ca persoană, există un centru al existenței. Raportul nostru cu alții ne face pe noi a fi „persoane”. Raportul nostru cu Dumnezeu ne face să ne simțim ca fiind purtători ai chipului lui Dumnezeu în noi, în care se cuprinde sensul relației noastre cu El. Iată aici cum se constituie o relație triunghiulară între Dumnezeu –om –societate (înțeleasă aici ca Biserică).

Însă personalismul se evidențiază concret în *comunitarism* ce deține un caracter sobornicesc și bisericesc. Numai în Biserica celor uniți cu Hristos întru dragoste nefățarnică ne mântuim. Faptele noastre bune sunt constituiri ale iubirii față de Dumnezeu sau de aproapele cu care ne edificăm viața noastră de pe pământ. Morala este personalistă deoarece Dumnezeu ca Persoană se comunică nouă în Biserică, în cadrul liturgic și comunitar al Bisericii. În Biserică, fiecare persoană este un mădular al Trupului lui Hristos – Biserica.

4). **Profetismul.** Ține nemijlocit de apariția Împărăției lui Dumnezeu pe pământ. Hristos a venit să întemeieze în lume Împărăția lui Dumnezeu. În aceasta se împlinesc toate profețiile vechi-testamentare. Hristos e culmea profetismului în care se realizează toate planurile voinței divine și aspirațiile mesianice. Dar acest caracter profetic implică și eshatologismul Moralei creștine ortodoxe. Faptele noastre bune sunt întruparea voinței lui Dumnezeu, care nu se mărginește în timp, în voința noastră, în ceea ce facem noi. Căci faptele noastre mai țin și de introducerea veșniciei în timp, în sensul că faptele noastre niciodată nu pier, ci suferă doar transformări (dacă cădem într-un păcat, ne pocăim). Ele nu pier deoarece sunt acte ale iubirii, care „*nu pierde (cade) niciodată*” (I Cor. 13,13). Iată de ce Morala noastră este Morala veșniciei, de unde și eshatologismul Moralei ortodoxe. Faptele noastre sunt întemeiate pe cuvântul lui Dumnezeu veșnic viu, pe Hristos Domnul, Care „*ieri și azi și în veci rămâne Același*”.

### 3. Caracteristicile fundamentale ale Teologiei morale creștine

Teologia morală creștină cuprinde adevăruri dumnezeiești cu un conținut unitar și precis. Temeiul suprem al acestor adevăruri este voința dumnezeiască, cunoscută din Revelația divină naturală și supranaturală.

*Morala creștină ortodoxă* a rămas fidelă tuturor învățăturilor revelate, cuprinse în Sfânta Scriptură, în Tradiția apostolică și în cea patristică, de unde a moștenit nu numai preceptele neștirbite ale moralei evanghelice, ci și trăirea creștină autentică, ilustrată prin exemple vii de viețuire după învățătura lui Hristos și care sunt vrednice de urmat și pentru creștinii zilelor noastre. Iată o primă caracteristică de bază a Teologiei morale: *fidelitatea* față de tezaurul învățăturii evanghelice, moștenite din epoca străveche a Creștinismului primar.

Apoi, vom spune că Legislatorul suprem al normelor morale este Dumnezeu, Binele suprem. El ne descoperă voința Sa în legile morale și în mod desăvârșit în persoana și viața Fiului Său –Mântuitorul nostru Iisus Hristos. De aceea Morala creștină este teonomă și hristonomă, *hristocentrismul* fiind o altă caracteristică esențială a ei. În centrul vieții morale a creștinului se află în mod nemijlocit Mântuitorul Hristos. El întrupează în mod desăvârșit idealul moral creștin, constituind un model viu pentru creștin, care trebuie urmat în duhul iubirii și al libertății.

Teologia morală se prezintă apoi ca o viață morală întrupată în mod concret și viu în persoana și viața Mântuitorului Hristos. Dar Iisus Hristos nu se prezintă numai din afară ca un model moral ideal, vrednic de imitat, ci și ca o forță activă permanentă în viața morală a credinciosului. Prin intermediul Sfințelor Taine creștinul intră în comuniune cu Hristos, așa încât nu mai viază el, ci Hristos trăiește în credincios, devenind „*un duh cu El*”. Prin Taina Sfântului Botez, Hristos intră în relație de comuniune cu noi, ne pătrunde cu energiile Sale divine și ne recrează deplin și întregi. Devenind hristofori și hristoși după har, împlinim însăși procesul de asimilare a lui Hristos în noi ce stă la temelia întregii vieți morale ortodoxe. De aceea morala ortodoxă găsește în duhul veșnic viu al lui Hristos rezolvarea justă a problemelor morale ale vieții creștine. Iată o altă caracteristică de bază: *înduhovnicirea*, adică creșterea continuă și liberă a credinciosului în Duhul lui Hristos prin asimilarea Lui în noi.

La aceasta se adaugă o altă caracteristică și anume *sobornicitatea*, adică încadrarea tuturor în comunitatea Bisericii. Biserica este mama noastră duhovnicească, pentru că ea ne naște spiritual în taina Sfântului Botez, ne hrănește cu învățătura cea adevărată, cu Trupul și Sângele Domnului Iisus Hristos, ne călăuzește și ne oferă o atmosferă prielnică de dezvoltare duhovnicească. Iar cel ce trăiește în Hristos, cel ce prin iubire formează un singur duh cu Hristos, acela împlinește și poruncile Lui, imitându-L.

Supremul ideal moral-creștin, sfințenia, nu se închide în sine, ci se revarsă în afară, în societate, deoarece chipul lui Dumnezeu în sfânt devine un element dinamic. Chipul lui Dumnezeu în noi este însăși frumusețea spirituală a Creatorului pusă în ființa noastră, care însă nu-și vădește adevărata frumusețe decât în realizarea asemănării cu Dumnezeu. De aceea credinciosul trebuie să tindă spre propria sa desăvârșire, să ajungă la sfințenie, străduindu-se să devină o personalitate morală în care să se întrupeze în chip desăvârșit, într-o unitate deplină, valoarea religioasă și morală creștină. Așa personalitatea morală

creștină devine purtătoarea și realizatoarea unor valori morale ce se descoperă printr-o viață de sfințenie și virtuți. Iată așadar o altă caracteristică spirituală, *ascetico-mistică* a Moralei ortodoxe.

Formarea personalității morale se realizează prin lucrarea harului divin necreat și a strădaniei personale a creștinului. Mijloacele de formare sunt: asceza, comuniunea cu Hristos prin Sfintele Taine, imitarea lui Hristos. Este vorba despre un aspect *pneumatologic* și *sinergetic*. Comuniunea cu Hristos se realizează în cadrul cultului divin al Bisericii, care formează personalitatea morală a credinciosului. În Biserică, credinciosul trăiește aievea prezența lui Dumnezeu, renăscându-se și transfigurându-se sub puterea harului divin. Participând la Sfânta Liturghie, unde are loc miracolul euharistic, credinciosul reactualizează Patimile, Moartea și Învierea Mântuitorului și împreunându-se cu El în Taina Sfintei Euharistii, sufletul creștinului se lasă pătruns de cele mai înalte sentimente altruiste: dragostea față de semenii, milă, pace, frăție, pe care le transpune în relațiile lui sociale. Astfel întreaga viață spirituală a credinciosului ortodox este străbătută de duhul vieții lui Hristos; este o continuă *întrepătrundere* între elementul divin și cel uman, ceea ce-l face pe acesta să nu piardă niciodată din vedere cetățenia cerească din Împărăția slavei lui Dumnezeu.

Iată cum în Morala ortodoxă primează elementul divin, secondat și întrepătruns de cel uman. În Ortodoxie, temelia moralei este revelația dumnezeiască, care deschide porțile sufletului credinciosului făcându-l să înțeleagă că izvorul nesecat al moralității stă în comuniunea cu Hristos prin duhul iubirii, care pătrunde și transformă ființa creștinului.

Spre deosebire de morala ortodoxă, ***morala romano-catolică***, influențată de Toma d'Aquino, și-a modelat caracteristicile ei fundamentale după categoriile filosofiei lui Aristotel. Astfel, Morala romano-catolică consideră că izvorul său principal este *rațiunea* și numai în al doilea rând revelația. În concepția tomistă rațiunea nu ajută numai la cunoașterea lucrurilor, ci și la formarea atitudinilor morale, căci sufletul pe lângă însușirea de a cunoaște, mai are și pe acea de a dori și a voi. Omul este stăpân pe afectele și înclinațiile sale cu ajutorul rațiunii, de unde și definiția virtuții ca o dispoziție permanentă de a lucra conform rațiunii. Raționalismul moralei catolice este o prescripție obligatorie cu caracter permanent, dată unei comunități și promulgată de autoritatea în drept, în scopul promovării binelui obștesc. Această prescripție este de proveniență rațională. Așa se face că însăși credința devine intelectualizată, fiind considerată ca o virtute a intelectului; este în mod nemijlocit o lucrare a rațiunii, căci obiectul acestei lucrări este adevărul care cade în domeniul rațiunii. Criteriile moralității sunt date de rațiune, care devine factor determinant. Un fapt este moral pentru ei, atunci când e în consensul unei rațiuni. Acest raționalism a condus treptat la intelectualizarea moralei romano-catolice, prin acel legalism juridic formalist pe care-l constatăm în sistemele lor cazuiste. Această morală nu este teandrică, ci ține de magisteriul infailibilității papale. Ori noi se cuvine să fim inspirați de Duhul Sfânt în Biserica comunitară și sinodală.

Apariția și dezvoltarea *legalismului* romano-catolic este simplă: arogându-și calitatea de moștenitoare și păstrătoare în Apus a spiritului juridic al Imperiului roman, Biserica apuseană a introdus acest spirit în întreaga ei organizare bisericească, transformând organismul Bisericii într-o împărăție condusă de un monarh, papa. Astfel, în Evul mediu, Biserica Romano-Catolică a devenit un supratat, căruia principial îi erau supuse toate celelalte state. În secolul al XIX-lea când și-a pierdut întreaga sa putere politică, papalitatea, prin Sinodul I Vatican din 1870, și-a creat o compensație: Papa s-a instalat monarh absolut în întreaga Biserică Romano-Catolică, iar Vaticanul a devenit un stat. Cu aceasta Biserica Romano-Catolică s-a transformat într-un organism statal, a cărui constituție juridică nu s-a manifestat numai în organizarea lui exterioară, ci a pătruns adânc și în viața lui interioară.

Așa se face că și Morala a fost juridicizată, fiind transformată într-un cod de legi, adevărat instrument normativ pentru viața credincioșilor, în care juridicul transformă eticul, iar moralismul trece în legalism, legalismul în formalism, nimicind astfel personalitatea credinciosului. În felul acesta, legea morală creștină, care este viața în Hristos, devine lege rigidă, suprapersonală, căreia trebuie să i se plece toți. Idealul moral urmărit de credincioși este doar încadrarea în disciplina Bisericii prin supunerea necondiționată dispozițiilor acestor legi. Legea și poruncile își pierd caracterul de expresii ale iubirii creștine și devin simple îndreptare pentru acțiunile exterioare ale credincioșilor, golind conținutul ei de ceea ce are mai esențial. Astfel legalismul moralei catolice ajunge o adevărată nomocrație în dauna iubirii creștine, legea fiind așezată în centrul moralei.

Din legalism și raționalism decurge cazuismul moralei catolice. *Cazuismul* este un sistem de interpretări și consecințe practice, format din aplicarea legilor morale la diverse cazuri particulare. Deoarece legea niciodată nu poate cuprinde diversitatea infinită a cazurilor, s-a simțit nevoia unor deducții noi, a unor aplicări și interpretări noi, care să facă posibilă extinderea legii asupra tuturor cazurilor reale sau posibile din viața credincioșilor. Așa ia naștere cazuismul. Dar cazuismul nu este compatibil cu spiritul adevărat al moralei creștine, deoarece cazuismul se bazează în rezolvarea cazurilor pe distincții inexacte și superflue, pe sofisme evidente, care îndepărtează acțiunile morale ale credincioșilor de duhul iubirii creștine.

Ca o reacție împotriva abuzurilor Bisericii Romano-Catolice, **Protestantismul** s-a născut din dorința reînțoarcerii la adevărata credință evanghelică, la învățătura și tradiția apostolică, condamnând deopotrivă teologia scolastică, aristotelismul și tomismul. Pentru protestanți, credinciosul trebuie eliberat de lanțurile în care-l ținuse Biserica papală, spre a putea ajunge în legătură directă, exclusiv personală, cu Hristos; de aici respingerea tuturor dogmelor Bisericii catolice potrivnice liberalismului individualist.

Principiul fundamental de la care pleacă morala protestantă este *justificarea* sau îndreptarea numai prin credință. Luther a afirmat că faptele bune izvorăsc în mod spontan din credință. El nu acceptă nici o conlucrare din partea credinciosului în opera mântuirii, atribuind totul intervenției divine, prin cuvântul lui Dumnezeu și prin grația Duhului Sfânt. În doctrina protestantă nu poate fi vorba despre o libertate a voinței, sau despre o autodeterminare a creștinului în direcția binelui, din cauza urmărilor catastrofale ale păcatului strămoșesc, care ar fi distrus chipul lui Dumnezeu în omul credincios în așa măsură, încât nici Botezul nu-l mai salvează pe credincios. În actul îndreptării totul se datorează intervenției divine, iar ideea aceasta va face pe reformatorii de după Luther (Calvin și Zwingli) să ajungă la ideea predestinației absolute și a negării libertății omului credincios în acest sens.

Astfel de concepții au o influență covârșitoare asupra vieții morale a credinciosului: acesta crede că nu poate contribui cu nimic la mântuirea sa, care, astfel, apare numai ca un dar al grației divine. Aceasta aduce cu sine o delăsare în viața morală, deoarece credinciosul căzut, chiar după îndreptarea sa prin har, tot păcătos rămâne în natura lui, iar credința prin care se îndreptează (credința justificatoare) nu e decât expresia unei adeziuni formale față de opera lui Hristos. Ea nu transformă pe credincios și nici nu lucrează în el prin iubire, ci lasă loc numai lucrării Duhului Sfânt. De aceea, în procesul îndreptării nu poate fi vorba de o transformare, de o renaștere, de o reînnoire morală, ci numai de declararea lui din partea lui Dumnezeu ca drept.

Desigur că această concepție despre îndreptare are o serie de consecințe morale: dacă procesul îndreptării credinciosului se realizează numai prin credința sa în Hristos și în meritele Lui pentru neamul omenesc, atunci credința singură, fără fapte, aduce cu sine îndreptarea. Și cu toate că ea va avea drept consecințe naturale iubirea și faptele bune, totuși lipsa acestora nu aduce cu sine nici un prejudiciu celui îndreptat nici în privința îndreptării, nici în cea a mântuirii sale veșnice. Cele două principii de bază ale Protestantismului (cel al *corupției iremediabile* a naturii omului credincios prin păcatul originar și cel al *inutilității faptelor bune* pentru îndreptare) au o consecință negativă asupra teologiei protestante. Credinciosul nu poate contribui la îndreptarea sa, rămânând permanent în antinomia păcat-credință, de unde provine și acea maximă pe drept atribuită lui Luther: păcătuiește mult dar crede puternic. În acest fel, iubirea lui Dumnezeu față de cel ce crede în El se exagerează în dauna moralității personale a credinciosului.

Protestantismul accentuează mult elementul divin în mântuirea credinciosului. Totuși, prin faptul că neagă credinciosului factura sa morală, reduce procesul îndreptării la un strict legalism și duce la indiferența credinciosului față de progresul și desăvârșirea sa morală. Prin urmare, atât morala romano-catolică cât și cea protestantă sunt departe de spiritul moralei ortodoxe fundamentată pe Revelația supranaturală a lui Dumnezeu cuprinsă în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție bisericească și pe care Biserica a propovăduit-o de-alungul veacurilor în vederea mântuirii credincioșilor evlavioși.

### **Bibliografie:**

1. ANDRUTOS, Hristou, *Sistem de morală*, în traducere românească de I. Lăncrănjan & E. Mudopoulos, Sibiu, 1947.
2. Idem, *Simbolica*, în traducere românească de Prof. Iustin Moisesescu, Craiova, 1955.
3. MACINTYRA, Alasdair, *Tratat de morală după virtute*, Editura Humanitas, București, 1998.
4. MLADIN, Mitr. Dr. Nic. & BUCEVSCHI Prof. diac. Dr. Orest & PAVEL Prof. dr. C-tin & ZĂGREAN, Pr. diac. Dr., Ioan, *Teologia Morală Ortodoxă*, Manual pentru Facultățile de Teologie, vol. I, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.
5. MLADIN, Nicolae, *Despre unele caracteristici ale moralei catolice*, în ST nr. 5-6/1954.
6. Idem, *Despre caracterele fundamentale ale moralei ortodoxe*, în MA nr. 11-12/1957.
7. Idem, *Iisus Hristos în viața morală a credincioșilor*, în ST nr. 9-10/1966.
8. IONESCU, Șerban, *Morala ortodoxă față de celelalte morale confesionale*, București, 1941.
9. POPA, Pr. Gheorghe, *Introducere în Teologia morală. Principii și concepte generale*, Editura Trinitas, Iași, 2003.
10. SCRIBAN, Arhim. Iuliu, *Curs de Teologie morală*, București, 1921.
11. VOIUTSCHI, Emil, *Prelegeri academice din Teologia morală creștină*, vol. I, Chișinău, 1906
12. *Teologia Morală Ortodoxă*, Manual pentru facultățile de Teologie, vol. I, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.
13. ZĂGREAN, Prof. dr. Ioan, *Personalitatea morală după învățătura creștină ortodoxă*, în MA nr. 3-4/1957.

## Capitolul IV.

### OMUL ȘI VOCAȚIA SA MORALĂ

Teologia morală are un discurs specific despre om, așa cum este el în existența sa concretă, dar și cum trebuie să fie înaintea lui Dumnezeu. Dar atunci când discursul teologic depășește spațiul eclesial și se manifestă în public sau în comunitatea universitară, observăm că el nu este receptat și interpretat în mod corect. Abia atunci observăm că în discursul teologic despre om și discursul științific există o discrepanță enormă. Această distanță care separă cele două perspective antropologice –teologică și științifică– scoate în evidență faptul că viziunea noastră despre om și vocația sa în lume este determinată de modul în care noi definim omul în general. Până în epoca modernă omul era definit ca „ființă religioasă” sau ca „ființă creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”. Deci temeiul existenței umane era de ordin transcendent și, ca urmare, vocația ultimă a omului avea o dimensiune transcendentă. De aceea și structurarea și informarea minții și inimii omului se făcea plecând de la un anumit ideal de „om”, și anume „omul sfânt”, omul care prin lumina harului divin și a iubirii lui Hristos, actualizează chipul dumnezeiesc din el.

Acest ideal de om nu îl mai regăsim în cultura modernă europeană, iar dacă în anumite contexte el este prezent, calea propusă pentru a-l atinge este destul de neclară. Subliniem aici că în acest context, discursul Teologiei morale despre vocația transcendentă a omului în lume este total diferit de discursul „eticii” seculare care, influențată de filosofia pozitivistă, consideră că o asemenea problemă este irelevantă pentru mentalitatea și cultura modernă, post-modernă și post-creștină. Cu toate acestea, conștiința creștină a oricărui teolog de astăzi nu-i permite să renunțe la păstrarea și promovarea viziunii sale despre om și vocația sa supremă în lume. Teologul creștin de azi are convingerea că, în adâncul său, fiecare om este în căutarea unei vocații și a unui sens pentru existența sa, deoarece sensul și vocația sunt constitutive omului ca ființă rațională. Fiecare ființă rațională, care gândește, are un obiectiv determinant în viață și lucrează pentru un oarecare scop.

Omul, ființa cea mai înaltă dintre creaturile pământești ale lui Dumnezeu, este numit deseori de teologi ca fiind o ființă misterioasă, și tocmai datorită acestui lucru studierea lui de către oamenii de știință, antropologi, psihologi, sociologi și nu în ultimul rând teologi, este foarte importantă în cadrul consolidării învățăturilor creștine ce reflectă, în cele din urmă, o înțelegere mai deplină a felului în care lucrează și acționează Dumnezeu, din ale Căruia „mâini” a ieșit însuși omul. Învățătura despre om este extrem de importantă în zilele noastre și pentru că ideea cunoașterii omului stărnește un subiect care constituie un firav cap de pod în mințile persoanelor seculare de astăzi, îndemnați poate și de diversele discipline intelectuale care acordă o foarte mare atenție studierii naturii umane, făcând din comportamentul uman și din însăși existența umană, obiectul principal al atenției lor. Bunăoară, apar tot felul de noi studii inter-disciplinare, chiar în cadrul Universităților, școli de management care se adresează tot mai mult factorului uman, nemaivorbind de psihologie, sociologie sau antropologie, care toate la un loc investighează direct natura umană. Există un mare interes față de problema umană, poate și datorită unei crize prezente profunde în ceea ce privește înțelegerea în sine a omului. Nu există numai un interes mare față de întrebarea: „Ce este omul?” (*Was ist der Mensch ?*), ci și o mare confuzie în ceea ce privește răspunsul, întrucât diverse evenimente și fenomene recente pun sub semnul îndoielii multe din răspunsurile ce au fost date oarecând la această întrebare, motiv pentru care se și reclamă o intensă investigare și o reflectare cât mai atentă. Iată de ce problema omului devine chestiunea centrală a timpului nostru.

În zorii modernității, mai precis la sfârșitul secolului al XIX-lea, se poate vorbi despre un început al dezbaterilor directe aduse la adresa omului și îndreptate indirect asupra felului în care Ființa dumnezeiască intră în raport direct cu ființa creată. Așa de pildă, în anul 1882 are loc proclamarea marii teoreme ce iese de sub semnătura lui Friedrich Nietzsche, aceea a „*morții lui Dumnezeu*” și a „*exaltării dionisiace a supra-omului*”, conducând la începutul secolului al XX-lea spre o gigantică negare

ideologică și suprimare fizică totală a omului în numele clasei, rasei ori ideologiilor. Apoi, un moment simptomatic în structuralismul evoluției l-a constituit proclamarea teoretică a „*morții omului*”, adică a uciderii filosofice a ideii de om. Mai apoi, diferitele demersuri ale epocii noastre, precum ontologia lui Heidegger, marxismul, structuralismul sau psihanaliza, au ca temă comună înlăturarea sensului trăit și dizolvarea omului. Iată cum după „moartea lui Dumnezeu”, noua filosofie a lumii moderne proclamă „*moartea ucigașului: lichidarea omului*”.

Inaugurată sub auspiciile umanismului triumfător totalizator al Renașterii și continuată sub semnul umanismului raționalist al Reformei, Contrareformei și Iluminismului, modernitatea pare să sfârșească în pragul unei post-modernități revendicate sub auspiciile sau zodiile unui tot mai apăsător *antiumanism*. Iată succesul actual al filosofiei antiumaniste care ar trebui să ne dea de gândit! S-ar părea că acest succes se datorează unei stări de fapt în care filosofia însăși a oglindit o anumită situație creată a omului de azi, ce-i grevează gândirea și pe care ea (filosofia) chiar o exprimă. De fapt, ea nu născocesc nimic –zice filosoful francez Michel Dufrenne: înainte de a gândi moartea omului, epoca noastră o trăiește. Mai mult, chiar omul își născocesc astăzi și o altă moarte: acolo unde crima încă nu s-a comis, se întrevide o sinucidere sau o abdicare – „*omul renunță să mai fie om*”.

Această demisie de la umanitate trădează precaritatea definițiilor omului vehiculate în epoca modernă. Vechile definiții antice, cum că omul este un „animal rațional și muritor” sau un „animal social”, ce au coexistat cu reprezentările arhaice și gnostice care declarau omul ca fiind un „*microcosm*” și „*microtheos*”, sunt reluate de metafizicile raționaliste ale iluminismului și relansate în alchimie, magie și ezoterisme, iar mai apoi dezvoltate speculativ de metafizicile idealiste „romantice” și de ideologiile totalitariste ale secolului XX (cum sunt marxismul, existențialismul și istorismul)<sup>1</sup>. Emancipată sub tutela tradiției teologice și metafizice, antropologia modernă a privilegiat în ultimul timp demersul „arheologic” ce pledează pentru explicarea reducăționistă a omului prin originile și condițiile existenței lui naturale abordate din perspectiva dominantă a biologiei, psihologiei, sociologiei, lingvisticii etc. Astfel omul a fost redus la nevoile elementare biologice și culturale ale supraviețuirii lui (hrana, reproducerea), la jocul pulsionilor fundamentale create în jurul acestor nevoi, sau a relațiilor sociale, economice, politice ori a limbajului.

Zidit din crima fondatoare a deicidului nietzscheean, freudian ori marxist, omul modern dispune de o învățătură antropologică foarte precară și fragilă, edificată pe o „*cosmogonie ratată și pe o teologie abdicată*”, dar care totuși îl îndeamnă nestingherit înspre căutarea și desemnarea unei definiții despre sine. Deși refuzată sau pervertită, perspectiva religios-teologică se dovedește, însă, a fi orizontul de nedepășit al oricărei antropologii. Împotriva antropologiilor materialiste și imanentiste, antropologia religios-teologică, ce are ca fundament de neclintit argumentarea biblică și învățătura solidă a Sfinților Părinți ai Bisericii, a afirmat categoric caracterul „*teologic*” –iar nu idealist sau materialist!- al existenței ființei umane, creată și finită, dar chemată prin „*chip și asemănare*” să participe la necreat și Infinit.

---

<sup>1</sup> În concepția marxistă, ateismul militant este etapa preliminară a luptei religioase, în vreme ce „*socialismul*” integral nu va mai fi nevoit să-L nege pe Dumnezeu – zicea Karl Marx în „*Gesamtausgabe*”, vol. I, cap. III, pag. 125. Aceasta și pentru că marxismul se va situa dincolo de anti-teism. Marxismul va suprima până și condițiile care au permis accesul la această stare de plenitudine și odată cu aceasta, orice retur dialectic și eventual orice verificare a propriului temei, dispare. Asemeni lui Dumnezeu, omul absolut nu va mai fi capabil să pună întrebări privitoare la propria lui realitate, care nu-l mai preocupă. Marxismul însuși răspunde la toate problemele, inclusiv la aceea a lui Dumnezeu, fără măcar să o pună în chip corect, pentru că o înlocuiește cu crezul său ideologic : „*cred în materia auto-suficientă, înfinită, necreată și străbătută de o mișcare veșnică*”. În ceea ce privește filosofia existențialistă, aceasta pare a fi mai degrabă nostalgică decât agresivă. „*Omul este un zeu neputincios*” – zicea Heidegger. Iar rigorismul kantian „sartrizat” intervertește argumentul ontologic cu un insucces identic: *Dumnezeu contrazice absolutul existenței etice, deci, El nu are cum să existe!*.

Această antropologie teologică sublinează faptul că omul nu se poate defini în originea și vocația sa ultimă decât în relația sa intimă cu Dumnezeu, Creatorul său. Numai *relația om-Dumnezeu* este cea care-i permite omului sesizarea și înțelegerea exactă a poziției sale reale în existență, precum și aproximarea unei definiții adecvate asupra existenței sale. Aceasta l-a determinat pe patriarhul Constantinopolului, Sfântul Fotie (+891), să ne transpună esența tradiției patristice referitoare la om, când spune că *“omul, în însăși structura sa, abordează enigma teologiei”*<sup>2</sup>. Adică nici *dumnezeu* căzut în materie și trup, nici simplu *animal* rațional și muritor, ci omul are condiția paradoxală a unei *“creaturi, dar care a primit porunca: să devină dumnezeu!”*. Aceasta l-a determinat pe teologul grec Panayotis Nellas, să numească om pe acela care *“a ajuns departe de umanitate și a înaintat spre Însuși Dumnezeu”*. Dezlegarea secretului oricărei antropologii implică interpretarea corectă a afirmațiilor din Geneză 1,27 în care se precizează crearea omului de către Însuși Dumnezeu *“după chipul Său”*, sugerându-se caracterul *iconic* al ontologiei umane, al relației ontologice prin care omul este chemat la unirea deplină cu Arhetipul său etern. Iată de ce religia biblică este descoperirea unei antropologii *“teonome”*, punând accent mereu pe *“elementul divin”* al firii umane, adică pe *“imago Dei”*, ca fiind fundamentul antropologiei ce vrea să descopere starea de înduhovnicire a ființei umane, starea *“Theosis-ului”*. Aceasta și pentru că antropologia creștin-răsăriteană nu este una strict *“morală”*, ci mai degrabă *“ontologică”*; antropologia ortodoxă este *“ontologia îndumnezeirii”* care vizează răpirea Împărăției lui Dumnezeu, transformarea lăuntrică a omului și prin el a lumii în calitatea lui de *“inel de legătură”*, în Împărăție, precum și luminarea sa progresivă *“tot mai deplină, prin energiile divine necreate ale Dumnezeirii”*.

Atunci când vorbește despre om și vocația sa în lume, Teologia morală își întemeiază discursul pe modul în care ea interpretează textele Sfintei Scripturi care vorbesc despre crearea omului. Religia biblică este revelarea unei antropologii teonome, în care omul își acceptă liber în credință și ascultare de Dumnezeu condiția de *“chip”* creat al lui Dumnezeu. Aceasta pentru că doar relația sa cu Dumnezeu este cea care-i permite omului sesizarea exactă a poziției sale reale în existență și singura care poate să-i reveleze misterul ultim al existenței sale. Acceptarea acestei condiții rezolvă mântuitor dubla antinomie de nedepășit a creaturalității umane în misterul omului, definit de Sfinții Părinți ca fiind *“îndumnezeirea”*, ca înfiere și naștere a sa după har la Dumnezeu Tatăl prin Fiul, în Duhul Sfânt. Omului, care spune despre sine însuși: *“sunt pământ și cenușă”* (Fac. 18,27), *“vierme și nu om”* (Ps. 21,6), Dumnezeu îi spune în Hristos: *“Sunteți dumnezei și fii ai Celui Prea Înalt!”* (Ps. 81,6; In. 10,34). Taina îndumnezeirii ca înfiere harică a omului în Dumnezeu conciliază paradoxal atât dependența și finitudinea creaturală a omului cât și destinul său ultim de participare la libertatea și infinitatea absolută a lui Dumnezeu. Omul devine *“dumnezeu după har”*, fiu în Fiul, ajungând *„conform chipului Fiului lui Dumnezeu”* (cf. I Cor. 15,49 și Col. 3,18) și *“se preface din slavă în slavă în același chip”* (II Cor. 3,18). Îndumnezeirea, deci, concentrează esența antropologiei biblice și patistice, relevând misterul ultim și adevărat al existenței umane.

Dar cu toate acestea, și în sânul antropologiei creștine apar neînțelegeri în ceea ce privește *“misterul omului”*. Și este binecunoscută opoziția între ceea ce se numește *“Răsăritul”* și *“Occidentul”* creștin situat la nivelul antropologiei. Marele patrolog catolic, părintele André de Halleux, preciza în acest sens, spunând că *“...mascată de antagonisme mai nemijlocit sesizabile și mai cu seamă eclesiologice, diferența fundamentală între Răsărit și Apus, rezidă în modul în care a fost înțeles, simțit și exprimat de-o parte și de alta misterul comuniunii între om și Dumnezeu”*. Dacă în Răsărit imaginea călăuzitoare dominantă este cea a omului *“nou”* în Hristos, care exprimă însăși starea *“naturală”* a omului, în Occident, începând de la Fericitul Augustin, în prim-plan se află imaginea omului *“vechi”* în Adam, izolat de Hristos, plecând de la experiența augustiniană catastrofală a *“căderii”*, care a devenit orizontul de nedepășit al teologiei și civilizației occidentale<sup>3</sup>. Despărțirea apelor în Teologie o semnalează răspunsurile

<sup>2</sup> După Fotie, omul nu se poate defini în originea și vocația sa decât în relație cu Dumnezeu deoarece *“structura deiiformă a omului face imposibilă orice soluționare autonomă a destinului uman”*. Iată de ce omul rămâne o enigmă insondabilă, un mister, un necunoscut (αγνωστος-agnostous), cum avertizase încă la finele secolului II, Filon din Alexandria.

<sup>3</sup> La Sfinții Părinți, căderea nu are sensul de *“păcat originar”* și nu este o realitate obsedantă și nici într-un caz *“categoria majoră și fondatoare a experienței religioase”*, cum va deveni la Augustin a cărui sistematizare va juca un rol decisiv și de multe

diferite date chestiunii decisive a motivației Înrupării (*cur Deus homo?*): *căderea în păcat* în augustinism și scolastica occidentală, și *desăvârșirea/îndumnezeirea* omului în patristica greacă și tradiția bizantină. Iată cum tradiția patristică ortodoxă a rămas fidelă intuiției unei „relații organice” între natura umană creată după chipul lui Dumnezeu și harul divin, de care acesta are nevoie pentru a-și realiza asemănarea îndumnezeitoare și înfierea adoptivă în Dumnezeu Treimea, în care își actualizează de fapt, desăvârșirea sa ontologică.

Etimologic vorbind, noțiunea de „vocație” provine din limba latină de la substantivul „*vocatio – onis*” = invitație (la o masă) sau citație (în justiție). Deci, noțiunea de vocație exprimă o caracteristică specific umană: conștiința de a fi invitat de cineva, ca și răspunsul pozitiv sau negativ la această invitație. Din perspectiva Teologiei morale, vocația presupune invitația pe care Dumnezeu i-o face omului pentru a-și asuma existența în comuniune cu El și răspunsul concret pe care acesta trebuie să-l dea acestei invitații.

Teologia morală definește vocația omului nu ca un proiect de viață pe care acesta și-l face în calitate sa de ființă autonomă, ci ca un dar al lui Dumnezeu „*Așa cum Cel ce v-a chemat pe voi e sfânt, să fiți și voi sfinți în întreaga voastră putere*” (I Petru 1,15). Înțelegând ca *dar* și *invitație* a lui Dumnezeu, vocația are câteva caracteristici specifice :

1). Vocația este un act al iubirii creatoare a lui Dumnezeu care cheamă pe om „*pe nume*” (Isaia 43,1) și-i dă „*un nume de cinste*” (Isaia 45,4) înainte ca el să știe aceasta. Aceasta înseamnă că vocația nu este exterioră omului, ci e înscrisă în structura sa ontologică, din primul moment al creației sale. Deci, din momentul „nașterii” fiecărei ființe umane, omul este „chemat” să trăiască în această lume „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”.

2). Vocația este un dar universal prin care fiecare persoană umană poate trăi în comuniune cu Dumnezeu și cu alte persoane. „Eu am fost creat de Dumnezeu pentru a fi cineva și a face ceva pentru care nimeni altul nu a fost creat. Într-o anumită măsură, eu sunt tot atât de necesar pentru „locul meu”, cât un înger pentru al său”.

3). Vocația este o realitate dinamică întrucât Dumnezeu îl cheamă pe om în fiecare moment al vieții sale pentru a fi o manifestare vie a iubirii Sale pentru umanitate. Omul devine conștient de acest lucru printr-un dialog intim și permanent cu Dumnezeu și cu „semenii” săi.

4). Punctul culminant al vocației umane îl reprezintă chemarea la comuniunea cu Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Aceasta constituie, în Biserica lui Hristos, o vocație radicală, primită prin intermediul Tainelor de inițiere. Actualizată mereu în mod conștient pe parcursul întregii sale vieți, creștinul se apără prin ea de păcat și de toate consecințele ce decurg din el (orgoliu, egoism, eroare, violență, intoleranță etc).

5). Răspunzând vocației de a fi și a rămâne permanent în comuniune cu Hristos și prin El cu Dumnezeu Tatăl, în Duhul Sfânt, creștinul dobândește și calitatea de „fiu” al lui Dumnezeu. Prin această conștiință filială și fraternă în același timp (fiu al lui Dumnezeu și frate cu Hristos), creștinul este pregătit să se realizeze deplin ca om printr-o relație autentică cu întreaga creație, cu ceilalți oameni și cu Dumnezeu. Desigur că această realizare se desfășoară în spațiul ecclesial al Bisericii, adică în comuniunea celor chemați de Dumnezeu Tatăl, prin Duhul Sfânt, la comuniune cu Hristos Domnul.

6). În Biserică, fiecare creștin își asumă vocația fundamentală, comună tuturor, într-un mod specific, ca dar personal al Duhului Sfânt. Rezultă de aici că fiecare creștin, trăind în Biserică, este chemat să-și descopere și să-și urmeze vocația sa specifică, personală, pentru a putea realiza binele pe care-l datorează „fraților” săi și tuturor oamenilor.

Specificul creștin al vocației omului este aceea de a fi „icoană” a lui Dumnezeu în lume și peste creație. În virtutea acestei calități, omul nu mai este doar „cunună” a creației, ci este și poet și preot al ei, având vocația de a o înălța la o unire cât mai deplină cu Dumnezeu. Ne-o spune aceasta Sfântul Pavel în

---

ori catastrofal în istoria și viața cotidiană a creștinătății latine, a cărei civilizație creștină a pus în centrul ei căderea originară văzută ca o catastrofă petrecută cândva la începutul istoriei. Teologia lui Augustin despre păcatul originar ascunde în ea „*o reductibilă ambivalență*”; măreția lui Augustin în lupta sa antimanheică și antipelagiană nu disimulează cu nimic slăbiciunea sa atunci când pretinde să construiască o teorie capabilă să fie opusă acestor eretici.

Romani 8, 19-20: „Creația așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu ...căci a fost supusă deșertăciunii nu din voia ei, ci din cauza aceluia (a omului) care a supus-o”. Așadar, creația nu este un simplu „cosmos”, adică un „haos organizat” de un demiurg, ci o „Biserică în devenire”, adică un loc în care omul trebuie să celebreze, împreună cu toate făpturile, o „Liturghie cosmică” dăruită lui Dumnezeu Sfânta Treime. De aceea, Geneza afirmă că Adam a fost invitat să dea „nume” făpturilor, adică să pună în lumină „logosul” lor și orientarea lor „liturgică” și dinamică spre „Logosul suprem”, Cuvântul lui Dumnezeu. În aceasta constă de fapt investirea omului cu o vocație sacerdotală, când Făuritorul tuturor celor create le-a prezentat pe acestea înaintea lui Adam, pentru a le da „nume”.

### **Bibliografie:**

1. DUMITRIU, Anton, *Homo Universalis*, Editura Eminescu, București, 1990.
2. EVDOKIMOV, Paul, *Ortodoxia*, Editura IBM al BOR, București, 1996.
3. LOSSKY, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București, 1991.
4. NELLAS, Panayotis, *Omul –animal îndumnezeit*, Editura Deisis, 1999.
5. POPA, Pr. Gheorghe, *Introducere în Teologia morală. Principii și concepte generale*, Editura Trinitas, Iași, 2003.
6. Idem, *Comuniune și înnoire spirituală în contextul secularizării lumii moderne*, Editura Trinitas, Iași, 2000.
7. ZĂGREAN, Prof. dr. Ioan, *Personalitatea morală după învățătura creștină ortodoxă*, în MA nr. 3-4/1957.

## Capitolul V.

### ORDINEA MORALĂ

Una din componentele și structura actului religios-moral este *ordinea morală*. Când vorbim de structură, cugetăm la o unitate de componente, o unitate care reflectă în fiecare din aceste componente. Alcătuirea componentelor nu este o simplă schemă, ci fiecare component îl depășește pe celălalt cu care este în unitate. Așa se consideră și elementul actului religios-moral. Dar alături de structura actului religios-moral noi mai avem de-a face și cu dinamica actului religios-moral. Componentele acesteia sunt:

a). *Relația*. Nu există act religios-moral decât numai într-o relație de conștiințe sau relație de persoane și această relație privește relația pe care omul o are cu Dumnezeu. Dumnezeu este Persoană și relația omului cu Dumnezeu este de la persoană la Persoană. Această relație a noastră cu Dumnezeu este o relație primară și absolută. E primară deoarece s-a făcut imediat după creație în virtutea chipului divin din om, iar absolută deoarece pentru Morală Dumnezeu reprezintă absolutul. Fără Dumnezeu nu există nici o Morală, dar Morala ține și de relația de la persoană la Persoană. Cum se realizează aceasta? Chipul lui Dumnezeu este prezent în noi, dar și în semenul nostru, iar întâlnirea cu semenul nostru este întâlnirea cu Dumnezeu. Relația mea cu semenul exprimă o relație cu Dumnezeu și în Dumnezeu.

b). *Ordinea divină*. Există o ordine divină, deoarece Dumnezeu toate le-a făcut cu înțelepciune (Psalmistul David). În această ordine, evident se cuprinde și unitatea. Dar aceasta duce la o semnificație valorică.

c). *Valoarea morală*. Ea nu ține în mod simplu de contemplație pentru a se realiza, ci intervine ceva imperativ: Dumnezeu nu îți dă doar un dar, ci îl și revendică. El îți dă darul dar nu te lasă deoparte, ci te implică, chiar te obligă să i-l restitui. Binele este valoarea morală supremă.

d). *Legea morală*. Este legătura vie dintre om și Dumnezeu prin care Dumnezeu își descoperă voia Sa omului, venind în lume cucerindu-i întreaga ființă a omului, iar omul și-o însușește în mod creator edificându-se pe sine în Hristos și în Biserică.

e). *Idealul moral*. Valoarea morală nu numai că există, ea e și o proiecție spre care se aspiră. Idealul Moralei creștine este mântuirea îndumnezeitoare prin unirea deplină cu Dumnezeu în Hristos prin Duhul Sfânt în cadrul ecclesial al Bisericii prin intermediul Sfințelor Taine și săvârșirea faptelor bune în vederea dobândirii virtuților.

f). *Modelul moral*. Este necesar pentru om să aibă un model. Hristos este Modelul suprem al omului pe care trebuie să-L urmeze spre a dobândi sfințenia.

Pe toate aceste componente le cuprinde structura actului religios-moral, ce formează ordinea morală.

Experiența comună ca și cea a fiecăruia dintre noi ne arată că fenomenele pe care le constatăm nu se produc fără rânduială, ci toate acestea se petrec într-o anumită ordine. În deosebi se vorbește despre o întreită ordine a fenomenelor din lume: ordinea fizică, logică și morală.

Ordinea *fizică* – constă în regularitatea cu care se produce fenomenele naturii, definindu-se ca fiind raportul constant ce există între fenomenele fizice din lume.

Ordinea *logică*. Desigur că și în domeniul gândirii omenești există o ordine religioasă, gândirea omenească fiind cea care respectă anumite principii logice care constituie temelia oricărei cugetări sănătoase. Ordinea logică nu este însă o realitate pe care s-o inventeze gândirea omenească, ci căreia doar i se supune, deoarece oamenii gândesc bine fiindcă ordinea logică se găsește în însăși structura gândirii noastre, iar logica nu face decât să ne înfățișeze în mod explicit principiile și legile pe care gândirea omenească le respectă din natura ei.

Ordinea *morală* – face parte din structurile și viața fiecărui popor, regelementată printr-o serie de prescripții, norme, restricții ori interdicții ce se regăsesc în sânul oricărei societăți umane. Oamenii de totdeauna și de pretutindeni au recunoscut existența și autoritatea anumitor legi și precepte morale care

impun socotirea unor fapte ca fiind bune, după cum opresc pe altele considerate a fi rele. Deci, ordinea morală se leagă în mod necesar de viața morală a oamenilor.

Etimologic vorbind prin „*ordine*”, ce provine din latinescul „*ordo*”, „*ordinis*”, se înțelege cuvânt, ordine, armonie sau rânduială –totul se petrece în rânduială. Această rânduială este nu doar de ordin moral, ci și de drept, căci există și o rânduială logică, o orânduire cosmică etc. Pe lângă toate acestea, în definirea profundă a noțiunii de ordine mai regăsim și semnificația ei de normă sau măsură a lucrurilor. De exemplu, în antichitate, la Aristotel, conceptul de ordine era legat de viziunea sa despre univers care era privit ca un organism viu, în care fiecare parte avea locul ei propriu și funcția sa specifică, astfel încât toate lucrau împreună pentru a alcătui un întreg unic. Aceasta este măsura sau norma internă a fiecărui lucru.

În viziunea creștină întâlnim același concept despre ordinea universală, însă temeiul ei originar nu este un logos impersonal și immanent, ci însuși Logosul personal și transcendent al lui Dumnezeu. În ordinea morală creștină avem de-a face, deci, cu ordinea divină: Dumnezeu este Dăruitorul, iar noi suntem invitați să ne bucurăm de darurile oferite de El. „Eu”-ul nostru personal este valoarea valorilor, deoarece noi îl cunoaștem pe Dumnezeu pe socoteala darurilor Lui. Prin „dar” ajungi la Dăruitor și nu invers. Iată cum se străvede aici transparența ordinii morale, pentru că în dar se oglindește Dăruitorul.

Referitor la noțiunea creștină de „*dar*” vom preciza că el ține de anumite caracteristici, cu raportare directă la ordinea morală:

**a). –ierarhia:** Etimologic, prin ierarhie se înțelege „origine” sau „principiu sacru”. Deci, ordinea prezentă în lume are o origine și un principiu sacru: este un *dar* al lui Dumnezeu, dar și o *vocație* pentru făpturile raționale. Toate darurile se prezintă într-o anumită ordine; ierarhia dată a tot ceea ce există e o realitate constituită din daruri, care ne pun în raport cu Dumnezeu. Dacă e așa, evident că darurile izvorăsc dintr-o sursă transcendentă, ne sunt transmise de Dumnezeu. Ele ne sunt oferite și ne aparțin în modul în care vrea Dumnezeu să ne aparțină și să constituie într-un ansamblu o unitate de ordine. De aceea darurile sunt „bunuri” în sensul că ele reprezintă o anumită ordine. Viața fără o anumită structură ordonată nu există, nu are sens. De aceea și ordinea e reprezentată simetric de o anumită ierarhie, ce prezintă valori distincte în fața lui Dumnezeu. Sfântul Dionisie Areopagitul spune că „*Ierarhia este o rânduială, o cunoaștere și o lucrare sfântă care duce la asemănarea cu modelul dumnezeiesc și e înălțată spre iluminările date ei de Dumnezeu, pe măsura imitării Lui*”. Se poate vedea din această definiție că conceptul de ordine are o semnificație ontologică, legată de viziunea generală despre univers și mai ales despre om.

**b). –comuniunea:** Dintru început vom spune că purtătorul ordinii morale este omul. Întreaga comunicare sau comuniune care există între ordinea fizică și biologică din lume are ca scop comuniunea interumană. Părintele Stăniloae spunea: „*Numai în om raționalitatea lumii și a naturii capătă un sens, un rost sau ajunge tot mai deplin la împlinirea ei*”. Putem spune că nu există morală fără comuniune, fără interacțiunea conștiințelor umane. Datorită „darurilor” ce vin din partea lui Dumnezeu ne dăm seama că „eu” nostru participă prin conștiință și absolut liber la o relație fie cu Dumnezeu, fie cu semenii ca persoane. Relația între persoane se realizează numai și numai în comuniune, unde are loc acel „*schimb de daruri*”. „*Aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine singurul și adevăratul Dumnezeu...*”. Îl cunosc pe Dumnezeu prin mine însumi, prin dorul suprem al „eului” meu sădit în mine de Creator, dar și prin toate darurile (altele) cu care sunt în comuniune cu semenii. Toate „eurile” altora apar ca daruri în fața conștiinței mele. Omul mi se descoperă prin aceea că văd în persoana sa umană un dar, prezența lui Dumnezeu în fața mea („*Eu, ca om, sunt chipul lui Dumnezeu așezat în fața semenilor mei*”). Acesta este darul: are caracterul de a pătrunde în legătură cu alte conștiințe. Legătura noastră cu altul nu presupune altceva decât un schimb de conținuturi de conștiință. Acest schimb de conștiință dă naștere „relației”. Între ierarhie și comuniune, ordinea morală stabilește o relație organică.

Putem spune răspicat că ordinea morală este rezultatul schimbului de conștiințe dintre oameni. Aceste schimburi între oameni duc treptat la comuniunea universală, prin unul și singurul Dumnezeu care este elementul de legătură eficient dintre conștiințele umane. Această colaborare a tuturor prin unul singur (Iisus Hristos) este de ordin divin personal. Ordinea morală nu este încremenită în imobilitate, ci ea există datorită lui Dumnezeu și ea se creează neconținut, căci are și un caracter dinamic creator.

Încadrarea în ordine te obligă la creație, pentru că ordinea nu este repetare, aliniere, ci mai degrabă multiplicare, justificare. Este asemenea unui bob de grâu care se înmulțește însuși, motiv pentru care ordinea morală este ordinea creației: fiecare faptă a noastră este în cele din urmă un act de creație. Aceasta presupune existența noastră vie. În acest sens ordinea este sensul care dă viață; ea înseamnă viața noastră adevărată. Sensul de viață își are deci izvorul în ordinea morală. Dar Ordinea nu este viață în sensul că este cauza vieții, ci este viață în înțelesul că este efectul vieții. Deci, există o strânsă legătură între ordine și viață; ele se află una în cealaltă, corespund, deși nu putem spune că ele coexistă, ci că ordinea este o consecință a vieții. Raportul dintre ele este cel dintre sămânță și arbore. Numai că aici viața este și „viață în Hristos”, iar în și prin El noi avem viața înviată, căci Hristos a înviat!

Dar viața este de cele mai multe ori expresia deplinei libertăți. De aceea și ordinea morală presupune și cuprinde libertatea. Rânduiala și libertatea sunt de aceeași origine și finalitate. Prin libertate ne asemănăm cu Dumnezeu, căci ea nu se opune regulilor și rânduielii lui Dumnezeu. Noi îl aflăm pe Dumnezeu în persoana lui Iisus Hristos și avem posibilitatea de a crește în El în mod deliberat. De aceea ordinea pretinde această orânduire a vieții. Fără libertate nu există ordine pentru că nu există valoare și nici dar dumnezeiesc fără libertate. Dacă avem libertate o avem ca dar divin tocmai ca prin aceasta să se străvadă în noi prezența darurilor lui Dumnezeu.

Însă introducerea în ordinea morală se face prin intermediul adevărului. Nu există ordine morală fără adevăr; adevărul însușește ordinea morală. El rămâne mereu în centrul ordinii morale. El este însăși recunoașterea unui sens în ordinea morală. Pentru că se bazează pe realitatea adevărului, ordinea morală lasă loc inițiativei săvârșirii binelui ca expresie a voinței libere și supreme, dar și a iubirii lui Dumnezeu. Însăși iubirea lui Dumnezeu o recunoști prin inițiativa săvârșirii binelui. Dacă Dumnezeu ne vrea binele este pentru că ne iubește. Dacă intervine ceva „rău” (nu există rău divin, ci numai noi socotim că ceva ce nu este pe socotința noastră e rău), acesta nu este de la Dumnezeu. Iubirea lui Dumnezeu o recunoști întotdeauna prin inițiativa la bine. Desigur, Dumnezeu ne-a înzestrat cu diferite daruri și la o vreme El ne revindecă darurile într-o ordine care poate și să ne pedepsească. Dumnezeu doar garantează viitorul care-l aduce cu sine săvârșirea unei fapte bune prin încadrarea într-o ordine divină. Răul îl săvârșim noi în noi înșine. Dacă există o „judecată” divină aici, aceasta este una dreaptă și adevărată: numai adevărul care ne judecă ne iubește cu adevărat. Aceasta pentru că iubirea fără judecată e iubirea fără adevăr! Numai iubirea care ne aruncă în prăpastia pocăinței este iubirea salvatoare!

## **1. Ființa ordinii morale**

Pentru realizarea ordinii morale, adică pentru înfăptuirea binelui prin participarea noastră la Binele suprem, sunt necesare anumite condiții și anume: legea morală, conștiința morală și voința liberă a omului. Deci în cadrul ordinii morale există, pe de-o parte, Binele în Sine, Binele ca valoare morală absolută, care-și găsește expresia în legea morală și conștiința morală, și pe de altă parte, voința liberă a omului de a participa sau a refuza participarea la Binele suprem. Deci Binele în Sine nu se impune omului în mod constrângător, ci se propune prin legea și normele morale de care voința liberă a omului trebuie să țină cont în activitatea sa. Pentru a vedea în ce măsură omul participă la Binele suprem, el trebuie să-și raporteze mereu activitatea sa liberă și conștientă la legea și normele morale. Această raportare a activității sau a faptelor sale la legea morală, constituie însăși ființa moralității, de care se leagă și ființa ordinii morale.

Moralitatea este însușirea ce o dobândesc faptele libere și conștiente ale omului prin raportarea lor la legea morală, iar ființa moralității stă tocmai în raportul sau relația dintre aceste fapte și legea morală. Din această definiție reținem două aspecte: pe de-o parte, trebuie să avem în vedere însușirea specifică a faptelor omenești, și pe de altă parte să ținem cont de legea morală la care aceste fapte trebuie raportate în mod necondiționat. Mai precis, e necesar ca faptele omenești să fie fapte conștiente, adică să porceadă dintr-o judecată sănătoasă și să fie făcute datorită unei chibzuințe temeinice, rațiunea omului având să judece în deplină cunoștință în ce raport se găsește fapta respectivă cu legea morală; dar e

necesar ca și voința omenească să se hotărăască în mod liber la săvârșirea faptei respective. Deci, noțiunii moralității îi aparține raportarea faptei la legea morală.

De aici rezultă două consecințe importante: numai actele voluntare propriu-zise sunt acte morale în sine și moralitatea este esențial legată de persoană (adică purtătorul nemijlocit al moralității este numai o persoană umană). Și precum s-a spus, din ființa moralității rezultă ființa ordinii morale, care e formată din totalitatea lucrurilor pe care le caracterizează ca fiind morale, sau mai bine zis: totalitatea faptelor morale dimpreună cu tot ceea ce se referă la ele.

## 2. Temeiurile ordinii morale creștine

Pentru a înțelege mai bine care este rostul și finalitatea ordinii morale și cum o putem realiza, vom schița în cele ce urmează principalele temeuri în care se regăsește deplin împlinirea ordinii morale.

a) *Temeiul ontologic-trinitar*. Ordinea morală are acest temei, sau mai precis ordinea morală este un etos al comuniunii trinitare divine extins în umanitate prin umanitatea asumată de Fiul lui Dumnezeu și prin lucrarea sau harul Sfântului Duh (spunea Christos Yannaras). Aceasta înseamnă că temeiul ordinii morale nu este o lege impersonală, ci iubirea interpersonală dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt revărsată în lume ca bunătate, dreptate și sfințenie pentru întreaga creație. Prin aceasta, omul nu este constrâns să respecte o lege impersonală ca expresia a unui bine impersonal, ci este invitat să se împărtășească de bunătatea, dreptatea și sfințenia lui Dumnezeu.

Această idee de participare ține de identitatea ființei umane și de vocația sa ultimă. Binele moral nu este doar o categorie a gândirii filosofice sau a experienței sociale, ci o categorie ontologică a omului. Dacă am defini binele doar în funcție de un sistem de valori sau de norme sociale de comportament, atunci am abandona temeiul ontologic al ordinii morale, și implicit al vieții morale. În afara unui temei ontologic trinitar al vieții și libertății, ordinea și viața morală nu ar fi decât un epifenomen trecător determinat doar de condițiile biologice, psihologice și istorice ale existenței umane. În acest caz, ordinea morală nu ar fi decât o dimensiune a conviețuirii sociale, iar legea și principiile morale nu ar mai avea un caracter normativ, ci doar unul relativ și ipotetic.

b). *Temeiul hristologic-uman*. După cum am spus, temeiul ontologic-trinitar al ordinii morale a fost revelat de Mântuitorul Iisus Hristos, Fiul veșnic al lui Dumnezeu, deoființă cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, dar și deoființă cu noi după umanitate. Pornind de la realitatea acestei unități de ființă cu noi după umanitate, putem vorbi și de un temei hristologic-uman al ordinii morale. În Hristos Iisus, ordinea morală se deschide din nou spre ordinea morală originară, spre etosul comuniunii trinitare. „*Toate prin El și întru El sunt așezate*” (Col. 1,16-17) și de aceea El este singurul Mijlocitor pe care l-a dat Dumnezeu oamenilor ca scară către Sine. Având un rost etern relațional, Mântuitorul Hristos a fost rânduit să fie revelație Treimii dar și să inaugureze o nouă ordine morală, care se identifică cu „*iconomia*” lui Dumnezeu pentru mântuirea omului. O dată cu Întruparea și unirea dintre natura divină și cea umană în unicul ipostas dumnezeiesc al Fiului lui Dumnezeu, devenit din iconomie Fiul al Omului, s-au schimbat în mod decisiv condițiile ontologice ale realizării ordinii morale pentru că El a eliberat natura umană de legăturile prin care ea s-a legat pe sine însăși de ordinea existențială a individualității muritoare. În persoana lui Hristos, natura umană există ca ipostas personal al comuniunii cu Dumnezeu; existența personală divino-umană a lui Hristos ipostaziază ființa muritoare a omului, întemeiază o nouă umanitate care există în comuniune cu Tatăl.

c). *Temeiul pnevmatic-ecclesial*. Dar știm că realizarea ordinii morale creștine nu este totuși un act pur subiectiv. Acordul voinței libere a omului, care consimte noua naștere spirituală în Hristos sub forma „*omului nou*”, este decisivă. Voința umană deși este și rămâne liberă, este sensibilizată pentru Hristos prin harul Duhului Sfânt, transmis în Biserică prin intermediul Sfințelor Taine. Această revelație a început la Cincizecime când Duhul Sfânt s-a pogorât peste Apostoli astfel încât ei au devenit „*purtători de Hristos*”, adică biserici vii, trup al lui Hristos și temple ale Duhului Sfânt. O dată cu Cincizecimea, Fiul lui Dumnezeu este într-o apropiere maximă de noi ceea ce face ca în tot drumul pe care-l suim spre

Dumnezeu să nu fim singuri, ci *cu* El și *în* El. Deci acest urcuș spre realizarea comuniunii și unirii cu Dumnezeu nu-l facem cu puterile noastre individuale, ci printr-o strânsă legătură cu Iisus Hristos, Care ne stă alături susținând mersul nostru, dar și în față ca Model, chemându-ne spre Sine și spre o comuniune mai deplină cu El.

Evident că legătura aceasta cu Hristos se face prin Sfintele Taine ale Bisericii, care sunt lucrări tainice ale lui Hristos în viața noastră prin harul Duhului Sfânt. Duhul Sfânt, cea de-a treia Persoană a Sfintei Treimi, ni-l face cunoscut și pururea prezent printre noi pe Domnul cel Înviat și Înălțat. Aceasta înseamnă că ceea ce s-a întâmplat cu primii creștini la Cincizecime se întâmplă cu fiecare dintre noi, cei ce ne împărtășim cu harul dumnezeiesc obținut prin Sfintele Taine. Omul este invitat să participe la o nouă ordine morală, care-l transformă dintr-un simplu individ al unei societăți anonime, într-o persoană purtătoare de Hristos și plină de harul Duhului Sfânt. Ceea ce primește omul „inițiat” în această ordine morală creștină nu este, în primul rând, o îndrumare morală sau regulă de viață, ci conștiința unirii cu Hristos prin harul Duhului Sfânt. Toate normele morale creștine poartă amprenta acestei conștiințe și de aceea ființa ordinii morale se referă la raportul dintre faptele morale conștiente și libere și legea morală, ce dobândește în viața creștină un sens cu totul nou. Părintele Stăniloae spunea: *„Domnul este ascuns în poruncile Sale nu numai ca normă sau lege, ca model fărâmițat în principiu de comportament, ci și ca putere personală ce lucrează în ele. Deci, în strădania însului pentru împlinirea lor, se află ajutorul Lui, așa încât putem spune că ființa ordinii morale creștine este însuși Hristos pentru că în poruncile pe care ni le dă, vorbește El personal conștiinței noastre morale. El este ființa tuturor virtuților noastre”*.

### 3. Despre valoarea morală. Binele -esența vieții morale

Din capul locului vom preciza că nu există ordine morală înaintea unei valori morale care să promoveze *binele*, ca principiu moral deplin. Orice lege morală pretinde din partea omului săvârșirea binelui, fiindcă însăși legea morală este tocmai expresia acestuia. Orice lege morală ne pretinde să săvârșim binele și să evităm răul. Iată cum *binele este esența vieții morale*. În înțeles moral, binele exprimă totdeauna numai o valoare morală și lui i se subordonează toate nimirile de *bine* (sau *bun*) care se referă la anumite însușiri ale lucrurilor. Prin „bine” înțelegem tot ceea ce corespunde cerințelor, dorințelor și preferințelor voinței omenești, dar această corespondență trebuie să fie determinată de calitățile sau de însușirile specifice obiectului dorit și nu de înclinările subiective (egoiste) ale persoanei. *Bine* nu este tot ceea ce omul dorește ori preferă, ci numai ceea ce conține în natura sa calități care să-l înfățișeze ca atare, să-l poată face vrednic de dorit. Deci, în sens moral, binele nu poate fi ceva subiectiv sau numai aparent bun, ci el trebuie să fie un bine adevărat și valoros în sine, adică să fie un bine privit sub toate aspectele sale.

În concepția creștină, valoarea binelui nu rămâne izolată și independentă, ci se află în cea mai strânsă legătură cu valoarea morală și religioasă absolută, cu Dumnezeu -Binele suprem, deoarece în El își găsește izvorul orice bine mărginit, iar în ceea ce privește creaturile, El este scopul ultim spre care tind acestea. Aceasta și pentru că Dumnezeu își descoperă oamenilor voința Sa dumnezeiască prin legea morală. Ca ființă absolută și atotperfectă, Dumnezeu pretinde ca faptele raționale să împlinească voința Sa cea sfântă, astfel că din punct de vedere creștin a face binele este sinonim cu a împlini voia lui Dumnezeu. Hristou Andrușos spunea că *„binele este voit de Dumnezeu fiindcă este bine și ca atare se identifică cu voința Sa, întrucât El ca ființă atotperfectă nu poate voi decât ceea ce este bine”*. Deci voința lui Dumnezeu este normativul necondiționat al vieții noastre, care exprimă adevărul și înțelepciunea veșnică a lui Dumnezeu. Căci ceea ce este bun și drept în sine este identic cu voia cea sfântă a lui Dumnezeu.

Binele este o revelație a darului lui Dumnezeu. În bine găsești nemijlocit atât darul, cât și pe Cel care ți l-a dăruit. Noi spunem despre bine că este o valoare în sensul că binele e valoare atât în ordinea subiectivă cât și cea obiectivă. Binele deține o mare notă de obiectivitate: el are un corespondent

transcendent și absolut, pe Dumnezeu. S-au altfel spus, pentru noi binele are obiectivitate în sensul în care el exprimă un „dar”, iar darul acesta are o acoperire supremă: îl are drept Dăruitor pe Însuși Dumnezeu.

Întrucât morala creștină are ca temei Revelația lui Dumnezeu împlinită deplin în Iisus Hristos, conceptul de bine este inseparabil de Hristos, sau de comuniunea omului cu Dumnezeu prin Iisus Hristos, Fiul Său. Această comuniune se realizează prin harul Duhului Sfânt în orizontul timpului sacramental și liturgic al Bisericii lui Hristos. În acest sens vom spune că există un „dar” pe care ni-l oferă exclusiv Mântuitorul Hristos: este darul euharistic –Trupul și Sângele Său spre „mâncare și băutură adevărată”. Prin Euharistie se fixează cel mai intim și adevărat raportul dintre dar și Dăruitor. Dar Trupul și Sângele Domnului sunt „Viață”: „*Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu are viață veșnică...*”. „*Eu sunt...viața*”. Acesta este darul euharistic: îl primim pe Hristos „*viața noastră*” (spune Pavel). Aceasta se poate vedea încă de la creație. După ce a făcut Dumnezeu făpturile create a zis: „*Iată sunt bune...*”, dar după ce a zidit pe om, Dumnezeu a zis „*Toate sunt bune foarte...*” (Fac. 1,31). Adică prin om, Dumnezeu dăruiește și creației „viață”, căci „*S-a făcut omul ființă vie*”.

Setea de viață ne aparține deci prin creație ca un dar al lui Dumnezeu. Dar noi suntem animați de ideea de a trăi pentru totdeauna, deoarece Hristos ne dă har peste har. De aceea, pe lângă această viață, Dumnezeu îi mai dăruiește omului, prin intermediul Tainei Botezului, un dar și mai înalt: *viața veșnică*, prin încorporarea omului în Hristos prin „înfiere duhovnicească”, devenind astfel membru viu și activ al Bisericii –Trupul Său tainic. Botezul este minunea care descoperă viața veșnică, anticipând încă de aici viața fericită viitoare. Din acest motiv spunem că binele nu este altceva decât o reflecție a vieții veșnice, a vieții noastre în/cu Hristos. În Botez îl întâlnim pe Hristos, în condițiile în care Hristos Domnul trece prin moarte și înviere. În Botez murim și înviem împreună cu Hristos. Iată darul suprem: viața veșnică dată prin jertfa lui Hristos, jertfa care duce sigur la înviere. În Botez ne bucurăm deci de darurile Învierii Domnului, căci prin Înviere Hristos a schimbat condițiile ontologice ale existenței noastre trecătoare.

Valoarea binelui ca bine este revelarea darului lui Dumnezeu ca daruri ale vieții noastre privite din perspectiva vieții veșnice. De aceea binele este acordul dintre voința noastră și legea morală. Dar nu e un acord cu legea, ci Binele presupune că noi participăm la ceva mai înalt. Este deci un acord înlocuit cu participația ce duce la ceea ce are corespondență finalitatea mai înaltă: viața veșnică. Aceasta se poate vedea în semnificația teologică a Schimbării la Față a Domnului pe muntele Tabor. Ce spune Petru după ce-L vede pe Hristos strălucind la față, iar hainele îi erau albe ca lumina? „*Bine este Domane să fim aici...*” Este revelația regăsirii Paradisului dintâi, căci Schimbarea la Față prefigurează însăși Învierea („*Să nu spunei nimănui nimic până se vor împlini toate acestea*”). Vezi și Condacul sărbătorii). Este regăsirea Paradisului pe care Mântuitorul a venit să-l așeze aici pe pământ, printre noi: „*Acesta este Fiul Meu iubit. Pe acesta să-L ascultați!*”. Iată darul divin: îl avem pe Fiul Tatălui; noi trebuie să înfăptuim binele prin ascultarea față de El. Cum să ascultăm de El? Prin împlinirea voii Sale: „*Mai fericți sunteți voi care ascultați cuvintele Mele și împliniți voia Tatălui*”. Sfântul Macarie zicea: „*Hristos stă ascuns în poruncile Sale. Cine împlinește poruncile Sale, face voia Sa*”.

Iată cum în valoarea morală se transmite o „vocație”. Dăruitorul ne transmite un apel, care face parte integrantă din conținutul binelui. Este apelul iubirii divine. „*Așa de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Unicul Său Fiul L-a dat...*”. Însă noi trebuie să valorificăm darul primit, adică să multiplicăm darurile lui Dumnezeu, căci El își revendică întotdeauna darul. Aceasta nu face decât să ne trimită cu gândul la „vocația” noastră. Noi trebuie să trecem de la voință la legea morală: să înfăptuim binele! Pe Tabor, Moise este imaginea descoperirii legii vechi sau valoarea binelui exprimată profetic; iar Ilie reprezintă valoarea legii revelației naturii ca cea dintâi revelație a creației –iar noi suntem chemați să înregistrăm valoarea, darul pe care Însuși Dumnezeu îl acordă creației și nouă în Iisus Hristos.

Plecând de la toate aceste adevăruri teologice, am putea spune că ordinea morală creștină este ordinea de drept (care trebuie să fie) și de fapt (care este în Iisus Hristos) a existenței binelui, înțeles ca comuniune a omului cu Dumnezeu și, în Dumnezeu, cu întreaga creație. Spunem aceasta pentru că izvorul și temeiul oricărui bine nu este o idee impersonală sau un postulat metafizic, care se impune din afară ca un imperativ categoric, ci este Dumnezeu, Unul în ființă și întreit în Persoane, care Se „odihnește” prin har în adâncul ființei umane.

Pentru că este Treime, Dumnezeu este iubire eternă și jertfitoare, aflându-și odihna deplină în El însuși. El nu caută un plus de existență în afară de El. Acest adevăr fundamental luminează atât motivul și scopul creației, cât și misiunea responsabilă a omului în raport cu sine și creația. Creația întreagă a fost adusă de la neființă la ființă, nu dintr-o necesitate internă a lui Dumnezeu, ci din preaplinul bunătății și iubirii Sale, pentru ca și alte ființe să se împărtășească de bunătatea și iubirea Sa întreit personală. În acest sens Sfântul Maxim zicea: „*Dumnezeu cel supraplin n-a adus cele create la existență fiindcă avea nevoie de ceva, ci ca acestea să se bucure, împărtășindu-se pe măsura și potriva lor, iar El să se veselească de lucrurile Sale, văzându-le pe ele veselindu-se fără săturare de Cel de care nu se pot sătura*”. Dar, dacă toate au fost create de Dumnezeu ca să se împărtășească de bunătatea și iubirea Lui, atunci scopul lor ultim nu este altul decât odihna desăvârșită întru El. Spune Sfântul Maxim iarăși: „*Acesta este cu adevărat sfârșitul Providenței, când se vor readuna în Dumnezeu toate cele săvârșite de El*”. Iar Sfântul Dionisie (Pseudo) Areopagitul zice: „*Bunătatea, pe toate le întoarce spre ea. Ea este principiul adunător al celor dispersate... și Binele este cel din care toate au luat subzistență și există, și au fost create ca din cauza desăvârșită, în care toate sunt împreună și pe care toate îl doresc*”.

Acest dor adânc al întregii creații după comuniunea cu Dumnezeu nu-și poate găsi împlinirea decât prin om, deoarece numai omul se poate bucura în mod conștient de bunătatea și iubirea care coboară de sus, peste lumea în care trăiește. În acest sens Sfântul Grigorie din Nazianz spune: „*Dumnezeu a așezat ființa umană pe pământ ca o altă lume, mare în micimea sa, regele întregului pământ, dar îndumnezeit prin orientarea lui spre Dumnezeu*”. Atunci când omul iubește lumea în Dumnezeu, nu se mai instituie ca stăpân al ei și nici nu devine sclavul ei, ci trăiește sentimentul că lumea îi este dăruită, pentru ca el s-o transfigureze prin iubire și lucrare, și prin aceasta să ajungă la binele suprem al vieții sale: dobândirea mântuirii. Dar mântuirea este înțeleasă aici nu identică cu dobândirea binelui ca valoare etică, pentru că aceasta nu contează pentru om. Ceea ce constituie viața și fericirea omului este comuniunea cu Hristos, în Duhul Sfânt, într-o autentică libertate a iubirii. De aceea, binele ca valoare morală în spiritualitatea creștină este raportarea la viața de comuniune a Sfintei Treimi, descoperită lumii prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu în persoana lui Iisus Hristos. În acest sens, Iisus Hristos este izvorul și temeiul absolut al oricărui bine moral pe care-l săvârșește omul, dar și ținta finală a trecerii sale prin lume. Iată ce mai spune Sfântul Maxim: „*Cuvântul lui Dumnezeu și Fiul, devenit om, a dezvăluit însuși adâncul bunătății părintești și a arătat în Sine sfârșitul pentru care făpturile toate au primit începutul existenței. Fiindcă pentru taina lui Hristos au primit începutul toate veacurile, începutul existenței și sfârșitul în Hristos*”.

Potrivit Evangheliei după Ioan „...*harul și adevărul prin Iisus Hristos s-a făcut*” (In. 1,17). De aici rezultă că prin Iisus Hristos, principiul ultim al moralității ia o realitate concretă, înfățișându-se nouă ca tipul cel mai desăvârșit al acesteia și dându-ne nouă, prin harul dumnezeiesc, puteri înnoitoare pentru săvârșirea binelui. Astfel, prin Întrupare, Fiul lui Dumnezeu formează o unire ipostatică cu natura omenească, realizându-se minunea unității depline a Omului-Dumnezeu desăvârșit. În persoana lui Iisus Hristos avem cea mai deplină revelație a moralității realizate practic, pe care și noi trebuie să-L urmăm.

#### **4. Răul –contrafacere a binelui**

Dacă există o ființă a binelui, aceasta fiind Dumnezeu, atunci nu există o ființă a răului. Răul *nu* are existență de sine, nu are natură. Nu există un principiu al răului ci doar o „cădere” din ordinea divină care contraface, printr-un eșec, rânduiala dumnezeiască fără să o dizolve. Sfinții Părinți socotesc răul „iarbă neșemănată”, el apare ca o contrafacere intrând în antiteză cu ordinea morală. Dumnezeu nu pedepsește răul, cel care cade din ordinea morală se pedepsește pe sine însuși, se pedepsește singur în funcție de ordinea morală și doar în acest sens se poate spune că Dumnezeu pedepsește. Iadul nu este o creație divină, ci o emanație ce permanentizează starea de cădere. În acest context, răul este un minus ontologic al făpturilor raționale create.

Vorbind despre rău, sigur că nu despărțim noțiunea răului de cea a păcatului, venit în lume prin căderea omului din ascultarea lui Dumnezeu. Vorbind despre „cădere”, vom spune că ea este întreită:

căderea de la fața lui Dumnezeu, căderea din Paradisul cel dintâi și căderea de la eul nostru propriu încărcat de valorile transcendente.

Prin cădere omul nu face altceva decât să iasă de bunăvoie și conștient din sântul dragostei divine, care este viața și izvorul nesecat al vieții eterne. Cu alte cuvinte, în primul rând, căderea duce la încetarea setei omului de Dumnezeu. După cădere, darurile oferite omului de Dumnezeu nu mai ajung să fie legate de Dăruitor și nu mai au pentru cel căzut o dimensiune euharistică (de mulțumire divină). Caracterul euharistic este desconsiderat de omul cel dintâi căzut în păcat, de unde și cauza răului în om și în lume. În al doilea rând, căderea omului este una idolatrizată: omul s-a lăsat ispitit cu el însuși, cu eu-l personal și egoist în locul dobândirii *Chipului* dumnezeiesc și a *asemănării* cu Dumnezeu („*Veți fi ca Dumnezeu...*”). Începutul idolatrizării este ieșirea omului din sânul lui Dumnezeu prin aceea că nu mai continuă să-L cinstească pe Dumnezeu, ci se cinstește pe sine însuși. Aceasta este starea de egoism când omul se „iubește pe sine” și nu mai iubește „eu-l” cel bun (după a cărui chip a fost făcut; ori toți suntem după „*chipul* lui Dumnezeu), ci pe „eu-l” idolatric. Prin această idolatrizare, omul vrea să aibă viață în sine ca și cum el ar fi izvorul vieții. Aceste două aspecte ale căderii provin din interiorul omului; dar mai există și o altă cauză a căderii (a treia), e vorba despre căderea din afară prin influența demonică, căderea la care contribuie diavolul, conducându-l pe om la demonizare. Prin demonizare, voința, rațiunea și sentimentele devin „*contra daruri*”. Prin căderea în păcat, chipul lui Dumnezeu din om se dedublează și apare, alături de polul luminos, un altul: polul întunecat.

Sfânta Scriptură ne spune că omul a „demisionat” în mod conștient și liber de la înalta sa vocație și consecințele acestei „demisii” s-au manifestat și încă se manifestă în fragmentarea existenței umane și pervertirea relațiilor interpersonale, ca și a relațiilor omului cu mediul înconjurător. Specificitatea personală a omului se epuizează acum în limitele unei naturi umane „independente”, „autonome” și „autosuficiente”. De aceea, fiecare persoană care se naște într-o comunitate umană ce ignoră și demisionează de la vocația sa originară perpetuează fragmentarea și separarea, revendicându-și dreptul absolut de a exista prin ea însăși, dreptul de a supraviețui, de a se impune în fața altor persoane, care la rândul lor își revendică aceleași drepturi. În limbajul Teologiei morale, această situație este expresia păcatului ca eșec al libertății, și neputință în realizarea de către fiecare persoană, a vocației sale originare.

Păcatul nu este deci o încălcare a unei norme juridice, ci este un eșec al libertății și responsabilității omului prin care el devine incapabil să-și atingă scopul sau ultim și să-și păstreze, prin comuniune cu Dumnezeu și cu semenii, unicitatea persoanei sale. Această percepere a realității păcatului ca eșec al vocației originare a omului este foarte importantă pentru Teologia morală întrucât îi permite să nu circumscrie viața morală unui orizont strict juridic și legalist, ci să o insereze în cadrul realității ontologice și existențiale a omului. În acest sens, păcatul ca eșec al vocației noastre originare, ne ajută să conștientizăm faptul că suntem separați de Dumnezeu și ca atare separați de izvorul vieții și pelerini spre moarte. Înțelegerea corectă a păcatului ne ajută să mai conștientizăm că în afara comuniunii cu Dumnezeu ne ratăm vocația noastră autentic umană, iar perspectiva definitivă a morții ar putea să trezească în noi dorul după Dumnezeu –izvorul vieții- și nevoia de a ne schimba întreaga atitudine existențială și nu doar schimbarea comportamentului sau atitudinii morale.

Pentru asumarea acestui demers existențial, Teologia morală ortodoxă propune o regândire a vocației omului din perspectiva participării noastre la întreita demnitate a Mântuitorului nostru Iisus Hristos: demnitatea împărătească, sacerdotală (arhierească) și profetică.

- Vocația regală sau *împărătească* a omului este expresia suveranității persoanei asupra necesității și determinismului natural. Omul și după căderea în păcat poartă în sine pecetea demnității sale împărătești, chiar dacă devine un „împărat decăzut”. Totuși, restaurat în har, prin participarea la viața sacramentală a lui Hristos, omul își redobândește libertatea sa împărătească, dobândind puterea de a fi stăpân peste patimi și instincte egoiste. Sfântul Ioan Scărarul îndemna astfel pe fiecare creștin: „*Să fii rege în inima ta, înălțându-te în smerenie*”. Manifestarea concretă a demnității împărătești a creștinului se arată deplin prin experiența ascetică în care omul are posibilitatea să transfigureze dezordinea unei vieți egoiste și autonome și să o reorienteze spre ordinea morală a iubirii și comuniunii cu Dumnezeu, printr-o folosire euharistică a lumii. Cum aceasta? Folosirea euharistică a lumii presupune asumarea și a celorlalte două vocații.

- Vocația *sacerdotală* sau preoțească a omului are ca scop transfigurarea tuturor necesităților unei naturi autonome și egoiste și unificarea naturii umane, pentru ca această natură să devină loc al întâlnirii dintre Dumnezeu și creație. Omul în Hristos devine preot al propriei sale naturi și al cosmosului întreg. Preoția primită de om prin intermediul Tainelor de inițiere, este actualizată continuu printr-o recapitulare a creației naturale în propria sa persoană. Prin aceasta, creștinul devine mijlocitor „între extreme”, adică „inel de legătură” între creat și necreat, între lumea materială și cea spirituală. Vocația sacerdotală a omului deschide creația spre scopul său euharistic, astfel creștinul anticipează, în timp și în Biserică, Împărăția lui Dumnezeu care trebuie să vină. Aceasta presupune a treia vocație specifică vieții creștine.

- Vocația *profetică*. Ea nu constă neapărat în a „vesti” lucruri care se vor întâmpla în viitor, ci mai degrabă în a înțelege și a trăi, încă de acum, viitorul euharistic al creației, care pe de altă parte se află deplin realizat în trecut, în umanitatea înviată și înălțată a lui Hristos. Cu alte cuvinte, vocația profetică a creștinului se referă la modul în care el trebuie să perceapă valoarea timpului pentru viața sa. Pentru omul conștient de vocația sa, tot ceea ce se săvârșește în timp are consecințe veșnice. De aceea, orientarea profetică a timpului, orientarea sa eshatologică întemeiază autentică valoare a timpului, devenind un dar al lui Dumnezeu, izvor de binecuvântare și măsură a calității relației personale cu Hristos, cu Biserica Lui și cu creștinii pecetluiți cu semnul și pecetea hristică a Duhului Sfânt.

### **Bibliografie:**

1. ANDRUTOS, Hristou, *Dogmatica Bisericii ortodoxe răsăritene*, în traducere românească de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1920.
2. Idem, *Sistem de morală*, Sibiu, 1947.
3. BOHM, David, *Plenitudinea lumii și ordinea ei*, Editura Humanitas, București, 1995.
4. DUMITRIU, Anton, *Homo Universalis*, București, 1990.
5. MLADIN, Mitr. Dr. Nic. & BUCEVSCHI Prof. diac. Dr. Orest & PAVEL Prof. dr. C-tin & ZĂGREAN, Pr. diac. Dr., Ioan, *Teologia Morală Ortodoxă*, Manual pentru Facultățile de Teologie, vol. I, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.
6. RADU, Pr. prof. dr. Dumitru, *Mântuirea – a doua creație a lumii*, în „*Ortodoxia*” nr. 2/1986.
7. STĂNILOAE, Pr. prof. dr. Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Editura IBM al BOR, București, 1978, vol. I și II.
8. Idem, *Ascetica și mistica ortodoxă*, Editura Deisis, Sibiu, 1993.
9. TĂUTU, Alexandru, *Compendiu de Teologie morală*, vol. I, Oradea, 1931.
10. TODORAN, Pr. prof. Isidor, *Bazele axiologice ale binelui*, Sibiu, 1942.
11. WARE, P.S. Kallistos, *Ortodoxia, calea dreptei credințe*, Editura Trinitas, Iași, 1993.

## Capitolul VI.

### LEGEA MORALĂ

Conceptul de ordine morală presupune în mod necesar conceptul de lege, fără de care ordinea nu este posibilă, legea morală fiind unul din elementele componente ale actului religios moral. Etimologic vorbind, conceptul de „lege” vine din limba latină de la substantivul „*lex*”, „*legis*”, care înseamnă „normă-conduită”, dar care are legături și cu verbul „*ligo*-are” care înseamnă „a lega”, precum și „a obliga”. Interpretarea deci dată noțiunii de lege este aceea că orice lege exprimă un anumit raport sau relație între două sau mai multe lucruri ori ființe. Acesta este înțelesul general. Dar în domeniul științelor umaniste conceptul de lege dobândește și alte conotații. De exemplu, în domeniul justiției sau a dreptului, legea este expresia scopului social al omului și de aceea are în vedere faptele exterioare ale acestuia. Din această perspectivă, legea apare ca un instrument necesar prin care societatea luptă împotriva distrugerii sale, împotriva anarhiei sau a nedreptății celui mai puternic. Mai precis, în sens juridic, prin lege se înțelege instrumentul prin care se păstrează într-o societate „*buna conviețuire*” a membrilor ei.

Vom mai spune că în limba română, cuvântul lege a devenit sinonim cu înțelesul de „credință”. Când spunem credința strămoșească ne gândim la legea strămoșească; sau legea românească e „după legea mea”, înseamnă legea după conștiința mea. Dacă spunem că cineva „calcă drept în lege” înțelegem că acela „calcă în cucernicie”, calcă drept în lege, adică face binele! De aceea și schimbarea legii presupune schimbarea credinței.

Vorbind de conceptul de lege morală, evident că nu putem face abstracție de criteriul ei obiectiv, acela al ordinii morale, cum și de cel subiectiv, acela al conștiinței morale. Legea morală „obligă” conștiința la săvârșirea binelui și oprește săvârșirea răului. Desigur că aici „a obliga” nu înseamnă „a constrânge” conștiința, în sensul legii juridice. Nu putem să „forțăm” pe cineva să săvârșască binele pentru că rădăcina și izvorul său se află în „inimă” și aceasta scapă oricărei constrângeri. Legea juridică se poate impune prin forța constrângerii, însă împlinirea datoriei juridice rămâne imperfectă dacă nu este însuflețită de un sentiment moral corespunzător.

În înțeles moral, *legea este un îndreptar al acțiunilor omenesti pentru realizarea binelui* sau o dispoziție obligatorie cu caracter durabil, dată și promulgată de către autoritatea legitimă, în scopul promovării binelui obștesc. Legea trebuie să fie o scară pe care urci la cer. Sfânta Scriptură a Noului Testament identifică noțiunea de lege în gura Mântuitorului o singură dată: „*Acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi...*”. Aici cuvântul „lege” este folosit acolo unde, dincolo de conținutul legii propriu-zise (Sângele lui Hristos), nu se mai găsește nimic. Sfântul Nicolae Cabasila spune: „*Dincolo de Euharistie n-ai ce să cauți. În Euharistie e Hristos întreg și deplin. Dincolo n-ai ce căuta. În Ea ai totul: pe Hristos, Împărăția, viața veșnică. Tot!*” Iată cum legea în sens biblic este expresia unei legături vii dintre Dumnezeu și om, prin care Dumnezeu își descoperă voia Sa prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu în lume, dar și în noi prin „nașterea noastră spirituală”. Această voie se raportează la întreaga ființă și conștiință a omului, care are drept scop edificarea lui în Hristos și în Biserică. Iată de ce legea este o expresie a unei legături vii și nu doar o prescripție (care poate presupune și interdicția).

Legea morală se referă la întreaga ființă a omului și se înregistrează prin conștiință. Vom spune deci că legea morală este legătura vie între Dumnezeu și om prin care însuși Dumnezeu își descoperă omului voia Sa venind în lume și cercetându-i întreaga ființă și conștiință, iar omul își împropriază (însușește) această voie sfântă în mod creator edificându-se pe sine în Hristos și în Biserică.

Pentru a înțelege mai bine sensul teologic-bisericesc al legii morale, putem schița un oarecare raport între lege și normă în vederea evidențierii sensului profund și mult mai înalt al legii. Și vom începe prin a spune că legea aparține unei dimensiuni teologico-eschatologice, pe când norma deține doar un aspect al dimensiunii sociologice. Norma are un caracter sociologic, pe când legea deține un caracter harismatic. Norma se referă mai mult la imperativ, la interdicție (ce nu trebuie să faci); pe când legea are un caracter permissiv și te pedepsește (Ai făcut un rău, conștiința te pedepsește prima). De aceea legea este

scara aruncată de Dumnezeu pentru a te sui la El. Deci, prin lege ajungi la Dumnezeu. Iată de ce și Morala este una a mântuirii, a adevărului și a harului. În har găsim pe Dumnezeu, izvorul și dătătorul harului. Sfântul Pavel face o legătură între normă și lege și spune că „*Litera (norma) ucide, pe când Duhul (legea Duhului) face pe om viu*”. Cum aceasta? Simplu: în normă binele se rupe de lege, prin urmare nu se înfăptuiește.

Legea morală creștină este deci o dispoziție în vederea realizării binelui, cuprinzând prescripții și porunci cu privire la săvârșirea binelui obligatoriu, precum și conține o serie de opreliști cu privire la anumite fapte rele. Legea deci este cea care poruncește sau impune creștinului săvârșirea binelui după cum oprește săvârșirea răului. Spre deosebire de „lege” avem în Teologia Morală conceptul de „poruncă morală”, care este o dispoziție precisă a legii în legătură cu săvârșirea unui bine determinat și obligator, sau în legătură cu oprirea unor fapte nepermise. Apoi mai întâlnim conceptul de „sfat moral” ce se cuprinde tot în cadrul dispozițiilor generale ale legii morale, însă nu se referă la binele obligator pe care-l pretinde legea, ci la un bine neobligator, sau la binele permis sau numai sfătuit. Prin neascultarea sfatului, creștinul nu păcătuiește și nici nu se îndepărtează de la împlinirea scopului său, dar prin împlinirea sfatului el poate ajunge mai ușor la un grad mai înalt de desăvârșire morală. Deci în viața morală, se poate face distincție între poruncile morale, adresate tuturor, deoarece respectarea lor este condiția indispensabilă pentru mântuire, și sfaturile morale care se adresează doar celor care aspiră spre o treaptă de desăvârșire superioară.

Din dialogul pe care Mântuitorul l-a purtat cu tânărul care a întrebat ce să facă pentru a moșteni viața veșnică (cf. Mt. 19,16), transpare ideea că Mântuitorul face o distincție clară între poruncile legii și sfaturile morale („*Vrei să fii desăvârșit? Vinde tot ce ai, împarte săracilor și vino de-mi urmează Mie!*”). Apoi, Sfântul Apostol Pavel ne atrage atenția că legea și sfatul moral nu sunt realități închise în sine, ci expresii ale iubirii și fidelității față de Dumnezeu și de semenii: „*Sfârșitul legii este Hristos, spre dreptate tot celui ce crede*” (Rom. 10,4) sau „*Toată legea se cuprinde într-un singur cuvânt: Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși*” (Gal. 5,14). Privite în conținutul lor esențial, sfaturile evanghelice pot fi reduse la cele trei voturi monahale: sărăcia de bunăvoie, ascultarea necondiționată de un părinte duhovnic și fecioria (castitatea). Ele se află într-o relație de opoziție cu dorințele omului, marcate de păcat și enumerate de Sfântul evanghelist Ioan în prima sa epistolă. Acestea sunt: „*...pofta trupului, pofta ochilor și trufia vieții*” (I In. 2,16). Apostolul Iacob consideră că din aceste dorințe se nasc toate păcatele din lume (Iacob 1, 14-15).

În tradiția răsăriteană nu s-a făcut niciodată confuzie și nici separare între poruncă și sfat, respectându-se astfel vocația și libertatea fiecăruia. Dacă porunca este o regulă general-obligatorie, a cărei împlinire este necesară pentru mântuire, sfatul este un îndemn ce face apel la voia noastră, spre realizarea unui bine mai înalt a cărui țintă este desăvârșirea morală. Deci, putem spune: cine împlinește porunca bine face, dar cine urmează și sfatul și mai bine face.

Revenind asupra legii morale, vom spune că ea are un dublu caracter: este deopotrivă immanentă și transcendentă. Ea este immanentă în sensul că este constitutivă ființei omului, fiecare purtând-o înscrisă în sufletul său și ca atare ea nu poate fi negată ori ignorată. Legea morală poruncește omului să fie bun, aceasta însemnând că omul este în conformitate cu adevărata sa natură. Iată caracterul immanent al legii morale. Dar ea mai este și transcendentă în sensul că este distinctă de conștiința noastră „poruncindu-i” acesteia cu o autoritate absolută. Adică, poruncindu-i omului să fie bun, legea morală ne descoperă, în același timp, că omul nu este bun prin sine însuși și că scopul ultim al vieții sale se află „în afara lui”, adică are o dimensiune transcendentă.

Considerând legea în acest înțeles, vom spune că caracteristicile ei de bază sunt:

-din punct de vedere obiectiv, legea morală este *necesară*

-din punct de vedere subiectiv, legea morală este *obligatorie*.

Aceasta înseamnă că legea morală este necesară în mod absolut pentru ordinea morală, iar omul are obligația să o împlinească, nu din constrângere, ci din propria sa conștiință.

## 1. Elementele componente ale Legii morale

Legea morală o înțelegem cel mai bine prin elementele ei componente. Din punct de vedere structural, legea morală are următoarele componente:

a). *Dependența noastră de Dumnezeu*. Această dependență este mai întâi ontologică și pleacă de la aceea că noi suntem făcuți „după chipul lui Dumnezeu”, ceea ce ne arată că originea noastră este una divină. În acest sens, vom spune că nu există lege fără această dependență. Dar nu vorbim despre o autonomie aici, ci de o teonomie a legii, căci legea vine de undeva de sus, legea noastră își are izvorul în voia lui Dumnezeu. De aici *dependența funcțională* a omului față de Dumnezeu prin teandrismul legii, care se verifică pe sine prin ceea ce considerăm noi că este această lege. Dar există și o alta: *dependența cauzală* prin stabilirea raportului dintre Dumnezeu –izvorul necreat și făptura creată. Există aici o distincție de natură iar raportul este unul cauzal pentru că Dumnezeu este și rămâne veșnic necreat și El ne-a creat pe noi. Noi suntem dăruți nouă înșine de Dumnezeu; avem rațiune din Logosul lui Dumnezeu și libertate din sămânța dumnezeiască. Omul niciodată nu va deveni necreat, numai Dumnezeu rămâne în Sine necreat. Omul poate dor participa la viața lui Dumnezeu, dar rămâne ceea ce este în sine: făptură creată. În acest sens Sfântul Grigorie Palama spune, atunci când vorbește despre îndumnezeirea omului prin har, următoarele: „Nu există nici o deosebire între om și Dumnezeu în starea supremă de îndumnezeire, decât aceea că Dumnezeu este necreat iar omul doar participă la viața dumnezeiască necreată, fără să-și schimbe caracterul creaturalității sale”.

Pe lângă acestea două, mai există și o altă dependență a omului față de Dumnezeu: *dependența structurală* care pleacă de la aceea că omul se prezintă în fața lui Dumnezeu cu „chipul” lui Dumnezeu în el însuși. Prin aceasta de fapt se realizează însăși conținutul legii morale. Nu există Morală dacă nu există o dependență a omului de Dumnezeu. Eul nostru personal este unic și are o valoare supremă și prin aceea că faptele noastre au o conotație religios-morală. Dependența noastră de Dumnezeu constă în fidelitatea noastră deplină față de Dumnezeu, fidelitate ce izvorăște din conștiința și libertatea fiecăruia. Noi avem „chipul” divin pecetluit în noi, dar „asemănarea” trebuie să o dobândim prin voință liberă participând la viața intratrinitară a lui Dumnezeu, împărțându-ne de El prin har.

b). *Cunoașterea voii lui Dumnezeu ca poruncă*. Aceasta se face prin ceea ce ne comunică Dumnezeu direct sub forma „poruncii”. Dumnezeu este Cel care înzestrează pe om cu daruri, dar tot El își revendică darurile, iar când revendicarea e făcută pe seama legii, aceasta e numită *poruncă*. Nu există valoare morală în lege fără acest imperativ. Porunca ne reazămă de voia cea sfântă a lui Dumnezeu, care te revendică. Dumnezeu are dreptul de a interveni, căci ne-a înzestrat cu ceea ce avem, iar noi trebuie să împlinim ceea ce ne transmite El. Porunca e fundamentată pe iubire, în interiorul căreia are loc revendicarea divină. Din iubire supremă pentru om, Dumnezeu S-a făcut tocmai ceea ce iubea (adică om), a murit nevinovat pentru omul căzut în păcat și în moarte, purtând partea vinovată a omului pe Cruce, pentru a-l ridica din robia păcatului și a morții și a-l descătușa din legăturile patimilor și ale demonilor prin Învierea Sa din morți. Iată sfânta dorință a lui Dumnezeu: să se unească deplin cu omul sălășluind în el ca într-un vas ales, spre a se odihni în el. Dar aceasta este posibil numai pentru că Dumnezeu, prin Învierea lui Hristos, a schimbat condițiile ontologice ale existenței noastre.

Cuvântul spus de Dumnezeu în Rai: „Să nu mâncați...” este un avertisment și nu o poruncă. Când ne poruncește ceva, Dumnezeu nu o face fără a avea în vedere finalitatea absolută de a ajunge asemenea Fiului Său. Apoi cele 10 porunci date lui Moise pe muntele Sinai sunt revendicare a darului comunitar, căci prin poruncile date lui Moise, Dumnezeu Și-a revelat numele Său cel sfânt, ceea ce arată că valoarea poruncilor nu este doar normativă ci prin intermediul lor se face legătura între lege și persoană. Adică Dumnezeu Tatăl dă poruncile pentru a fi respectate, pentru a nu i se încălca voia, dar și spre a intra în legătură mai deplină cu El prin respectarea poruncilor. Chiar și cuvântul noutestamentar: „Să vă iubiți unul pe altul așa cum v-am iubit și Eu” arată că noi îl iubim pe semenul nostru prin Dumnezeu, ceea ce arată că legea iubirii are ceva divin în ea și ne ridică la o înălțime deosebită, dumnezeiască.

c). *Autoritatea legii ca putere divină*. Este caracteristica legii creștine, deoarece puterea și dreptatea susține legea. Fără autoritatea legii nu este lege („unde-i lege nu-i tocmeală”!), deoarece

autoritatea legii susține însăși conținuturile ei: fidelitatea, dreptatea și iubirea. Dreptatea izvorăște din autoritate și autoritatea se bazează pe dreptate. Dar dreptatea nu trebuie înțeleasă aici în sens juridic ci trebuie pusă pe planul dumnezeiesc al „împlinirii dreptății”. În aceasta constă și puterea legii, dar autoritatea se afirmă printr-o voință liberă și nu se limitează pe sine în ceea ce privește puterea ei. Noi îl iubim pe Dumnezeu cu putere pentru că El ne-a iubit întâi „pe când încă eram păcătoși”. El ne iubește cu putere divină și rămâne cu această putere pentru ca să ne înalțe și pe noi la iubirea Lui, autoritatea Lui rămânând una integrală. În acest sens, Dumnezeu nu este la discreția noastră (adică să-L iubim după cum vrem și după cum știm noi. NU. El vrea să-l iubim deplin cu iubirea cu care iubește El: de tot și nediferențiat). El este autoritatea supremă și eliberatoare și nu face uz de autoritate ca să te îndrăgească, ci să te elibereze, să te scoată din robie și te ridică în planul existenței Sale. Te înalță la nivelul Lui, iar tu devi partenerul egal și de drept al dragostei Sale. El vrea să instaureze un acord între voința divină și voința noastră. El este iubitor, dar e și drept astfel încât autoritatea Sa divină, ce are la bază dreptatea și adevărul, nu trebuie să creeze frica și constrângerea, ci mai degrabă o demnitate divino-umană care să facă totul din respect și iubire. Autoritatea divină este cea care iubește, iar temeiul autorității divine este unul revendicativ: te trezește la realitate, te face conștient de El.

Sfântul evanghelist Ioan spune în prologul Evangheliei sale că „*Legea (veche) prin Moise s-a dat, iar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos*” (In. 1,17). Dar Iisus mai zice: „*Datumi-S-a toată puterea în cer și pe pământ, drept aceea mergând învățați...*”, ceea ce arată că puterea lui Hristos ne este dată și nouă care ținem de harul și adevărul lui Hristos. Autoritatea este a lui Hristos și e transmisă în lume prin Biserică în lucrarea sfințitoare a Duhului Sfânt în Sfintele Taine spre sfințirea și mântuirea noastră. Noi îl iubim pe Dumnezeu pentru că și El ne iubește. Dar El ne și dă puterea ca să ne înălțăm la El, precum alții ne lasă să-L căutăm, deoarece „autoritatea” este la El și rămâne integrală. Dumnezeu este autoritatea eliberatoare și nu face uz de autoritatea Sa ca să te îngrădească ci să te elibereze, dar numai cu consimțământul tău propriu. El ne scoate, în mod obiectiv, din robia păcatului și a morții, ne așează într-un spațiu potrivit Lui și ne oferă șansa dobândirii vieții veșnice, urmând ca noi să-L urmăm prin ascultare de poruncile Sale și împlinind legea Sa dumnezeiască ce mereu promovează binele.

## 2. Legea privită din perspectiva etapelor mântuirii

În ceea ce privește conținutul legii morale privit din perspectiva etapelor mântuirii, ne vom referi la ceea ce însuși Dumnezeu a dăruit omului în dar prin lege spre a se putea mântui. Astfel putem vorbi despre:

a). **Legea paradisiacă.** Aceasta se vrea a fi legea naturală a omului, care-l definește cel mai bine. Este legea stării de dinainte de cădere a omului caracterizată printr-o dreptate primordială, dreptate a unei stări care nu a cunoscut păcatul. De aceea i se spune starea-legea paradisiacă în comparație cu legea stării de după păcat, starea (existența) adamică (în care se cuprinde și păcatul). Legea paradisiacă are în conținutul ei ceva din fericirea paradisiacă. Omul a fost zidit de Creator fără nici o meteahnă, dar a avut și libertatea voinței de a alege –libertatea fiind una cu dreptatea. De aceea în legea naturală a stării adamice din Rai se cuprindea însăși conținutul legii de dreptate, libertate și iubire. Această lege se arată în porunca dată de Dumnezeu omului de a „nu mânca” din pomul cunoștinței binelui și răului. Această poruncă este de fapt un moment de „încercare” și de „interpelare” a omului, aflat în starea inocentă originară, spre a trece de la starea sa pur naturală la starea morală. Scopul acestei încercări nu este „căderea omului” din starea sa originară, ci creșterea și maturizarea sa morală și spirituală. Porunca pe care a primit-o omul cuprindea în sine întreaga lege morală, iar respectarea ei ar fi întărit puterile morale și spirituale ale omului și l-ar fi ajutat să depășească și alte încercări până ce ar fi ajuns „asemănător” cu Dumnezeu în iubire, dreptate și sfințenie.

Prin cădere trebuie să înțelegem un eșec existențial al omului, deoarece răul în care omul a intrat de bunăvoie aduce cu sine și moartea pentru om. Prin îndepărtarea omului de Dumnezeu, harul divin se retrage, omul moare spiritual și nu-l mai vede pe Dumnezeu în poziția de Părinte care-l iubește. De aici

reiese că autoritatea de care se bucură Dumnezeu este una discreționară. Omul tinde să se apropie de Dumnezeu și încearcă să-L cunoască, dar lipsit fiind de har se găsește într-o ambiguitate ce se descoperă mereu. De aceea omul încearcă să-L cunoască pe Dumnezeu pe alte căi: din natură. Natura are un cifru pentru om, este o cheie ce duce la contemplarea lui Dumnezeu. Natura, deci, deține caracterul unei prezențe divine. Dar omul avea nevoie de o părtășie prin experiență personală cu Dumnezeu și de aceea avea nevoie de o lege care să-l descopere deslușit pe Dumnezeu, iar omul prin împlinirea ei să ajungă la cunoașterea lui Dumnezeu și desăvârșirea sa morală. De aceea Dumnezeu a emis *legi pozitive dumnezeiești* care-i ofereau omului posibilitatea de a intra în legătură cu El, ascultând de poruncile Lui. Aceste legi sunt:

b). **Legea premozaică.** Este legea dată de Dumnezeu poporului ales înainte de Moise, adică patriarhilor (Avraam, Isaac și Iacob) și lui Noe. Asistăm în această perioadă la apariția legii morale revelată de Dumnezeu într-un context particular și emisă în termeni existențiali. Această lege cuprinde atât prescripțiile date de Dumnezeu patriarhului Avraam (deosebirea dintre animalele curate și necurate – Gen. 7,2-, porunca de a nu mânca carnea deodată cu sângele ei – Gen. 9,4-, tăierea împrejur – Gen. 17,10-, căsătoria de levirat – Gen. 38,8), cât și poruncile primite de Noe după potop (a da ascultare autorităților, a nu huli pe Dumnezeu, a nu cădea în idolatrie, a nu săvârși incest, a nu vărsa sânge, a nu răpi, a nu mânca sânge și nici carnea animalelor sufocate).

c). **Legea mozaică.** Această lege este dată de Dumnezeu, în perioada numită mozaică, ce urmează epocii patriarhale, adică legea dată lui Moise pe muntele Sinai, prin care se cerea împlinirea voii celei sfinte a lui Dumnezeu. Ea avea menirea de a pregăti poporul lui Israel pentru viitorul său mesianic, urmărindu-se mai întâi propria sa mântuire și apoi mântuirea tuturor („*Legea ne-a fost călăuză spre Hristos, pentru ca să ne îndreptăm din credință*” – Gal. 3,24). Cartea Genezei ne arată că poporul Israel, la sfârșitul perioadei marcată de numele lui Avraam, Isaac și Iacob, a decăzut mult din punct de vedere moral. De aceea a fost necesară o lege pozitivă clară, care să arate omului exigențele pe care trebuie să le respecte pentru a-și îndeplini vocația sa morală.

Legea mozaică s-a descoperit printr-un mare număr de rituri și simboluri, necesare gândirii umane concret intuitive, într-un spațiu existențial determinat. Toate aceste aspecte arătau necesitatea legii, atrăgând atenția obligativității ei și arătând adevăratul spirit al ei și totodată modul în care ea trebuie îndeplinită, dar și revela insuficiența ei în anumite manifestări ale corupției umane. Ea era lipsită de har, dar întrucât a arătat drumul spre scopul ultim („*pedagog spre Hristos*”), ea era „*sfântă, dreaptă și bună*” (cf. Rom. 7,12). Dăruind poporului ales legea, Dumnezeu l-a invitat să devină cel mai moral dintre popoarele antichității și slujitorul celorlalte popoare.

Desigur, sinteza acestei legi a fost **Decalogul** (Ieș. 20,2-17), în care sunt redate fundamentele vieții religios-morale pentru toate timpurile și toate neamurile. Cele 10 porunci sunt o revelație unitară a orânduirii morale veșnice a lumii, prin aceea că accentuează unitatea și spiritualitatea lui Dumnezeu. Decalogul reprezintă chintesența legii morale pozitive a Primului Testament; este pecetluirea dumnezeiască a îndreptarului sădit dintru început de Creator în firea noastră, ca să ne călăuzească pe căile vieții. El formează împreună cu legea morală naturală un întreg inseparabil, motiv pentru care are și o dimensiune universală, constituind cel mai important cod moral al lumii antice. De asemenea, a avut și o dimensiune profetică, pregătind conștiința poporului ales pentru Întruparea Mântuitorului. De aceea, pentru a înțelege și interpreta Decalogul trebuie să-l privim în lumina Noului Testament, deoarece este „*pedagog spre Hristos*” (Gal. 3,24).

Evreii numeau Decalogul „*cuvintele legământului*” (Ieșirea 34,28) pe care Dumnezeu le-a rostit pe Muntele Sinai și le-a scris pe două table de piatră (Ieșire 31,18). Dar înainte de a fi scrise pe table de piatră, aceste porunci au fost întipărite de Dumnezeu în cugetul și inima protopărinților noștri. Dar după căderea lor în păcat, a fost nevoie ca aceste porunci să fie din nou amintite în fulgere și tunete, în sunete de trâmbiță (Ieșirea 19,16), și abia apoi să fie săpate în piatră și așezate de Moise în Chivotul Legii, din altarul Cortului Sfânt.

Etica Decalogului constă în mod fundamental în respectarea alterității lui Dumnezeu și a aproapelui. Două pericole amenință existența acestui respect: idolatria (sclavia față de falșii zei, de zeii imaginari) și pofta nemăsurată după bunurile altora (sclavia față de propria dorință). Prima și ultima

poruncă se referă la aceste două pericole, iar în spațiul dintre ele se află poruncile prin care omul învață să fie recunoscător, coordonatele esențiale ale Decalogului fiind respectul și recunoștința datorate lui Dumnezeu și, în Dumnezeu, tuturor semenilor. Cele 10 porunci alcătuiesc un îndreptar de căpetenie al vieții morale creștine, fără care nu-i cu putință nici un fel de virtute și vrednicie. Ele stau la temelia vieții morale a fiecărui creștin. Fără păzirea lor nu putem pași spre ceva mai înalt. Căci, pe lângă îndatorirea de a nu mai face rău, avem și pe aceea de a face bine. Deci ele sunt și o frână și o stavilă în calea iubirii de sine, a silniciei și a răutății.

Decalogul se împarte în două, și anume: pe *tabla întâi* se găsesc cele dintâi patru porunci care cuprind datoriile poporului Israel față de Dumnezeu și care se pot rezuma în porunca cea mai înaltă „*Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta*” (Deut. 6,5), iar pe *tabla a doua* celelalte șase porunci, care cuprind datoriile față de aproapele, rezumate în porunca „*Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși*” (Levitic 19,18).

Cu toate acestea, Decalogul a fost doar „un pedagog spre Hristos”, având drept scop pregătirea morală și spirituală a umanității pentru primirea în sânul ei a Fiului lui Dumnezeu. Dar această pregătire nu s-a putut face fără consimțământul activ al poporului ales, adică fără răspunsul său pozitiv la chemarea lui Dumnezeu. Acest răspuns efectiv este definit în Levitic ca „fidelitate față de Lege”, pentru că legea reprezenta însăși manifestarea voinței lui Dumnezeu, un dar al harului și nu doar o legislație juridică cu o finalitate socială. De aceea și Mântuitorul Iisus Hristos nu a venit să strice legea, prin care El S-a descoperit lui Moise și poporului Israel, însă prezența Sa concretă oferă o nouă perspectivă de interpretare a Legii, anume instituie criteriul iubirii. De aceea Sfântul Pavel va spune că iubirea este „*împlinirea legii*” (Rom 13,10), deoarece Taina Împărăției lui Dumnezeu nu este legea, ci iubirea revărsată în lume de Dumnezeu Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt. Dar iubirea nu se identifică aici cu un simplu sentiment uman, ci cu iubirea kenotică a lui Hristos față de Dumnezeu Tatăl și față de lume. Numai în acest caz iubirea devine lege universală prin care cel ce împlinește legea iubirii face efortul de a depăși natura sa individuală, autoapărarea biologică și psihologică a eului în fața alterității lui Dumnezeu și a semenilor.

Așadar, legea primului Testament, sintetizată în Decalog, a fost adresată poporului Israel pentru ca el să primească și să poarte numele lui Dumnezeu în istorie, iar cel de-a doilea Testament afirmă că Hristos este „*sfârșitul legii*” (Rom. 10; Gal 2,16). Cu aceasta, noi nu putem afirma că întreaga lege a primului Testament a fost înlăturată din viața creștină, pentru că Hristos nu desființează legea în totalitatea ei, ci o plinește (Mt. 5,17). Sfântul Pavel zice și el: „*Desființăm noi legea prin credință? Nicidecum! Dimpotrivă, întărim legea*” (Rom. 3,31). Este adevărat că legea devine un însoțitor al omului căzut în păcat, punând limită între starea de cădere și cea de comuniune cu Dumnezeu. Ea definește și manifestă realitatea păcatului, eșecul omului incapabil de a trăi în comuniune cu Dumnezeu. De aceea, existența legii este însăși expresia îndepărtării omului de Dumnezeu și el nu se poate justifica și nici îndreptăți, înaintea lui Dumnezeu, prin faptele legii, printr-o respectare formală a prescripțiilor ei.

Așa cum s-a mai spus, Hristos e „sfârșitul legii”, dar în același timp Eliberatorul celor de sub lege (Rom. 8,2), pentru că El a înlăturat condiția existenței legii, adică păcatul. El, prin Întrupare, a distrus în trupul Său „*zidul despărțitor*” (Efes. 2,14), distanța existențială care separă omul de Dumnezeu. Dar legea nu este anulată, ci împlinită în iubire, iar în starea de har a „omului nou”, legea nu mai este un blestem, ci măsura însăși a împărtășirii noastre de iubirea lui Dumnezeu.

**Legea Noului Testament** descoperă iubirea „nebună” a lui Dumnezeu pentru om, care transfigurează încălcarea legii, făcând din ea o posibilitate de pocăință, de întoarcere la relația de iubire cu Dumnezeu, adică o posibilitate a vieții veșnice. Mântuirea omului, participarea sa la viața veșnică, nu este deci un fapt juridic, legalist, ci o participare la iubirea creatoare și transfiguratoare a lui Dumnezeu care dăruiește viață veșnică și mântuirea ca daruri ale libertății iubirii lui Hristos care eliberează de sub jugul legii (Efes. 2,21).

Domnul nostru Iisus Hristos a dovedit că iubirea Sa este superioară legii, prin care omul este supus morții, separării de viață: „*Noi avem lege și după legea noastră trebuie să moară*”. El însuși S-a supus legii și morții, dar prin aceasta El înserează legea și moartea într-o nouă ordine a existenței: în iubirea care ipostaziază viața. Crucea lui Hristos este ultima consecință a legii, a blestemului și a morții, dar în același timp este sfârșitul legii și depășirea ei. De aceea pentru un creștin legea este iubirea

răstignită a lui Hristos, care așteaptă în tăcere răspunsul omului. Iată aici una dintre caracteristicile fundamentale ale superiorității legii Noului Testament față de cea din Vechiul Testament: legea cea nouă este „*legea Duhului, a harului și a libertății*” (In. 17, 11-23; Mt. 28, 19-20). Mântuitorul nu a cerut desființarea Decalogului și a legii, ci interiorizarea ei reprezentată sub forma unor îndemnuri care respectă în mod deplin libertatea și responsabilitatea fiecăruia.

Legea morală a vechiului Legământ, Mântuitorul a reinterpretat-o în predica de pe Munte (Mt. cap 5-7), în rugăciunea sacerdotală și în cuvântul rostit la Cina cea de Taină (In 13 și 17). Majoritatea moralistilor însă consideră că cele nouă fericiri rostite în predica de pe Munte constituie sinteza legii morale a celui de-al doilea Testament, deoarece ele cuprind în enunțurile lor virtuțile fundamentale ale vieții creștine.

Cele nouă „**Fericiri**” sunt prezentate de Evanghelia după Matei 5, 1-12 și reprezintă un progres, arătând virtuțile pe care trebuie să și le însușească orice creștin. Ele au un caracter constructiv și pozitiv, căci viața unui creștin nu trebuie să se limiteze la străduința de a nu face răul, ci trebuie să se străduiască de a face binele, sau cât mai mult bine.

Din perspectiva limbii ebraice, cuvântul „fericire” (*Asher*) se identifică cu regăsirea dimensiunii ontologice a existenței umane, adică se identifică cu creșterea și desăvârșirea omului în comuniunea sa cu Dumnezeu. Astfel cele nouă fericiri sunt tot atâtea trepte ontologice spre Împărăția lui Dumnezeu. Fiecare fericire nu este neapărat un dar ontologic, ci mai degrabă o etapă spirituală și o stare de conștiință la care omul poate să ajungă printr-un efort de voință, ajutat de harul lui Dumnezeu. De remarcat este și aceea că Mântuitorul nu a dat legea nouă sub formă de porunci, ci în chip de „fericiri”, pentru a corespunde mai bine spiritului liber al moralei creștine (Iacob 1,25) și pentru că sunt atât de potrivite cu aspirațiile noastre, încât, singuri, din propriul nostru îndemn, ne hotărâm să le împlinim. Mântuitorul făgăduiește după fiecare virtute fericirea corespunzătoare spre a arăta că desăvârșirea duce la fericire, parțial în viața prezentă și pe deplin în viața viitoare.

Între virtuțile celor nouă fericiri există o strânsă legătură, toate fiind ca o scară a desăvârșirii creștine. Într-adevăr, hotărârea de a porni pe calea mântuirii creștinul o ia numai după ce prin smerenie își cunoaște sărăcia duhovnicească. Această cunoaștere produce o tristețe, care, din cauza slăbiciunii și a păcatelor, dă naștere căinței și plânsului pentru păcate. Cei care-și plâng păcatele ușor pot să dobândească blândețea, pentru că supărarea vine numai de la părerea că ești mai bun decât alții. Dar plini de pocăință și blânzi, credincioșii doresc să realizeze binele și în afară, devenind flămânzi și însetați de dreptate. Ei pretind binele mai întâi de la ei înșiși, devenind milostivi. Cei milostivi, înlătură din inimile lor iubirea nemăsurată de sine: „*pofta trupului, pofta ochilor și trufia vieții*” (I In 2,16), aducând curăția inimii de rele. Apoi, cel blând și cu inima curată este mereu și pretutindeni un făcător de pace. Împotriva unor astfel de râvnitori pentru o viață îmbunătățită se ridică pizma și răutatea multora. De aceea, doritorii de viață mai bună, despărțindu-se de cei răi, sunt prizonieri de aceștia din urmă.

Fericirile ne mai învață că în urcușul ascetic spre cer se dobândesc trei trepte: *prima* este de a combate tot ce este vinovat prin smerenie, blândețe și tristețe din cauza păcatelor; *a doua* este de a ne sfinți prin milostenie și străduințele făcute pentru a ajunge la sfințenie; *a treia* constă în datoria de a se uni cu Dumnezeu prin curăția inimii, iubirea și practicarea păcii și suportarea cu bărbăție a încercărilor.

Nu întâmplător Mântuitorul proclamă și inaugurează legea cea nouă pe Muntele Fericirilor dăruind omului darul suprem: viața îndumnezeită la care fiecare poate ajunge trecând prin fericirile rânduite de Hristos. Aceasta și pentru că pe lângă Muntele Fericirilor mai este și Muntele Tabor, care și el este o imagine figurativă a ceea ce înseamnă „legea creștină”. Este legea care transfigurează lumea cosmică. La Schimbarea la față a Domnului, Ilie, cel înălțat cu trupul la cer, este prezent, reprezentând lumea naturală, iar Moise legiuitorul, este reprezentarea legii vechi profetice. Ei bine, Iisus Hristos este legea nouă, legea Sângelui ce se revarsă pentru iertarea păcatelor: „*Acesta este sângele Meu, al legii celor noi, care pentru voi și pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor*”. Această lege creștină este plină de lumina cea necreată, taborică, transfiguratoare ce ne conduce spre înviere (prin moarte) și viață deplină. Iar aceasta este o certitudine, pentru că legea este pecetluită pe Tabor prin intervenția autorității lui Dumnezeu, a luminii, a unei realități venite din cer pe pământ: „*Acesta este Fiul Meu cel iubit. Pe El să-l ascultați!*” Dar până acolo, mai trebuie să trecem prin legea promulgată pe Muntele Golgotei, în care

Dumnezeu își descoperă iubirea la modul cel mai înalt posibil al cuvântului. Această lege jertfelnică, dar plină de iubire, descoperă că există o identitate între iubire și jertfă: Hristos, Mielul cel nevinovat, Se jertfește și își descoperă dragostea nemăsurată. Această lege ne menține în condiția de act de fidelitate față de Dumnezeu, căci Hristos rămâne pentru noi în starea de jertfă și prin iubire, dreptate, libertate El ne ține și pe noi într-o stare de fidelitate față de El și *cu/în* El față de Dumnezeu.

Dar împreună cu Hristos trecem și în planul vieții viitoare prin legea dată pe Muntele Măslinilor, de unde S-a înălțat cu trupul la cer, așezându-ne împreună cu El de-a dreapta Tatălui. Această lege se caracterizează prin autoritatea Celui ce S-a jertfit pentru noi în iubire, care ne și descoperă și ne oferă în dar puterea Învierii. Viața noastră cu Hristos este ascunsă acum în Dumnezeu. Aceasta este legea vieții celei noi, intrând împreună cu Hristos în spațiul eclesial și comunitar al Bisericii (prefigurarea și anticiparea Împărăției lui Dumnezeu pe pământ) prin Sfântul Botez. În general, prin Tainele de inițiere viața noastră naturală se întrepătrunde cu ordinea vieții supranaturale în care ne împărtășim, încă de aici, de viața veșnică prin înviere. Învierea este însăși biruința morții. Legea vieții celei noi și veșnice ne oferă pacea împăcării noastre cu Dumnezeu, conștiința binecuvântată a învierii, bucuria petrecerii împreună cu îngerii, nădejdea nestrămutată în desăvârșirea viitoare, simțirea și împărtășirea slavei celei mai presus de cuvânt și fericita creștere neobosită în sfințenie în care creștem în intimitatea vieții dumnezeiești celei fără de sfârșit, de-acolo de unde Hristos a schimbat condițiile ontologice ale vieții și existenței noastre.

### **Bibliografie:**

1. ANDRUTOS, Hristou, *Sistem de morală*, Sibiu, 1947.
2. BUCEVSCHI, Orest, *Legea eternă, legea naturală*, Cluj, 1937.
3. CATEHISM, *Învățătura de credință ortodoxă*, București, 1952.
4. GHIORGHIU, Dr. Vasile, *Sfânta Evanghelie după Matei cu comentariu*, vol. I, 1925.
5. MLADIN, Mitru. Dr. Nic. & BUCEVSCHI Prof. diac. Dr. Orest & PAVEL Prof. dr. C-tin & ZĂGREAN, Pr. diac. Dr., Ioan, *Teologia Morală Ortodoxă*, Manual pentru Facultățile de Teologie, vol. I, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.
6. MUNTEANU, Dr. Liviu G., *Predica de pe munte*, Cluj, 1932.
7. PAVEL, Prof. Constantin, *Esența învățăturii morale a Legii Vechi*, în GB, nr. 3-4/1964.
8. ZĂGREAN, Prof. dr. Ioan, *Principii de morală creștină în Predica de pe munte*, în MA nr. 1-3/1963.

## Capitolul VII.

### CONȘTIINȚA MORALĂ

Dacă legea morală reprezintă principalul obiectiv al ordinii morale, atunci conștiința morală este principiul ei subiectiv. Toate elementele actului religios moral sunt puse în acțiune de resorturi interioare, care le mobilizează pe toate și le descoperă ca elemente ale vieții morale. În acest sens putem vorbi despre „dinamica” actului religios-moral, despre un dinamism al firii, căci firea omenească este în continuă mișcare prin intermediul conștiinței morale. Conștiința este elementul mobilizator ca fapt de experiență umană. În acest sens Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: *„firea omenească este perfectibilă prin aceea că tinde spre ceva mai înalt”*. Deci, nu există morală care să nu se refere la conștiință.

Etimologic vorbind, noțiunea de conștiință vine din limba latină de la prepoziția „cum” = cu, și substantivul „scientia” = știință. Dar cuvântul „con” în latină mai înseamnă „împreună”. Deci tradus, conștiința (*conscientia*) este împreună știință sau mai precis presupune o cunoaștere relațională sau împreună cunoaștere, adică o cunoaștere a faptelor prin raportarea lor la un principiu obiectiv. Prin conștiință morală omul își depășește sinele său egoist și-și evaluează faptele în funcție de un principiu superior (legea morală) care se manifestă în conștiința sa, odată cu dobândirea conștiinței de sine.

În acest sens conștiința este receptată de toți gânditorii creștini și necreștini din timpul istoriei. Astfel, Socrate spunea: *”...am în mine ceva divin, un spirit. Duhul acesta este sădit în mine încă de copil și-mi apare ca un glas...”*. Platon descrie conștiința admirabil amintind de un bătrân Kefalos, care afirmă că bătrânețea este plină de neliniște pentru cel ce n-a ascultat de glasul conștiinței sale. Dar cel care în viață a avut o conștiință curată așteaptă liniștit deznodământul. Cicero spunea că *„conștiința este răsplata cea mai dulce, dacă știm că am trăit bine din punct de vedere moral. Pentru păcătoși însă, muștrările conștiinței sunt furii lăuntrice”*. Pentru Aristotel conștiința este elementul caracteristic ce deosebește pe om de animal. El o aseamănă cu „rațiunea”. Sofocle spunea că dictatul legii interne al conștiinței este expresia voinței zeilor, deci cu putere mai mare decât legile omenești. Confucius spunea: *conștiința este lumina rațiunii pe care o are omul în el spre a deosebi binele de rău*. Jeack J. Rousseau numește conștiința *„instinct divin, glas nemuritor și ceresc; călăuză sigură a omului; judecător fără greșală al binelui și al răului, care face pe om a se asemana cu Dumnezeu”*. E. Kant spunea: *„Două lucruri mi-au umplut sufletul de admirație: cerul înstelat și conștiința morală din mine”*. B. Pascal spune că *„conștiința morală este cea mai bună carte de morală pe care trebuie s-o considerăm cel mai mult”*. V. Hugo zicea: *”Conștiința este intuiția geometriei misterioase a ordinii morale”*. Molke o numea *„judecătorul infailibil și incoruptibil care vine mereu după tine ca o umbră”*.

Și Sfinții Părinți ai Bisericii vorbesc admirabil despre realitatea conștiinței. Astfel, Origen o numește *„călăuză și educator al sufletului, care oprește de la rău și-l conduce spre bine”*. Sfântul Ioan Hrisostomul spune: *„Dumnezeu, creând pe om, a sădit în fiecare judecata nemincinoasă a binelui și a răului, adică norma conștiinței”*. Iar Fericitul Augustin zice: *„Omule, poți fugi de toate dacă vrei, numai de conștiința ta, nu”*. Deci, ea este regula virtuții, iar starea unei conștiințe bune este asemănată cu paradisul ceresc.

#### 1. Realitatea conștiinței morale

**a). Calea introspecției noastre.** Încercând să intrăm în noi înșine, ne dăm seama de conștiința morală din noi. „Cuget, deci exist”. Introspecția aparține celui ce se oprește de pe drumul păcatului, care-l conduce la mărturia conștiinței. De exemplu: fiul risipitor (Lc. 15, 17-20) *„și-a revenit în sine și a zis: ce bine era acasă la tatăl meu!”*. Deci în adâncul omului își are originea forul lăuntric, glasul lui Dumnezeu care judecă tot ceea ce face cineva împotriva conștiinței lui ca expresie a voinței lui Dumnezeu. Cine își

cunoaște bine această experiență și caută să o reînnoiască printr-o atentă observație asupra aproapelui, acela este convins de existența în sine a unei puteri.

**b).** *Conștiința este vocea vie a sufletului.* Ea este puterea vie și suverană a sufletului care ne stăpânește pe toți. Este glasul tainic al lui Dumnezeu în noi care ne spune: *"Împărăția lui Dumnezeu se ia cu asalt"*, dar și că *"Dumnezeu vrea ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină"*. Deci, sufletul omului este căutat și atras de Dumnezeu, este aflat și judecat, precum este și răsplătit sau pedepsit nu de o lege personală, ci de un principiu viu ce-și trage puterea dintr-o lumină vie a tot ceea ce există bun în lume și creație, adică de Dumnezeu. Psalmistul David spune în Ps 138 următoarele: *"Doamne, cercetatu-m-ai și m-ai cunoscut. Tu ai cunoscut șederea mea și scularea mea, Tu ai priceput gândurile mele de departe... Dar întunericul nu este întuneric la Tine și noaptea ca ziua va lumina. Cum este întunericul ei așa este și lumina ei"* (Ps. 1-2; 12). Este mărturia conștiinței care dezvăluie cât de insistent urmărește pe om o lumină interioară îndemnându-l să facă binele.

Uneori conștiința morală apare ca o instanță morală a omului ce prezintă la judecată faptele sale. Tot Psalmistul David se căiește de păcatul pe care l-a săvârșit, spunând: *"Ție unuia am greșit și rău înaintea Ta am făcut... Întoarce fața Ta de la păcatele mele și toate fărădelegile mele, șterge-le"* (Ps. 50, 4,10). Aici căința este manifestarea conștiinței sale. Dar nu ideea judecății în sine, a judecății pe care ne-o facem noi, ci voia lui Dumnezeu se transmite ca o exigență necondiționată care ne spune ce trebuie făcut. Acesta este elementul pozitiv al conștiinței morale: voia = exigență, pusă înainte de însăși legea morală ca expresie a voinței drepte și bune a lui Dumnezeu.

**c).** *Conștiința este puterea care urmărește sufletul.* În conștiință este implicată și o putere divină. Ea știe mereu să trezească în interiorul omului revolta împotriva păcatului. De aceea conștiința este *"templul în care ne vorbește Dumnezeu"*. Toată viața noastră este o judecată a conștiinței. Cain îl ucide pe fratele său Abel iar conștiința îl mustră cu asprime pentru nelegiuirea sa: *"Ce-ai făcut? Glasul fratelui tău strigă din pământ către Mine..., zbuciumat și fugar vei fi tu pe pământ"* (Fac. 4, 10-12).

**d)** *Regula conștiinței morale.* Conștiința nu-și ajunge sieși, căci nu putem confunda glasul conștiinței cu templul în care se aude glasul lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că și conștiința trebuie să fie supusă unei reguli: trebuie să stea cu fața spre Dumnezeu. Conștiința care-și întoarce fața de la Dumnezeu poate să greșească.

**e).** Conștiința nu se manifestă oricum, ci ca *putere creatoare*, atunci când omul viețuiește în Dumnezeu. În acest punct, conștiința este incoruptibilă, căci judecata se face în conformitate cu voia lui Dumnezeu. Este incoruptibilă deoarece îți dă verdictul pe care noi trebuie să-l înțelegem. Dacă nu-l înțelegi judecățile conștiinței sunt supuse judecății lui Dumnezeu.

Există o singură mărturie a conștiinței care este conștiința Bisericii. În perioada primă a Triodului (trei săptămâni), după care urmează 40 de zile de post, putem vorbi despre perioada *"așteptării"*. Hristos ne așteaptă pe noi spre a merge împreună cu El, pe calea postului, trecând prin moarte, la înviere. Toată istoria omenirii se împarte în două: perioada până la venirea Mântuitorului (toată omenirea l-a așteptat pe Hristos, până a venit în lume, a murit, a înviat și S-a înălțat) și perioada de după Înălțare, când Hristos ne așteaptă pe noi, ca să Se nască în noi, spiritual, precum odinioară în peștera din Betleem. Iată smerenia exigentă a lui Hristos pentru noi. Când Hristos se smerește El coboară din cer pe pământ, căci smerenia este un act dumnezeiesc. El vine și se sălășluiește în peștera sufletului nostru în mod euharistic pentru a face din suflet un palat, o cămară de nuntă. Martirul merge la moarte ca la nuntă. Acesta este semnul prezenței conștiinței restaurate, când prin Hristos poți să alegi între ceea ce este bine și ce e rău. Dumnezeu îți arată calea, dar are și pretenții. Omul nu trebuie decât să afle responsabilitatea morală, adică el trebuie să înțeleagă ce vrea Dumnezeu de la el și să-L urmeze întocmai.

În acest sens trebuie să facem distincție între conștiință și cunoștință. Noi trebuie să fim conștienți de realitatea conștiinței, ca templu în care se aude glasul lui Dumnezeu. Conștiința nu se reduce la cunoaștere, deși există o oarecare cunoaștere în conștiință, deoarece ea este o întâlnire cu voia lui Dumnezeu, este comuniune, unitate, prezență și plinătate. Numai pe socoteala conștiinței noastre avem întâlnire cu Dumnezeu. Dar trebuie să înțelegi ce vrea Dumnezeu de la tine și să-i răspunzi ferm. Dar, putem vorbi aici și de existența unei *"constrângeri"* a conștiinței, căci există ceva care face presiune asupra gândirii noastre. Constrângerea este și a cunoașterii, care apare în cadrul conștiinței. Este ceva care

te apasă ca să recunoști o valoare morală mai înaltă. Și apăsarea merge până la revendicare, căci Dumnezeu îți cere să faci un lucru, iar dacă-l faci intri în legătură cu Dumnezeu. Iată cum „constrângerea” duce la o întâlnire liberă cu voia lui Dumnezeu.

Această „cunoaștere” a voii lui Dumnezeu ni se descoperă prin „intuiție” și este însoțită de o viziune pnevmatică (harică). În starea paradisiacă, conștiința lui Adam (înainte de a fi intuiția) s-a dovedit a fi o intuiție a sufletului care-l află pe Dumnezeu. Dumnezeu nu era pentru conștiința omului o valoare, ci El este izvorul valorilor, sursa darurilor creației, deci și a omului creat de Dumnezeu. Aceasta era cea dintâi intuiție –cunoașterea adevărată a valorilor: pe Dumnezeu ca autor bun al tuturor celor create. A doua intuiție însă este viziunea asupra propriei noastre persoane sau asupra lumii. Omul se cunoaște pe sine ca dăruit de Dumnezeu. Ca persoană este purtătorul „eului” său propriu care intră în legătură cu lumea înconjurătoare. Totul în lume, precum și lumea însăși, sunt „darurile” lui Dumnezeu revărsate asupra omului din iubire. De aici, valoarea supremă devine „eul nostru”, eul autentic în care se oglindește Dumnezeu. În adâncul ființei umane se descoperă Dumnezeu prin conștiința morală sădită de Creator în noi. Ea este organul prin care Dumnezeu își revelează bunătatea și frumusețea; dar ea este și atitudinea de-a intui binele, separându-l de rău. Aceasta este *regula conștiinței: să deosebim binele de rău*. Trebuie să aflăm binele și adevărul în noi înșine, care să se descopere ca valori autentice. Sfântul Ioan Gură de Aur zice în acest sens următoarele: „*Când Dumnezeu l-a făcut pe om a sădit în fiecare judecata nemincinoasă a binelui și a răului*”. Făcând aceasta, noi intuim intenția dragostei lui Dumnezeu față de noi, care vrea să facem binele, dar avem viziune și asupra propriei noastre persoane.

Această posibilitate de a deosebi binele de rău o aveam și înainte de căderea în păcat, așa cum o avem și după cădere. Această aptitudine de-a simți binele ca facultate morală nu s-a pierdut prin căderea în păcat, căci conștiința nu a încetat să-și spună cuvântul, ci doar s-a dedublat în doi poli: ca „ipseitate lumină” –prin prezența binelui ca valoare morală și „ipseitate întuneric” –prin apariția răului ca autocondamnare. În starea paradisiacă conștiința nu era pusă să aleagă între bine și rău, căci exista doar binele ca valoare morală. Oamenii trăiau în bine, Binele fiind revelarea darului lui Dumnezeu. Căderea însă, este un eșec existențial, iar consecința eșecului este apariția morții: „*Plata păcatului este moartea*”. Este un eșec, deoarece căderea rupe raportul dintre divin și uman, și prin urmare un nou pol, negativ, se conturează împotriva harului divin: păcatul, prin care moartea nu o putem omite.

Apare „dedublarea” din adâncul ființei umane și al conștiinței: eul bun și eul căzut. Dedublarea are loc în inimă, unde se formează „eul idolatric” ca purtător al unui principiu de individualizare, idolatrizare. Alături de conștiința din inimă apare conștiința din inima dedublată și vicleană. Cea dintâi se lasă coruptă de-a doua. Așa apare „fariseismul” ca imagine a eului căzut, în care conștiința falsă e prezentă, aducând lucrurile lui Dumnezeu în spijinul său propriu. De aici se naște „machiavelismul” cu sintagma: „*Scopul scuță mijloacele*”. Din acesta se naște „iezuismul” romano-catolic care a săvârșit crime în numele „*Ad maiore gloriam Dei*”. Mai mult, vine papa și emite bule prin care se iartă toate crimele împotriva umanității. Toate acestea sunt fenomene ale conștiinței strâmbe. Dar ea este consecința unei conștiințe căzute din har, din care se naște tulburarea, autoamăgirea, propagă întunericul, instituie o pseudo-credință, afirmă ca sens un nou sens fals și deliberat, ceea ce conduce treptat la fanatism, din care se naște nihilismul pe care-l acceptă. Acceptând nihilismul nu mai crezi și nici nu ți-e teamă de nimic.

## 2. Originea conștiinței morale

Conștiința morală este o manifestare integrală a sufletului uman, este judecata practică a sufletului nostru, care ne spune în cazuri concrete să facem o faptă pentru că este morală sau să nu facem o faptă pentru că este imorală. Specificul ei stă în aceea de a stimula acordul voinței cu binele și cu adevărul, și chiar să stimuleze căutarea adevărului, înainte de a lua o decizie. Astfel, conștiința și legea morală ca expresie a autorității lui Dumnezeu se sprijină reciproc. Conștiința cere ea însăși să fie îndrumată. Pentru fiecare om conștiința este ultima normă subiectivă a acțiunii morale, dar ea trebuie să

fie conformă cu norma obiectivă, cu legea morală. Pentru a fi dreaptă și autentică, ea însăși trebuie să caute norma sa în lumea obiectivă a adevărului și în final în comuniune cu Dumnezeu, Adevărul suprem.

Ca aptitudine de a judeca faptele omenești din punct de vedere moral, conștiința morală aparține naturii umane. Ea este un instrument așezat de Dumnezeu în substanța vieții sufletești a omului, cu ajutorul căreia facem deosebire între faptele care se încadrează în voința divină și faptele opuse voinței divine. Deci este capacitatea sau aptitudinea naturală cu care deosebim binele de rău în cazuri concrete. Conștiința datează în ființa umană din momentul creației sale, având un rol bine definit: reprezintă însăși existența moralității în om, sădită printr-un anunț interior. Rolul hărăzit ei de Dumnezeu este acela de a fi norma personal-subiectivă a moralității și organul de aplicare și executare a legii.

Conștiința morală este darul lui Dumnezeu făcut ființei noastre, atributul distinctiv al personalității noastre umane prin care se promulgă legea morală divină. Ea este ecoul dreptății veșnice a lui Dumnezeu în sufletul omului. Fiind o manifestare integrală a sufletului, este și o realitate la care participă toate puterile spirituale ale persoanei umane: voința, sentimentul și rațiunea. Nucleul conștiinței morale este un dat ontologic, numai că în formarea și structura sa intră deopotrivă elementele voluntare (încalinițiile spre săvârșirea binelui în opoziție cu încalinițiile imorale care ne orientează spre rău), cele afective (care se caracterizează prin absența dorințelor egoiste, precum iubirea dezinteresată a binelui și repulsia față de rău, respectarea datoriilor morale, respectul față de lege) și intelectuale (cunoașterea legii și a valorilor morale și aprecierea faptelor și intențiilor în lumina acestor valori).

Vorbind concret despre originea conștiinței morale, vom spune că este „chipul lui Dumnezeu în om”. Ea nu a apărut doar după căderea în păcat a omului, ci a funcționat și înainte. Numai că înainte de păcat, conștiința greșelii și remușcările erau străine omului. După cădere conștiința depune mărturie asupra păcatului. Prin păcat chipul și conștiința deci suferă o întunecare, dar nu una definitivă, căci dând mărturie asupra dezbinării ea devine și un mijloc de pregătire pentru răscumpărare și har. Adevărat că i-a slăbit energia și s-a tulburat claritatea, dar ea nu s-a distrus total. Viziunea pneumatică a conștiinței a slăbit, dar căderea nu este absolută iar conștiința încă-și mai spune cuvântul. Binele este viață, răul este moarte, iar rolul conștiinței este de a face, și în starea adamică a păcatului, separație ce se cuvine între bine și rău: „*Iată Eu astăzi ți-am pus înaintea viața și moartea, binele și răul, binecuvântarea și blestemul. Alege viața*” (Deut. 30, 15,19). Întotdeauna încalinarea conștiinței se face în direcția săvârșirii binelui, pentru că ea este vestitoarea sau crainicul legii divine în sufletul omului. Din acest motiv, puterea sa obligatorie vine de la Dumnezeu și aparține naturii noastre spirituale. Tertulian observă în acest sens următoarele: „*Conștiința poate fi acoperită de întuneric, fiindcă ea nu e Dumnezeu, dar nu poate fi nimicită, fiindcă e de la Dumneezu*”. Conștiința noastră n-ar avea nici o autoritate, dacă n-ar avea pe Dumnezeu de autor și n-ar porunci în numele Lui. Iată existența unei încalinări de fond a conștiinței: aceasta se face în direcția binelui.

Legea fundamentală a conștiinței este definită de Hristos: „*Unde este comoara ta, acolo este și inima ta*”. Dacă comoara este unde e binele, acolo este și inima ta. Pe această idee se construiește și „dedublarea” conștiinței: unde socotește inima noastră că este o valoare, acolo este și conștiința. Dar inima te poate și trăda, căci uneori face din rău o valoare. Poate fi preferat răul în locul binelui. Aici putem vorbi despre căderea conștiinței de la menirea ei, căci încalină spre ipsietatea întunecoasă. Îndepărtarea de Dumnezeu introduce o profundă schimbare în ceea ce trebuie să fie conștiința. Conștiința aceasta introduce întunericul în viață, aprinde false lumini acolo unde ele nu există. Marea tragedie a conștiinței apare prin aceea că se pune în slujba singularizării, a individualizării și idolatrizării (Omul devine măsura tuturor lucrurilor). Acesta este fenomenul conștiinței strâmbe ce caracterizează starea adamică de după cădere. Revenirea la normalitate, reinstaurarea conștiinței morale se face prin inaugurarea erei noi prin și de către Hristos, care moare și învie pentru noi și a noastră conștiință. În Marea Vineri a morții Sale a avut loc un mare cutremur. Este vorba de „predica cutremurului” care este în stare să sfărâme conștiința strâmbă și să o schimbe ontologic, tranfigurând-o prin înviere. Din această conștiință „restaurată și înviată” exaltă o mare bucurie: se străvede viața veșnică, înveșnicită a omului. Iată cum *în/ prin* Hristos dobândim o nouă conștiință: este vorba despre „*conștiința creștină*”.

Puritatea conștiinței nu se poate reinstaura decât printr-o nouă intervenție divină. Conștiința este asemănată de Sfinții Părinți cu o cheie cu care vrem să deschidem cămara mântuirii; dar cheia nu prinde

în broască –zice Sfântul Simeon Noul Teolog. Cămara este Tatăl, cheia este Duhul Sfânt, iar ușa e Hristos. La Tatăl intrăm pe ușa Hristos prin cheia Duhului Sfânt. Iată cum trebuie să înlăturăm conștiința strâmbă și fenomenul autoamăgirii care a introdus întunericul în viață. Într-un anume fel putem spune că conștiința suferă de la viață când omul păcătuiește, dar și viața suferă mult de la o conștiință strâmbă. Cel ce nu are conștiința pusă la punct este un om slab. Nimicirea conștiinței strâmbe poate aduce limpezirea, reinstalarea legăturii cu Dumnezeu.

Conștiința creștină reînstaurează chipul lui Dumnezeu în om prin Botez, prin care el devine membru al Bisericii și-și revine în sine. Căderea merge uneori până la demonizare, îndrăcire, căci căderea nu știe de margini. Foamea, însă, l-a făcut pe fiul risipitor *să-și revină în sine*. Aceasta este revenirea la casa părintească, în care legătura directă cu Dumnezeu este trăsătura caracteristică a conștiinței creștine. Dacă în Vechiul Testament Dumnezeu era doar cuvântul rostit, ce se numea „Ebed Iahve” = „*Eu sunt Cel ce sunt*”, adică principiul vieții morale, în Noul Testament principiul vieții morale este „comuniunea și comunicarea nemijlocită cu Hristos”: „*Eu sunt viața, voi mlădițele*”. Această legătură se descoperă deplin în Sfânta Euharistie. Conștiința stabilește legătura dintre viață și mlădițe, este o cunoaștere harică în Duh, pe care o împărtășește învierea, lumina pe care însuși Duhul Sfânt o aduce în conștiință.

### 3. Funcțiile conștiinței morale

1). *Funcția iluminatoare*. Este adusă de Duhul Sfânt, care este Sfințitorul prin excelență, Desăvârșitorul vieții noastre. El ne oferă credința ca virtute teologică în baia nașterii din nou a Botezului; este credința în stare să mute și munții. Datorită credinței, conștiința trăiește intensitatea Adevărului revelat (Iisus Hristos). Sfântul Pavel spune că credința își are originea în predicarea Cuvântului („*Credința vine din auzite*” –Rom. 10,17), dar este proprie conștiinței adevărului ce-și trage sămânța din Dumnezeu. Credinciosul crede cu tărie în cuvântul Evangheliei –aceasta este expresia vieții credinciosului, pentru că Evanghelia este cuvântul Adevărului. Aderarea la Adevăr este o chestiune de conștiință, ține de ea, căci conștiința îl pune pe credincios în situația de a împlini voia lui Dumnezeu. Sfântul Apostol Ioan ne spune că sursa și criteriul Adevărului nu se află în afară, ci în ungerea interioară, pe care am luat-o de la Hristos. Ungerea Duhului ne învață despre „toate”, iar noi trebuie să fim de partea dreptei credințe.

În funcția iluminatoare Duhul Sfânt se află la baza cunoașterii intuitive a lui Dumnezeu: „*Nimeni nu poate spune că Hristos e Dumnezeu decât în Duhul Sfânt*”. Funcția iluminatoare ne permite deci cunoașterea lui Hristos; ea este întâlnire, comuniune și unitate cu Hristos în Duhul Sfânt. Conștiința aduce în noi o lumină. Prin ea sufletul cunoaște voia lui Dumnezeu, Care vrea „*ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința lui Hristos (adevărul) să vină*”. Dar voia lui Dumnezeu este viața cea veșnică, iar viața e lumină și cunoaștere: „*Aceasta este viața veșnică, să Te cunoască pe Tine...*”. Conștiința mai are rolul de a indica sensul vieții dincolo de scopurile din lume; ea îți dă posibilitatea să identifice scopurile adevărate ale vieții. Ea este forța distructibilă care călăuzește viața spre Adevăr.

De aceea, oamenii trebuie să aibă conștiința pusă la punct pentru a nu fi manipulați. Manipularea este o lucrare de surpare a duhurilor rele. De aceea pentru ca conștiința să fie dreaptă, ea trebuie „iluminată”.

2). *Funcția eliberatoare* –potrivit Sfântului Apostol Ioan: „...*veți cunoaște adevărul și adevărul vă va face liberi*” (In 8,32). Este vorba aici despre cunoașterea eliberatoare, cunoașterea libertății celei adevărate și nu cunoașterea despre libertate, care este cunoștință. Binele este conștiința eliberatoare, recunoașterea valorii binelui ca dar al lui Dumnezeu. Rolul conștiinței este acela de a ne readuce în starea de oameni adevărați, să căutăm independența noastră în Dumnezeu. Dumnezeu ne iubește deplin și ne face fii ai Săi, pentru că suntem preferații Lui –aceasta este intimitatea raportului nostru cu El. Conștiința ne imprimă un avans spre dobândirea stării de „*deplină asemănare întru bărbat desăvârșit, până la măsura vârstei deplinătății lui Hristos*” (Efes. 4,13).

3). Funcția *revendicatoare*. Se referă la felul în care Dumnezeu își pretinde propriile Sale daruri. El ne oferă daruri, dar le și revendică. Ne oferă un dar –indicativ prin conștiință, însă darul devine imperativ, adică se cuvine să faci ceva cu el. Această revendicare implică și o funcție judecătorească. Dumnezeu ne judecă prin propria noastră conștiință, atât aici, cât și la Judecata supremă. Atunci se vor deschide „cărțile inimii” și conștiința noastră ne va judeca pentru toate cele rele înfăptuite, deoarece ea va funcționa drept. Iată de ce criteriul suprem al Moralei este conștiința: ea ne previne de cele rele și ne îndeamnă să facem bine.

4). Funcția de *prevenire*. Noi suntem preveniți de conștiință. Executarea faptelor noastre se face prin conștiința consecutivă care stă totdeauna în raport cu noi pe parcursul săvârșirii oricărei fapte. În raport cu faptele, conștiința morală se manifestă astfel:

a). anterior faptei –având rolul cel mai important din punct de vedere moral, deoarece ne dă indicații asupra bunătății sau răutății faptei; ea are rolul aici de *ghid, legislator și sfetnic* când poruncește, aprobă sau sfătuiește după cum fapta este conformă sau în dezacord cu legea morală.

b). Deodată cu fapta –când conștiința ne însoțește, apreciind fapta și arătând felul ei corect sau incorect. În această ipostază de martor, conștiința poate exercita și rolul de stimulent și frână în sensul că îndeamnă la bine și la datorie sau întoarce de la rău.

c). Posterior faptei –când conștiința devine instanță judecătorească: e judecător și împărțitor de dreptate. Ascultarea de glasul conștiinței aduce cu sine o stare de mulțumire și fericire (*satisfacție*), iar dacă sunt încălcate dictatele conștiinței, ne cuprinde o durere momentană ce se traduce prin sentimentul de remușcare (*mustrare*). Prin judecată se exprimă deci verdictul. Dumnezeu ne judecă prin propria noastră conștiință. Când te-ai îmbrăcat cu Hristos trebuie să te îmbraci și în virtuțile Lui. Dumnezeu îți dă un dar care este un indicativ; prin conștiință el devine imperativ, adică se cuvine să faci ceva cu el. Nu este de ajuns doar baia nașterii din nou în Botez, ci și o viață nouă. Sfântul Marcu Ascetul zice: „*Creștine, ai primit puterea în Botez; acum lucrează ca să se arate în tine puterea lui Hristos*”.

5). Funcția *edificatoare*. Este cea care caracterizează cel mai bine conștiința creștină. Prin ea este trecută distanța dintre „a ști” și „a realiza”. Noi trebuie să facem nu doar să știm, căci la ce ne este de folos să știm ce trebuie făcut, dar nu împlinim. Datorită conștiinței, sufletul este implicat invizibil în vâltoarea vieții cu menirea de a transfigura conținuturile existenței. Prin conștiința creștină puterea lui Hristos coboară în mijlocul realității lumii, pentru că prin Înviere Hristos a schimbat condițiile ontologice ale vieții. Hristos a înviat pentru noi spre a ne edifica. Iar dacă El a înviat noi am dobândit șansa de a ne reabilita, adică putem trece de la moarte la viață; putem trece de la o anumită ordine de viață veche (a păcatului) la ordinea de viață nouă, viața creștină în Hristos. Dar viața în Hristos este o continuă luptă pentru viața veșnică, o luptă necurmată cu patimile. Punându-le stavilă și curățindu-ne, ne edificăm pe noi înșine și astfel înaintăm spre dobândirea și realizarea scopului suprem: mântuirea îndumnezeitoare pe veci.

#### 4. Felurile și educația conștiinței morale

Din punct de vedere obiectiv, funcțiile conștiinței morale se deosebesc după cuprinsul imperativelor ei sau după raportul acestora cu faptele omenești.

Din punct de vedere al cuprinsului, conștiința este:

- a) obligatorie, când poruncește sau oprește, după cum se referă la o poruncă afirmativă sau pozitivă
- b) permisivă (sfătuitoare), după cum se referă la un act indiferent sau la un sfat.

Pe lângă această împărțire, după raportul în care se află cu legea morală, conștiința poate fi:

a). *Conștiință dreaptă*, când judecățile ei sunt în consonanță cu legea morală și când aplică just postulatele ei. Ea obligă sau oprește săvârșirea unei acțiuni, afirmă sau neagă caracterul moral al faptelor noastre. Ea este atentă la toate accidentele vieții sufletești: „*Să-și cerceteze fiecare faptele și atunci va avera fiecare cuvânt de laudă...*” (Gal. 6,4).

b). *Conștiință rădăcită*, când judecățile ei sunt în disonanță cu legea morală, îngăduind ceea ce este oprit sau oprind ceea ce este îngăduit.

c). *Conștiință sigură*, când se bazează pe o conștiință clară a datoriei; ea recomandă sau oprește fără nici o ezitare faptele ce i se prezintă spre judecare sau apreciere.

d). *Conștiință îndoielnică*, când găsește temeuri suficiente pentru o faptă, ca și împotriva ei, sau nu găsește motive convingătoare nici pentru și nici împotriva unei fapte. Ea se mișcă nedecisă între două opoziții, șovăind când e vorba de a-și da asentimentul pentru o faptă bună sau pentru una rea. Cel ce se află în cuprinsul acestei conștiințe e lipsit de cunoașterea deplină a legii morale, neavând suficient de bine cultivată aptitudinea de cunoaștere și apreciere morală.

*Din punct de vedere al intensității funcționale*, conștiința morală poate fi:

a). *Conștiință trează*, când sesizează prompt dacă o faptă este sau nu în acord cu legea morală

b). *Conștiință adormită sau laxă*, când consideră cele mai grave abateri de la legea morală ca fiind de importanță minimă; ea consideră păcatere grele ca fiind ușoare

c). *Conștiința scrupuloasă*, când consideră cele mai mici abateri de la legea morală ca fiind de o gravitate extraordinară.

d). *Conștiința fariseică*, aparent scrupuloasă, dar îngăduitoare când omul se judecă pe sine.

După cum am văzut din cele expuse, conștiința morală este cea dintâi lumină morală așezată de Dumnezeu în natura noastră. Este un dat ontologic, iar datoria noastră de creștini autentici este de a o alimenta, de a-i mări proporțiile și să facem ca razele ei să strălucească intens în viața și drumul fiecăruia către ținta finală. Lumina nu trebuie pusă sub obroc, ci așezată în sfeșnic pentru ca să lumineze întreaga ființă umană. Dintru început, conștiința morală a avut chemarea de a fi călăuza noastră în materie de orientare morală, trebuind ca omul să se supună indicațiilor ei. Întrucât însă indicațiile conștiinței sunt uneori greșite din cauza influențelor rele ce se exercită asupra ei, se impune o corectare a lor, cultivând conștiința pentru a deveni ghidul sigur al comportării umane.

Eroarea conștiinței noastre își are izvorul mai întâi în ignoranță, dar eforturile noastre trebuie să fie îndreptate mereu spre conformarea actelor noastre atât cu conștiința cât și cu legea morală. Desigur că orice act săvârșit în conformitate cu conștiința morală este moralmente bun, dar deplinătatea lui morală este condiționată de conformitatea cu norma morală obiectivă și cu voia lui Dumnezeu. De aici reiese că fiecărui creștin îi revine datoria de a-și cultiva și educa conștiința morală creându-i capacitatea de a recomanda numai acte obiectiv bune și conforme cu norma morală: „*Ferice de cei ce-și păzesc neprihănită calea, care urmează legea Domnului*” (Ps. 118,1).

Majoritatea Sfinților Părinți și marile personalități ai antichității au insistat mereu asupra acordului conștiinței morale cu legea morală, recomandând o permanentă cercetare a vieții noastre, o examinare zilnică a felului cum lucrează și se achită conștiința morală de obligațiile ei. Astfel, Pitagora recomanda acest examen al conștiinței, cu scopul de a o feri de erori, de pervertire, cerând ucenicilor săi ca la sfârșitul fiecărei zile să reflecteze asupra actelor împlinite și să le judece în lumina principiilor morale. Trei erau întrebările la care trebuiau să răspundă ei: Ce-am făcut? Cum am făcut? Ce n-am făcut?

Formarea conștiinței morale în duhul învățaturii creștine este garanția creșterii morale a credincioșilor. În acest scop se recomandă exerciții de virtute, lecturi edificatoare, meditație, examenul cât mai des al conștiinței prin spovedanie, participarea la cultul divin, împărtășirea cât mai deasă cu Trupul și Sângele lui Hristos și cererea neconținută în rugăciune a ajutorului haric al lui Dumnezeu spre a duce o viață cât mai bună în conformitatea cu legea morală și cu voia cea sfântă a lui Dumnezeu.

### Bibliografie:

1. ANDRUTOS, Hristou, *Sistem de morală*, Sibiu, 1947.
2. MACINTYRA, Alasdair, *Tratat de morală după virtute*, Editura Humanitas, București, 1998.
3. MLADIN, Mit. Dr. Nic. & BUCEVSCHI Prof. diac. Dr. Orest & PAVEL Prof. dr. C-tin & ZĂGREAN, Pr. diac. Dr., Ioan, *Teologia Morală Ortodoxă*, Manual pentru Facultățile de Teologie, vol. I, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.
4. PAVEL, Preot. Const. I., *Originea conștiinței morale*, București, 1928.

5. SCRIBAN, Arhim. Iuliu, *Curs de Teologie morală*, București, 1921.
6. VINTILESCU, Pr. prof. Pavel, *Spovedanie și duhovnicie*, București, 1939.
7. VOIUTSCHI, Emil, *Prelegeri academice din Teologia morală creștină*, vol. I, Chișinău, 1906

## Capitolul VIII.

### LIBERTATEA VOINȚEI UMANE

Dacă intelectul este funcția cognitivă prin care spiritul uman cunoaște realizarea exterioară și pe sine însuși, *voința* este funcția realizatoare care transformă ideile în acțiuni. Omul de voință este omul de acțiune, căci voința este acțiune. În sens general, prin *voință* înțelegem totalitatea actelor conștiente și inconștiente prin care urmărim realizarea unui scop. Deci, în cadrul voinței intră nu doar actele conștiente, ci și actele reflexe, instinctele și deprinderile. Într-un sens mai restrâns, prin voință înțelegem funcția sufletească prin care omul se decide în mod liber, după o analiză a motivelor și scopurilor, să facă sau să nu facă o acțiune. Din această perspectivă orice acțiune voluntară cuprinde trei momente: analiza motivelor și scopurilor, hotărârea liberă pentru săvârșirea acțiunii și realizarea ei pe plan obiectiv sau extern.

Voința este o funcție sufletească distinctă și nu poate fi redusă sau identificată cu rațiunea sau intelectul. Totuși, ea se află într-o strânsă legătură cu rațiunea, deoarece în analiza motivelor și scopurilor unei acțiuni face apel la aceasta. Dar aceasta nu înseamnă că procesele de cunoaștere atrag cu necesitate voința, căci zice Sfântul Apostol Pavel: „...*nu binele care-l voiesc îl săvârșesc, ci răul pe care nu-l vreau, pe acela îl fac*” (Rom. 7,19).

Alături de voință, putem vorbi și de „actul voluntar”, care este orice act pe care-l face omul, urmărind prin el în mod conștient realizarea unui scop ce deține în sine o valoare. Actul voluntar nu se confundă nici cu actul instinctiv, care-și are originea într-o pornire firească a omului, nici cu deprinderea sau obișnuința, care la origine a fost un act voluntar, dar prin repetare a devenit un act automat. Actul voluntar se deosebește de actul spontan, care nu e decât o reacție față de o anumită excitație externă, și de actul făcut din constrângere, fără participarea voinței. Deci, actul voluntar poartă pecetea libertății subiectului moral și de aceea termenii „voluntar” și „liber”, în limbajul obișnuit, sunt considerați sinonimi.

În act persoana exprimă valoarea sau non-valoarea sa morală. El nu este o realizare separată de persoană, ci însăși persoana este în act. Totuși, persoana nu constă doar din simpla succesiune a actelor sale individuale. De aceea valoarea actului rămâne totdeauna distinctă de cea a persoanei în totalitatea sa. Valoarea sau non-valoarea unui act se înscrie într-o valoare globală pe care o întărește sau o slăbește.

Unii moralști fac o distincție clară între „act” și „acțiune”. Actul este „acțiunea internă”, iar acțiunea este cea care se manifestă în exterior. Nu orice act intern este însoțit de o acțiune externă, însă orice acțiune cu adevărat umană este însoțită de un act interior.

Dacă conștiința morală este templul în care ne vorbește Dumnezeu, Dumnezeu nu ne vorbește fără să ne confere „libertatea”, căci transmiterea voii Lui nu este decât raportul dintre noi și Dumnezeu manifestat prin iubire. De aceea și Creștinismul este religia iubirii și a libertății. Fericitul Augustin spunea: „*Iubește și fă ce vrei*”, ceea ce indică ființa însăși a religiei creștine. Dar aici vorbim de iubirea dumnezeiască pe care o dobândim unindu-ne cu Hristos. Unul din Treime, Fiul lui Dumnezeu pleacă cerurile și vine în lume să ne iubească. Dumnezeu vrea să-L iubim, pentru că mai întâi El ne-a iubit. Dacă Dumnezeu vrea să ne împărtășească darurile Sale ne împărtășește și condițiile în care se realizează iubirea, care este deplina libertate. Ființa libertății este Dumnezeu și nu poți fi cu adevărat liber decât în Dumnezeu. Tot ce e în afara lui Dumnezeu este „libertinaj”.

Dar libertatea nu înseamnă necesitate, căci ești liber să-ți vezi de sufletul tău, să-ți porți de grijă de suflet. Avva Evagrie Ponticul spunea: „*Adevărata libertate înseamnă a te vedea dăruit ție însuși*”, adică a-ți vedea sufletul tău. Libertatea este o calitate inerentă voinței umane în sensul că presupune lipsa oricărei constrângeri externe sau interne. Procesul voinței presupune astfel următoarele momente:

- ideea unui scop
- examinarea motivelor
- decizia

- execuția

Aceasta înseamnă că voința este liberă de orice constrângere externă ori internă, pentru că e mai presus de aceste forțe. Deci ea nu acționează din constrângere, ci din decizie. Înainte de a se hotărî, voința are în față scopul acțiunii, mijloacele de realizare, motivele care pledează într-un sens sau altul și numai după ce le-a cumpănit pe toate, se decide singură să facă sau să nu facă o acțiune. Voința este liberă pentru că e stăpână peste impulsurile firești și peste sine însăși. Ea este cauza acțiunilor sale, adică se determină singură la acțiune. Așadar, libertatea este capacitatea voinței de a se determina singură la acțiunea sa, fără vreo constrângere din altă parte. Dacă omul n-ar fi liber, n-ar putea alege între bine și rău.

Așa cum rațiunea tinde spre adevăr, voința tinde spre bine. Scopul rațiunii este cunoașterea adevărului, pe când cel al voinței este realizarea binelui, căci ea cumpănește toate lucrurile și acțiunile omului în lumina binelui. Voința a fost dată omului pentru ca prin ea să se realizeze binele, motiv pentru care ea și tinde înspre înfăptuirea binelui. Așadar, putem spune că prin libertate i s-a dat omului capacitatea de a se forma singur, de a-și alege singur căile în viață și de a păși singur, din proprie decizie, spre realizarea din ce în ce mai deplină a binelui, care realizare înseamnă pentru om desăvârșirea supremă.

Prin decizia liberă a voinței sale omul se poate realiza pe sine însuși și poate ajunge la forma desăvârșită a vieții sale. În aceasta constă de altfel noblețea omului: el e chemat să-și făurească singur viața. Deci, voința este funcția autorealizării și astfel e îndreptată în mod firesc spre bine. Răul nu poate fi și nici nu este scopul libertății, iar alegerea răului este mai degrabă o *deficiență a libertății* iar nu exercitarea ei firească. Răul față de libertate este precum boala față de sănătate. Libertatea fiind îndreptată totdeauna spre bine, a voi răul nu aparține libertății, ci este o deficiență a libertății, un abuz sau o pervertire a ei. De unde și dovada că însuși răul, spre a înclina voința de partea lui, nu se prezintă niciodată ca rău, ci se îmbracă în haina binelui, arătându-se ca fiind un bine aparent, care poate amăgi.

Exemplul relevant aici este ispitirea primului om: dacă Adam ar fi pășit pe calea binelui, calea voinței lui Dumnezeu și a desăvârșirii proprii sale ființe, el și-ar fi exercitat libertatea în sensul ei firesc și astfel libertatea lui s-ar fi desăvârșit. El însă a fost abătut de la această cale prin amăgirea unui bun aparent în care era învăluit răul, iluzia că va deveni Dumnezeu, cunoscând toate ca și Dumnezeu. Dacă el ar fi cugetat mai mult și ar fi descoperit masca sub care se prezenta ispita, decizia lui ar fi fost alta. Alegerea ce a făcut-o Adam n-a fost un act de matură deliberare, un act al libertății depline, ci un act izvorât din imperfecția unei decizii naive. De atunci în lumea sa răul se prezintă sub masca binelui, știind că numai în felul acesta poate amăgi pe omul credincios, a cărui libertate de voință se îndreaptă în mod firesc spre bine. Voirea răului ca rău este o monstruozitate în culmea pervertirii libertății. Așadar, autodeterminarea spre rău nu este exercițiul normal al libertății, ci un exercițiu pervertit și anormal al libertății.

Desigur, datorită păcatului strămoșesc, s-a născut posibilitatea rătăcirilor, voința a slăbit și poftele senzuale ale trupului s-au revoltat împotriva spiritului. Din această pricină, creatura a ajuns în starea în care nu face binele pe care-l vrea, ci mai mult răul pe care nu-l voiește. Omul vrea binele, dar nu mai e în stare să-l realizeze, pentru că voința lui e slabă și în mădularele lui există o altă lege care luptă împotriva „legii binelui” și-l robește păcatului. Dar și în aceste condiții când nu se poate realiza binele deplin, totuși omul îl poate realiza în unele puncte, adică parțial, săvârșind unele fapte bune și astfel își păstrează dorirea de a împlini binele. Astfel și în această stare libertatea voinței omului se menține, fie ca posibilitate de a alege între bine și rău, fie ca posibilitate de a alege între diferitele mijloace puse în slujba binelui sau a răului. În această libertate este dată posibilitatea convertirii, a eliberării din robia păcatului pentru a realiza binele. Natural, nu numai prin puterile proprii care sunt slabe, ci prin ajutorul harului divin.

Vom mai spune că libertatea noastră în alegerea faptelor nu este o libertate absolută, ci limitată. Libertatea absolută există numai în Dumnezeu, care este spirit absolut, voința Lui este suverană, atotputernică și lipsită de orice constrângere. Libertatea noastră este limitată, pentru că deși tinde spre autorealizare, spre bine, ea poate decide și împotriva stării omului de creatură a lui Dumnezeu negând dependența lui de Dumnezeu, deși prin aceasta el nu încetează de a rămâne creatură dependentă de

Dumnezeu. Așadar, capacitatea libertății o avem toți oamenii, ca un dar natural, însă libertatea însăși este condiționată pentru că suntem și rămânem creatură a lui Dumnezeu.

Există mai multe feluri de libertate: libertate de conștiință, libertate religioasă, libertate personală, libertate națională, libertate economică, libertate de asociere, dar nici una dintre acestea nu merge la rădăcina ultimă a libertății cele adevărate, adică „*libertatea noastră în Hristos*”. Libertatea dobândită în Hristos ne este oferită nouă. Noi, până nu ajungem la ideea morții, nu știm ce înseamnă cu adevărat libertate în Hristos, căci numai în această libertate ne edificăm în Adevăr. Hristos a cunoscut întreaga tragedie a libertății umane, ca Om adevărat, dar ca Dumnezeu El are adevărata libertate dumnezeiască. Noi trebuie să dobândim libertatea oferită nouă de Hristos. Dar pentru a o dobândi trebuie să avem în vedere următoarele aspecte:

a). *Libertatea este un dar*, în înțelesul că ea înseamnă a te vedea dăruit ție însuși, ceea ce înseamnă că ești așezat deasupra necesității. Regăsim aici doi termeni contradictorii: necesitatea și libertatea. Contradicțiile dintre oameni sunt viziunile diferite asupra libertății. Toți oamenii sunt de acord că libertatea este un bun comun fără de care fiecare încetează de a mai fi om. „Rob” este cel care renunță la condițiile libertății.

b). *Libertatea este o dimensiune sufletească*. Omul este mai întâi spirit, iar spiritul este libertate, căci sufletul este liber prin însăși natura sa. A fi liber înseamnă a nu fi determinat în acțiunile tale pe care le deprinzi din afară, ci să fi determinat din interior. Devi rob când ești prins în lanțuri de o patimă interioară. Materia nu cunoaște libertatea, ea este necesitate. Între libertate și necesitate (spirit și materie) există o relație incompatibilă: libertatea este spiritul, necesitatea este materia, care aparține lumii acesteia. Opoziția libertate-necesitate este opoziția dintre spirit și materie, care se găsesc în straturi diferite și au funcții diferite.

Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, este modelul prin excelență care ne-a descoperit libertatea supremă, cea a spiritului, pe care n-o încătușează necesitatea materiei. El face deseori referiri la libertatea omului: „*Iată Eu stau la ușă și bat. De va auzi cineva galsul Meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine*” (Apoc. 3,20). Tânărului bogat îi zice: „*Dacă vrei să intri în viață ține poruncile..., de voiești să fi desăvârșit, mergi, vindeți averile...*” (Mt. 19, 17-21). Și Ucenicilor Săi le zice: „*Oricine voiește să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să urmeze Mie*” (Mt. 16,24). Vezi și pilda fiului risipitor (Lc. 15, 11-32).

Dar și în Vechiul Testament, Dumnezeu i-a spus lui Moise: „*Iată, îți pun azi înaintea viața și moartea, binele și răul, binecuvântarea și blestemul. Alege viața ca să trăiești tu și urmașii tăi*” (Deuter. 30, 11, 15, 19).

La întrebarea: ce este libertatea? științele pozitive dau următoarele răspunsuri:

*Psihologia*: libertatea este capacitatea voinței umane de a se determina singură la acțiunea sa fără nici o constrângere internă sau externă. Este capacitatea omului de a chibzui, a alege a săvârși anumite fapte pe care putea să nu le săvârșească.

*Sociologia*: libertatea este voința socială, o voință de sine stătătoare, liberă în determinările ei. Este facultatea omului de a se putea determina singur și de bună voie fie spre o faptă bună fie spre una rea. Este capacitatea de a fi singur făuritorul destinului său, de a săvârși anumite fapte și de a răspunde de ele.

Libertatea care provine din urma lipsei de constrângere externă nu este propriu-zis libertatea voinței, ci libertatea de a săvârși un lucru oarecare. Așa avem libertatea presei, a comerțului etc.

Libertatea adevărată este cea care aparține ordinii morale fiind ancorată în spiritualitatea creștină. Elementul divin face să existe un element moral, căci unde nu există prezența elementului divin, nu există element moral și prin urmare nu putem vorbi de libertate în adevăratul sens al cuvântului. Doar în fața lui Dumnezeu ești cu adevărat liber, doar în Dumnezeu, deoarece El ți-a dat-o. Aceasta înseamnă că ești liber doar în condiția morală, căci despre libertate nu-ți poate vorbi decât o Morală creștină. Orice știință stabilește doar raportul dintre cauză și efect. Dar libertatea este sustrasă cauzalității, ceea ce înseamnă că libertatea nu este un obiect de cercetare științifică, ci un obiect de cercetare religios-morală.

Datorită libertății o ființă umană este o persoană și nu doar un simplu obiect, adică o viețuitoare oarecare. Libertatea este cea care face să se deosebească omul de toate celelalte viețuitoare din lume, ea fiind una din caracteristicile fundamentale ale spiritului omenesc. Libertatea este o definiție a persoanei

pentru că viața morală este doar a ființei umane. Libertatea este partea cea mai profundă a ființei umane. Omul este o ființă personală și implicit liberă. Dar a fi liber înseamnă a fi conștient că ești dăruit ție însuși și depinzi de ceva necesar din afară (materia). Nu există pentru om un nume mai nenorocit decât acela de a fi „sclav”. Cu atât mai mult când devenim sclavi ai lucrurilor materiale și trecătoare. Privarea de libertate duce la sclavie. Noi nu trebuie să fim sclavii materiei, ci trebuie să tindem spre libertatea autentică pe care o găsim în Dumnezeu, Care este „Duh absolut”: *„Duh este Dumnezeu și cei ce se închină Lui trebuie să se închine în Duh și Adevăr”* (In. 4, 44).

Unde există spirit, există și libertatea. Însuși Dumnezeu ne-a creat liberi pentru a fi părtași la propria Sa libertate, dar noi avem datoria de a aspira spre ea pentru a o dobândi deplin. Căci caracterul spiritual al omului nu poate fi legat decât de implicația remediei divine. Dumnezeu nu ne-a creat pentru o libertate abstractă ci ne-a făcut pentru Sine. Numai în Dumnezeu, omul își află propria sa libertate, căci El este singurul izvor al libertății. Libertatea lui Dumnezeu este conținutul la care aspiră libertatea omului și nu putem vorbi despre libertate fără ca ea să fie părtaşă la libertatea lui Dumnezeu. În Iisus Hristos libertatea morală ne stă în față într-un chip desăvârșit, căci El este și în El se manifestă deplinătatea libertății divine.

În Iisus Hristos avem modelul desăvârșitei libertăți morale. Noi suntem liberi să credem în El sau nu. Dar cel ce crede în El, prin credință intră în comuniunea cu El. Astfel se stabilește o relație între noi și Hristos, prin credință. Relația cu El înseamnă revărsarea iubirii Lui în noi, a harului divin prin Sfintele Taine. Astfel noi participăm la viața lui Hristos, și prin Botez devenim o creatură nouă, prin Spovedanie ne curățim de păcatele personale și prin Euharistie ne unim deplin cu El. Dar, în creștinul creat din nou prin har, și voința este înnoită, este întărită și capabilă de a realiza binele. Aici harul se dă nu spre a ridica libertatea voinței, ci spre a o întări, căci harul vindecă voința, prin care binele este săvârșit în mod liber.

Prin urmare, creștinul dobândește voința înnoită prin har, capabilă să realizeze, prin permanenta ei colaborare cu harul, libertatea morală. Aceasta presupune că pe de-o parte, credinciosul nu mai este rob al păcatului, ci e stăpân pe sine, dobândind prin harul lui Hristos libertatea reală care-l face capabil nu doar de a înfrânge răul ci și să realizeze binele (*„Toate le pot întru Hristos, cel ce mă îmbracă cu putere”* – Filip. 4,13); pe de altă parte, această libertate este o libertate pentru Dumnezeu, când creștinul devine mort față de păcat și viu pentru Dumnezeu (*„Cine ne va despărți de dragostea lui Hristos? Necazul sau strâmtorarea, prigoana, foametea sau sabia?...Toate le biruim cu prisosință, pentru Cel ce ne-a iubit”* – Rom. 8, 35-36). Astfel, creștinul pășește progresiv de la libertatea de păcate grele la libertatea de păcate ușoare, tinzând mereu spre starea desăvârșită, când nu va mai putea păcătui, pentru că voința lui va fi cu totul liberă de orice ispită și dăruită deplin lui Dumnezeu. Sub zărilor vieții veșnice, libertatea morală creștină își va afla desăvârșirea; acolo voința va fi ajuns în posesia Binelui întru libertatea slavei.

## 1. Raportul dintre libertate și responsabilitate

În dinamica actului religios moral întâlnim alături de conștiință morală și libertatea voinței de care se leagă chestiunea responsabilității. Responsabilitatea face unitate cu libertatea voinței pe care o avem. Responsabilitatea este obligația ce revine unei persoane de a se recunoaște ca autor liber al faptelor sale și de a lua asupra sa urmările acestora.

Obligația presupune aici existența raportului dintre dar și Dăruitor. Nu există responsabilitate decât în cadrul noțiunii de valoare morală, iar valoarea este un dar. Dăruitorul ne oferă daruri iar noi avem datoria de a răspunde prin faptele noastre, căci în dar este ascuns Dăruitorul, care-și revendică darul. Expresia de „obligație” are aici ca suport noțiunea de imperativ, care ține de cuvântul „trebuie” sau ”se cade” (Ex. *Pilda talanților*: Stăpânul revendică talanții de la slujitori). De aici rezultă datoria de a răspunde pentru darurile primite. Răspunderea angajează imputația, adică consecința a ceea ce face fiecare în parte.

În cuprinsul legii morale, obligația este atât imperativ cât și poruncă religioasă: *„Cel care Mă iubește este cel care ține poruncile Mele”*. Or, persoana umană se definește în funcție de transcendența

divină, de Dumnezeu și de raportul cu El ca „chip al Lui”. Și pentru că omul este „după chipul lui Dumnezeu” atunci putem spune că nu există responsabilitate fără elementul divin. În definiția responsabilității sunt cuprinse consecințele săvârșirii unui act de ordin personal. Aceasta este baza responsabilității: actul personal al omului, căci el vizează voința noastră, care e plasată în planul libertății.

Libertatea voinței este o caracteristică personală a omului. Omul este o ființă personală și pentru că se recunoaște ca autor liber al faptelor sale, de unde și legătura interioară dintre libertatea voinței și responsabilitate. De aici reiese ordinul moral al responsabilității, care este legată organic de libertate, fără de care nu există responsabilitate. Căci nu poți fi responsabil de faptele tale dacă nu ești liber. Între libertate și responsabilitate există o antiteză, pentru că tot ce există este un dar al lui Dumnezeu în care e cuprins Dăruitorul.

Dar responsabilitatea este legată nu doar de persoana noastră luată în sens propriu ci și de solidaritate. Căci responsabilitatea ca să poată exista trebuie să avem în vedere și raportul nostru cu Dumnezeu prin intermediul semenilor. Există un raport revendicativ triumfiar: cu Dumnezeu prin aproapele nostru, căci și el are un raport cu Dumnezeu prin mine.

Propriu persoanei umane este modul de a gândi, de a evolua, capacitatea de a respinge anonimatul, dar și responsabilitatea, deoarece numai omul identifică valorile morale mai înalte. Responsabilitatea deci se afirmă în condiția proprie a umanului, dar și în condiția spiritualului, omul fiind o ființă psiho-somatică. Pe măsură ce omul este responsabil, el se indentifică spiritual cu sine. Nu poți fi spiritual fără a fi responsabil, căci unde nu există responsabilitate nu există spiritualitate, ceea ce înseamnă că între ele există un raport.

Un alt element important al responsabilității este acela că numai persoana își asumă responsabilitatea actului, care recunoaște că actul acțiunii sale îi aparține și că el este autorul oricărei acțiuni la care se angajează. Numai imperativul care degajează o misiune se numește responsabilitate. Dar actul de care răspundem presupune câteva caractere:

- *înscrierea*. Actul se înscrie într-o realitate, iar realitatea este a unui plan divin. Desigur că planul divin poate fi răsturnat, și atunci ne opunem planului divin (Ex. Căderea în păcat a schimbat condițiile mântuirii omului).

- *schimbarea*. Actul modifică situația în care persoana s-a angajat, ceea ce înseamnă că aduce o îmbogățire a realității printr-o schimbare.

- *întinderea*. Orice act în care te-ai angajat se cuvine să fie dus până la capăt.

- *actul este liber și conștient* –de aici raportul dintre libertate și responsabilitate. Există aici o confruntare, în care voința proprie este așezată în fața unor imperative. Descartes spunea: „*Cuget, deci exist!*” Noi putem spune: exist pentru că sunt responsabil și sunt responsabil pentru că-mi asum faptele săvârșite. Noi ne confruntăm cu ceea ce ne aparține (confruntarea mea cu cosmosul –protecția naturii înconjurătoare ține de responsabilitatea noastră: ecoteologia).

- *revendicarea*. Orice act care angajează urmează a fi revendicat, iar odată revendicat actul se întoarce asupra ta. Însemnătatea acestei revendicări este că nimeni nu se angajează în săvârșirea unui act decât pe socoteala unui dar. Darul are o valoare, căci ceea ce nu are valoare nu există pentru noi. Valoarea constă tocmai în darul ce vine din partea lui Dumnezeu iar noi tindem să ne însușim valoarea și să ne-o anexăm propriului nostru eu. Fiecare din noi e plasat într-un „destin existențial”, de care este răspunzător fiecare în parte ca ființe libere. Destinul acesta are următoarele conotații: pe de-o parte el poate fi adoptat cu prețul celei mai vii libertăți, iar pe de altă parte poate fi acceptat ori respins în calitatea mea de persoană responsabilă față de darul cu care m-a înzestrat Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel spune: „*Vai mie de nu voi binevesti!*” Acest cuvânt arată atât chemarea lui, cât și răspunderea pe care o are în fața Divinității. Dacă „destinul existențial” e trădat, responsabilitatea îmbracă un caracter de vină, de culpabilitate pentru că n-ai făcut ceea ce trebuia să faci pentru împlinirea aceluia destin.

Referitor la raportul existent între libertate și responsabilitate, vom mai spune că suntem liberi dacă acționăm conform naturii noastre pentru că natura noastră este o zestre divină. Prin libertate suntem dăruți nouă înșine. Dumnezeu Creatorul nostru este liber în mod absolut și omul, ca creatură a Lui minunată, se bucură de libertate. Prin aceasta noi suntem puși în situația de a ne rezidi pe noi înșine, să ne

modelăm pe noi înșine, căci suntem liberi și fideli nouă înșine și aceasta presupune că eul nostru se reflectă în planul încadrării noastre într-o perspectivă divină.

Gradul de responsabilitate al omului pe pământ crește până la măsura vârstei deplinătății lui Hristos, în care noi suntem îndumnezeiți prin har. În creștinism există o responsabilitate supremă, căci omul are o responsabilitate care crește până la măsura în care el devine „fiu al lui Dumnezeu”. Prin dar Dumnezeu ne adresează câte un apel iar noi stăm înaintea lui Dumnezeu cu câte un răspuns. Răspunderea aceasta se constituie într-o experiență spirituală, și anume experiența datoriei. Omul de datorie este omul responsabil și în același timp spiritual. Căci răspunderea se află mereu în raport cu zestrea nativă, cu fondul ancestral și cu ceea ce adunăm pe parcurs, dobândind mereu valoare în actele noastre.

Responsabilitatea se îmbină apoi cu complicitatea, prin care se descoperă modul de a participa la păcatele altora. Fiecare suntem responsabili, ca ființe sociale, de faptele rele ale semenilor. Responsabilitatea, pe lângă faptul că e de ordin personal, ea deține și un ordin comunitar: „*Vor fi amândoi un trup*”. În existența mea sunt cuprinse și destinele celorlalți (soțul, soția, copiii, prietenii etc). E cuprins aici destinul familiei, destinul ecumenic al comunității, al neamului. (Se spune că la Judecată Dumnezeu va întreba: „*Ce-ai făcut pentru neamul tău!*” Pentru că Împărăția cerurilor este Împărăția neamurilor: Va chema Dumnezeu la Judecată, *toate neamurile*). Obligația, așadar, corespunde responsabilității, dar și autorității divine. Dumnezeu „te obligă” dar nu ca un Mare Procuror, ca un Justițiar, ci ca un Mare Dăruitor. Aceasta presupune că libertatea este darul de a-mi aparține mie însumi –totdeauna mă aleg pe mine însumi în decizii. Să fie aceasta „egoism”? Da, un egoism plin de iubire de sine curată prin care eu mă regăsesc în iubirea lui Dumnezeu prezentă în mine. Cu alte cuvinte, extinderea responsabilității mele ține de extinderea chipului divin prezent în mine, ce se deschide și se manifestă și spre alții. Această răsfrângere spre semenii justifică existența unei comunități

În planul divin nu se poate să nu plătești pentru păcate. Aici responsabilitatea se prezintă în diferite intensități sub forma unui cerc. De ex: nu-i tot una că mama își omoară copilul prin avort și că mediul social realizează avortul. Actul angajează pe toți oamenii, dar gradul de intensitate al vinovăției este diferit. Deci plata presupune imputația. Imputația este în funcție de consecințele faptelor, ține de extinderea responsabilităților și de natura ei. Nu există vină fără consecința ei care este pedeapsa. Imputația măsoară responsabilitatea în funcție de ce se măsoară vina legată de ceea ce trebuie să faci și n-ai făcut. Vina este legată de conceptul de „pedeapsă”, fără de care nu există ordine morală. Iată deci legătura între faptă și răsplată/pedeapsă, ce se stabilește prin providență divină. Prin pedeapsă se restaurează de fapt ordinea stabilită de Dumnezeu. În acest raport trebuie ținut seama de „normă”, căci între faptă și pedeapsă se interpune un interval. Spre exemplu: norma semănatului și a secerișului. De la semănat până la recoltat trebuie să treacă un timp. Dumnezeu verifică și pregătește pentru fapta respectivă semnificația ei în timp -răsplata. El nu pedepsește imediat ce ai semănat, ci „așteaptă” -de unde și „curiozitatea” lui Dumnezeu. Fapta rea fiind pedepsită, presupune existența Providenței divine în această pedeapsă, căci are caracterul descoperirii iubirii lui Dumnezeu. Aici se stabilește un raport între faptă și răsplată/pedeapsă, în care e cuprinsă valoarea faptei ce-și găsește, vrând-nevrând, semnificația în noțiunea de „judecată divină”.

Așadar nu întotdeauna execuția este imediată. Orice responsabilitate implică o evaluare, dar evaluarea ține de bine sau de rău. Iar în ordinea creștină a vieții, mai întâi conștiința noastră morală, care este în funcție de o inspirație divină, e cea dintâi care ne judecă și de care nu va putea scăpa nimeni. Însă, forul cel mai înalt al judecății supreme și infailibil este tot Dumnezeu, a cărei judecată, pentru noi, rămâne ascunsă. Prin urmare, „*să gândim lucrurile precum Dumnezeu le gândește, să le iubim precum Dumnezeu le iubește și să le săvârșim precum Dumnezeu le săvârșește*”. Căci în actele de răspundere avem nevoie de judecata lui Dumnezeu. Desigur că ultima sentință Dumnezeu ne-o dă la Judecata de Apoi când ne va despărți pe unii de alții după actele noastre libere și conștiente.

## 2. Condițiile fundamentale ale responsabilității

Condițiile propriu-zise ale responsabilității sunt:

1. *Responsabilitatea în ordinea iubirii.* În orice acțiune teandrică inițiativa aparține lui Dumnezeu și ea se referă mereu la iubire, pentru că însuși „*Dumnezeu este iubire*”. Trebuie să știm că Dumnezeu ne iubește și că nu există responsabilitate în afara iubirii divine. Fiul lui Dumnezeu a pățit, S-a răstignit și a murit pentru noi pentru că ne-a iubit, iar în iubirea Lui simțim o vibrație, o undă din transcendența iubirii Lui.

Evangelistul Ioan spune că „*Dumnezeu este iubire*” (cf. I In 1,4), iar aceasta înseamnă că Dumnezeu ține la schimbarea înfățișării lumii, adică vrea să creeze cu noi „*un cer nou și un pământ nou*”. Acțiunea aceasta nu este lipsită de iubirea Lui, chiar dacă presupune o jertfă. De altfel, cel ce nu vrea să se jertfească nu iubește. Fără iubire responsabilitatea n-ar fi decât expresia unei constrângeri. „*Dumnezeu își declară iubirea iar dacă este respins El așteaptă afară la ușă. Pentru tot binele pe care ni l-a făcut, El nu așteaptă decât iubirea noastră*” (Sfântul Nicolae Cabasila). Acest caracter de jertfă continuă să ni se adreseze direct nouă. Dumnezeu prin răstignire Se micșorează chenotic, vine la nivelul nostru pentru ca noi să putem răspunde unui DA pe măsura Lui.

2. *Libertatea*, este cea de-a doua condiție, căci fără libertate nu putem vorbi de responsabilitate. Libertatea este și ea un dar divin care se identifică cu viața. Încă de la început Dumnezeu vrea să fie egal cu noi, motiv pentru care Se micșorează pentru noi, venind la nivelul nostru. Dar aceasta presupune o invitație de urcuș prin ridicarea noastră la nivelul Lui. Libertatea nu este altceva decât darul care naște în noi dorința după El, este „*dorul*” din noi în raport cu Binele și Adevărul. În Hristos –Calea, Adevărul și Viața- noi primim libertatea absolută. Răspunderea pe care noi o avem în funcție de Hristos este și răspunderea care vine în urma libertății noastre „în Hristos”. Dacă nu ai credință în Hristos n-ai libertatea adevărată, căci numai „*adevărul ne va face liberi*”. Să credem în adevăr (Hristos-Adevărul), căci numai Hristos ne aduce nouă condiția libertății absolute.

3. *Responsabilitatea lucidității conștiinței sau a trezviei.* Luciditatea ține de raportul responsabilității cu lumina rațională a conștiinței morale. Responsabilitatea scade uneori pe măsură ce conștiința se întuneacă (vezi conștiința strâmbă, care poate fi factorul ce dizolvă responsabilitatea). O conștiință strâmbă pune viața într-o condiție precară și duce la formalism moral, la machiavelism, fanatism, autoamăgire și produce spaimă, dezechilibru și întuneric în inima și viața omului. Dacă vorbim de restaurarea responsabilității aici, atunci vom spune că ea nu se poate face decât pe seama restaurării conștiinței morale. Prin urmare, luciditatea responsabilității ține de acuratețea conștiinței, care trebuie să fie mereu trează, dreaptă, adevărată. Aceasta pentru că indiferența este un păcat, ce duce până la complicitate. Dacă sunt indiferent față de ce se întâmplă în lume, cu mine sau cu semenii, devin complicii autoamăgirii mele, a societății și a semenilor, față de care sunt responsabil, obligat și dator.

4. *Datoria.* În actul religios-moral nu este implicat doar omul, cu voința sa, ci și Dumnezeu cu voința divină. Revendicarea actelor nu este doar o poruncă divină ci este și o datorie. Fiecare recunoaște în sine că este dator față de Dumnezeu, pentru că există în noi o constrângere interioară pe care însăși legea morală o impune (Fericitul Augustin zicea: „*Neliniștită este inima mea, Doamne, până ce se va odihni întru Tine*”, iar Sfântul Grigore de Nyssa spunea: „*Ai sădit în mine Doamne dorul după Tine...*”). Dar datoria este însăși recunoașterea obligației, a legii morale, căci datoria izvorăște din săvârșirea necondiționată a binelui. Recunoști că ești dator să faci binele. În acest caz, sensul datoriei este și sensul dreptății, care promovează binele, căci săvârșirea necondiționată a binelui se face în funcție de o exigență. Dar pentru a săvârși binele ca datorie trebuie să ținem cont, pe lângă obligativitate, și de sentimentul pozitiv al iubirii și împlinirii prin conștiința dreaptă a datoriei. Obligația este încadrată în iubire, căci iubirea obligă, ea deține calitatea unei constrângeri interioare, însă este o constrângere plăcută. În acest înțeles, datoria din iubire este o chemare care-l conștientizează pe om și-l determină la săvârșirea binelui.

Dar, implicarea datoriei morale înseamnă o impunere liberă în planul moralității și nu este un conformism, ci este un act de participare la Binele absolut, la un destin existențial încadrat într-o ordine morală cu o valoare mai înaltă. Aceasta înseamnă că datoria presupune o jertfă de sine, o suferință eroică, căci atunci când lupti împotriva răului pe socoteala împlinirii datoriei, săvârșești un act de jertfă prin aducerea abținerii de la anumite lucruri (rele).

5. *Dreptatea.* Presupune că dai fiecăruia ceea ce i se cuvine. Izvorul dreptății este la Dumnezeu. El

ți-a dat un dar (viața) și tot El te revendică, dar te și asigură. Revendicarea noastră este în raport cu semenii noștri: „iubiți pe vrăjmașii voștri”, ”iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși”. Dreptate fără obligație corespunzătoare nu se poate percepe, căci orice dreptate angajează o datorie, iar orice datorie presupune o răspundere. În fața lui Dumnezeu răspundem și pentru semenii noștri, față de care avem anumite răspunderi în această viață. Mântuirea subiectivă presupune mântuirea tuturor prin mine și a mea prin ceilalți (Exemplul lui Moise și a Sfântului Apostol Pavel).

### **Bibliografie:**

1. ANDRUTOS, Hristou, *Sistem de morală*, Sibiu, 1947.
2. Idem, *Dogmatica Bisericii ortodoxe răsăritene*, Sibiu, 1920.
3. CĂLUGĂR, Pr. dr. D., *Caracterul religios moral creștin*, Sibiu, 1955.
4. CRĂCIUNAȘ, Irineu, *Rolul voinței în viața morală*, în ST nr. 3-4/1956.
5. Idem, *Responsabilitatea morală*, în ST nr. 3-4/1955.
6. DAMASCHIN, Sfântul Ioan, *Dogmatica*, în traducere românească de Pr. Dumitru Fecioru, Editura Scripta, 1991.
7. EVDOKIMOV, Paul, *Ortodoxia*, Editura IBM al BOR, București, 1996.
8. LOSSKY, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București.
9. MACINTYRA, Alasdair, *Tratat de morală după virtute*, Editura Humanitas, București, 1998.
10. MLADIN, Mitr. Dr. Nic. & BUCEVSCHI Prof. diac. Dr. Orest & PAVEL Prof. dr. C-tin & ZĂGREAN, Pr. diac. Dr., Ioan, *Teologia Morală Ortodoxă*, Manual pentru Facultățile de Teologie, vol. I, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.
11. POPA, Pr. Gheorghe, *Introducere în Teologia morală. Principii și concepte generale*, Editura Trinitas, Iași, 2003.
12. SCRIBAN, Arhim. Iuliu, *Curs de Teologie morală*, București, 1921.
13. SPÂNU, Daniel, *Libertatea voii omenești și libertatea academică*, 1928.
14. TODORANU, Dimitrie, *Psihologia educației*, Sibiu, 1942.

## Capitolul IX.

### VIRTUTEA CREȘTINĂ

Învățătura creștină despre „virtute”, se află în strânsă legătură cu cea despre caracterul moral, noțiune prin care se înțelege, în general, statornicia voinței pe calea binelui, ca urmare a principiilor de care aceasta se lasă condusă. Prin cuvântul „virtute”, etimologic vorbind, se înțelege o anumită conduită a omului corespunzătoare unor principii morale, ce provine din latinescul „virtus”, corespondentul verbului grecesc „αρεῖν”, adică are înțelesul de a duce ceva la îndeplinire, a face ceva plăcut, a încheia. „Vir” înseamnă curaj, bărbat, însă aspectul spiritual al acestui cuvânt a condus treptat la înțelesul de existență, împotrivire la păcat, precum și practicarea obișnuită a binelui. În Sfintele Scripturi, virtutea apare foarte rar sub acest înțeles, iar când este consemnată apare ca o manifestare statornică a creștinului spre bine: „...prin harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt, ... căci m-am ostenit...” (I Cor.15,10).

În antichitate eroii lui Homer se identificau cu „ceea ce fac” și erau socotiți virtuoși. De aceea virtuțile homerice erau acele calități care-l susțin pe omul liber în rolul său social și care se manifestă în acțiunile pe care le cere acest rol. Așadar concepția despre virtute permitea individului să-și îndeplinească rolul în condiția sa umană spre a ajunge în fața destinului său final. Pentru Sofocle, onoarea este ceea ce i se cuvine unui om spre a fi virtuos. În antichitate, la Atena se recunoștea faptul că a fi un om virtuos se identifica cu a fi un bun cetățean. Pentru Aristotel virtutea este acea calitate cu ajutorul căreia omul obține fericirea și prosperitatea. În lipsa virtuților apropierea de acest scop este imposibilă. Cicero spunea că „virtutea este știința despre bine și rău”

Cuvântul „virtute” a pătruns în Noul Testament din limba greacă veche și este folosit numai de patru ori (I Petru 2,9 și II Petru 1,3) însemnând o perfecțiune sau desăvârșire dumnezeiască, iar în Filip. 4,8 și I Petru 1,5 însemnând o putere sau însușire omenească. Datorită diferitelor aspecte sub care e privită, virtutea este numită în Noul Testament: „înțelepciune spirituală”, „viață în duh” (Rom. 8,6-16; Gal. 5,5-16), „sfințenie” și „sfințire” (Rom. 6,22; Evrei 13,14; II Cor. 7,11), „dreptate”, „îndreptare” (Mt. 5,6; 6,33; Efes. 4,24), „ascultarea poruncilor lui Dumnezeu” (Gal. 5,6; I Cor. 6,19), „năzuință spre fapte bune” (Rom. 2,7; Tit 3,8; Iacob 2,14). Din toate aceste texte reiese faptul că virtutea presupune o înnoire a vieții (cf. Efes. 3,16), o năzuință după modelul lui Iisus Hristos (Filip. 3,12), o luptă susținută împotriva tuturor piedicilor din calea desăvârșirii (I Cor. 9,25; Efes. 6,13).

Plecând de la textele Sfintei Scripturi, unii Sfinți Părinți arată în mod clar ce se înțelege prin virtute. Astfel, Sfântul Clement Alexandrinul consideră că: „virtutea nu este altceva decât o dispoziție a sufletului în concordanță cu rațiunea referitoare la viața întreagă”, iar Sfântul Grigorie Teologul o definește ca fiind „o dispoziție spre săvârșirea lucrurilor bune”. Fericitul Augustin o definește ca o dispoziție a sufletului, o calitate a sufletului celui înțelept sau iubirea binelui moral sub toate formele sale. El o consideră ca fiind puterea care curăță ochiul inimii, chemată să vadă pe Dumnezeu.

Virtutea creștină este unul dintre rosturile dinamice ale actului religios-moral, căci numai omul virtuos este omul cu adevărat moral. Virtutea creștină este activitatea continuă și statornică prin care omul îndeplinește întotdeauna legea morală. Ea este activitatea continuă și statornică izvorâtă din harul lui Dumnezeu și puterea omului credincios, prin care el îndeplinește totdeauna voia lui Dumnezeu. Trebuie subliniat că virtutea cuprinde întreaga ființă a omului –trup și suflet– în ascensiunea lui spre săvârșirea binelui după voia lui Dumnezeu, tinzând mereu spre „asemănarea”, cu El pe cât îi este omului cu putință, până când devine bărbat desăvârșit în plenitudinea sa și ajunge la „măsura vârstei deplinătății lui Hristos” (cf. Efes. 4,13).

Sfântul Maxim Mărturisitorul spunea că ființa tuturor virtuților este Însuși Domnul nostru Iisus Hristos. Este vorba despre Iisus Hristos descoperit și trăit de credincioși în poruncile Sale. Iisus Hristos este „Virul” cel desăvârșit și numai prin El și pentru El noi devenim desăvârșiți prin imitarea Lui în toată viața noastră ascetică sub forma săvârșirii a „tot binele”. De aceea pentru Părinții Bisericii, a trăi în virtute înseamnă a fi rațional, căci ascultându-L pe Hristos și urmând poruncile Sale, trăim conform binelui

mântuitor care este lucrul mâinilor și voinței Sale. Omul păcătos este cel ce se aseamănă ființelor iraționale, pe când virtuosul este profund rațional deoarece trăiește firesc, virtutea nefiind nepărat o performanță câștigată, ci ea este ceva ce-ți aparține în mod ontologic, căci pentru aceasta omul a fost creat. În acest sens teologul catolic Thomas d'Aquino scrie următoarele despre virtute: „*Virtutea este însușirea bună a minții prin care se trăiește bine și pe care nimeni nu o folosește spre rău*”.

## 1. Elementele definitorii ale virtuții creștine

1). Virtutea creștină este un *fact de ordin duhovnicesc* în care se îngemănează elementul divin cu cel uman potrivit modului Întropării lui Hristos și a Învierii noastre în Hristos. Mântuitorul Iisus Hristos a venit în lumea devorată de păcat spre a ridica pe om la destinația lui fericită din planul veșnic al lui Dumnezeu. Aceasta pentru că omul păcătuind și-a stins setea pentru prezența lui Dumnezeu și a desconsiderat iubirea Lui, ce reprezenta însăși viața veșnică. Consecința acestora a fost transformarea lui Dumnezeu într-o autoritate exterioară sau, altfel spus, însemna absența lui Dumnezeu, ce a adus moartea. Omul moare și în fața morții orice virtute încetează. Dacă virtutea nu dăruiește moartea nu este virtute cu adevărat. Dar Hristos a înviat, biruind moartea iar omul nou în Hristos poate deveni virtuos.

Căderea omului în păcat a constatat în faptul că omul a vrut să se reazăme doar pe sine și a căzut. Însă numai în urma Întropării Fiului lui Dumnezeu omul a putut găsi prezența lui Dumnezeu în Hristos Domnul nostru. În El este „deplinătatea întregii dumnezeiri”, tot harul și adevărul, adică întreaga virtute creștină: „...*harul și adevărul prin Iisus Hristos s-au dat*”. Virtutea devine așadar un fapt creștinesc; este modul statornic în care ne conformăm cu legea morală, cu legea harului. Fără harul divin nu poate fi concepută virtutea creștină. Virtutea creștină ne descoperă modul cum Hristos recrează lumea din nou asociind pe om la lucrarea divină. El instaurează Împărăția harului la care ia parte și omul ca cetățean al acestei Împărății.

Pentru săvârșirea virtuților este absolută nevoie de *harul divin necreat* ca ajutor și intervenție din partea lui Dumnezeu, precum și de *voința noastră liberă*. Fără aceste două mijloace conaturale nici o faptă bună, și deci nici o virtute, nu se poate realiza. Se știe foarte bine că omul singur, fără ajutor din partea lui Dumnezeu nu poate săvârși binele în plenitudinea sa, cum nici harul nu lucrează silit în omul credincios. Numai în interferența și corelația sinergetică a celor două mijloace inerente, se poate realiza practicarea binelui prin împotivirea la păcat.

În concepția Sfinților Părinți noțiunea de virtute este mereu înțeleasă în sens de valoare sau de sfințenie. Pentru Sfântul Grigore din Nyssa, „*omul este asemenea cu Dumnezeu numai prin virtute*”. Încă de la început omul creat „după chipul lui Dumnezeu” a fost împodobit cu virtuți, socotite de episcopul Nyssei „*umbra aripilor lui Dumnezeu*”, prin care se face posibilă comuniunea omului cu Dumnezeu. Iată cum virtutea nu se arată pe sine ca fiind sinonimă cu natura însăși a lui Dumnezeu, ea nu este o esență (*ουσια*), ci ceea ce constatăm a fi „*în jurul naturii divine*”, adică o putere. Iar în ceea ce-l privește pe om, virtutea este o forță, dar și o stare. Ea nu există ca abstracție personalizată, ci totdeauna ea se află în relație cu Dumnezeu. Atâta timp cât omul participă la Dumnezeu, el deține virtutea ca stare și putere, dat fiind faptul că virtutea desăvârșită este Însuși Dumnezeu, spre care aspiră omul în vederea unirii depline cu El, prin Hristos întru Duhul Sfânt.

Specificul vieții creștine stă în aceea că în orice virtute este permanent prezentă corelația sinergetică a omului cu Dumnezeu. Creștinul niciodată nu se poate lipsi de ajutorul haric al lui Dumnezeu dobândit de Hristos prin toate actele Sale mântuitoare și mai ales prin Jertfa Crucii. „*Toată darea cea bună și tot harul cel desăvârșit de sus este pogorându-se de la Tine, Părintele luminilor*” (cf. Iacob 1,17), cântă Biserica în semn de mulțumire la fiecare Sfântă Liturghie după epicleza euharistică.

Dar nu numai harul singur este cel ce realizează în noi virtutea, ci originea ei trebuie căutată și în strădania liberă a creștinului dornic de mântuirea îndumnezeitoare. Harul fără străduință nu este virtute, cum stăruința fără har nu poate ajunge niciodată virtute. Fără har suntem ca o trestie bătută de vânt în timpul unei furtuni în toate părțile, nu avem vigoare, suntem fără ideal și simțire acută spre virtute. Pentru

a dobândi roade vrednice trebuie neapărat să conlucrăm cu harul divin, care să ne conducă apoi spre plinătatea cea desăvârșită. Puterea harică am primit-o la Botez, fiind uniți cu Hristos („*m-am unit cu Hristos*”) și având dispoziția spre săvârșirea faptelor celor bune „*pecetluită fiind cu darul Duhului Sfânt*”. Dar aici suntem doar în starea de fii sub forma duhovnicească a unor prunci, ori noi trebuie să ajungem la starea de maturizare duhovnicească, să devenim „*bărbați desăvârșiți, până la măsura deplinătății lui Hristos*” (Efes. 4,13). În acest sens Sfântul Marcu Ascetul vorbește foarte frumos, zicând: „*Creștine, dă lucrarea care este în tine, pentru că ai primit puterea de la Hristos în Botez și abia atunci vei vedea slava și lumina care se află în tine*”.

Hristos Domnul este viața în virtute spre care trebuie să se îndrepte toată atenția eforturilor noastre până când El va lua chip desăvârșit în noi. El este Omul central care polarizează și atrage la Sine, este Chipul care dorește să se oglindească în noi, născându-Se în începători, crescând în cei înaintați și arătându-Se deplin în cei ce au ajuns pe culmea cea înaltă a desăvârșirii creștine. Iată conlucrarea omului cu harul dumnezeiesc, sinergia dreptmăritoare care trebuie să predomine întreaga noastră viață ascetico-contemplativă. Făcând acest lucru, credinciosul înaintând mereu spre infinita spiritualizare desăvârșită se arată ca fiind o ființă ce tinde mereu după îndumnezeire, căutând neconținut unirea cu Cel mult dorit, Mirele ceresc Iisus Hristos, spre a se face pe sine „*templu*” și „*locas*” al lui Dumnezeu în lucrarea Duhului Sfânt. În acest sens Fericitul Augustin spunea atât de frumos: „*Neliniștită este inima întru mine, Doamne, până ce se va odihni întru Tine!*”. Prin urmare, fiind participare deplină la viața divină și nemuritoare, prin virtute omul poate deveni „*chip al Chipului*” în care culorile virtuților vor lua asemănarea frumuseții Modelului care ne stă mereu înaintea. Iată de ce virtutea este o lucrare dinamică, sălțătoare ce nu are hotar, tinzând mereu în urcușul ei spre desăvârșirea îndumnezeitoare.

2). La baza virtuții creștine se află o relație a credinciosului cu Dumnezeu în Treime bazată pe iubire. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „*Hristos ne-a făcut prin virtute frați ai Săi și fii ai lui Dumnezeu*”. Iată cum în iconomia divină a lui Hristos pentru noi, intrăm în relație cu Dumnezeu-Treimea: în lucrarea harică a Duhului Sfânt cei virtuoși devin fii adoptivi ai Tatălui în/prin lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos. Dar noi nu putem deveni fii ai lui Dumnezeu decât numai în legătură și cu ceilalți frați. Există aici o legătură triunghiulară a noastră cu Dumnezeu prin intermediul semenilor. Dar noi facem această unitate de Trup tainic în Hristos.

În acest raport se poate distinge atât o chemare divină, cât și un răspuns uman. Chemarea poate fi o poruncă, o revendicare, un mod prin care ni se oferă harul. Și în orice act de virtute inițiativa aparține lui Dumnezeu. Dar El așteaptă răspunsul omului credincios, iar prin aceasta în virtute avem mobilitatea introducerii noastre în planul lui Dumnezeu. Virtutea creștină ne ridică la iubirea perfectă dintre persoanele Prea Sfintei Treimi. Virtușul duce o viață asemănătoare vieții intratrinitare. Unde nu există iubire nu poate exista nici virtutea căci numai trăită statornic iubirea ia forma virtuții creștine. Iubirea devine astfel dimensiunea tuturor virtuților creștine. Virtutea din care lipsește iubirea, lipsește esența. Fericitul Augustin spunea: „*Virtutea păgânilor este un viciu splendid*”. Chemarea adresată de Dumnezeu prin Hristos este un mod de a primi harul în comuniunea iubirii divine, de la iubire la iubire. Aceasta pentru că persoana se definește prin iubire. Dar în iubire regăsești universul lui Dumnezeu, precum și al omului. Noi prin păcat am căzut din dragostea lui Dumnezeu, adică din propriul nostru eu și am rămas într-o lume vrăjmașă. Numai că eul nostru a fost rezidit prin iubirea lui Hristos pentru noi și în El, a noastră pentru ceilalți. Căci numai în iubirea treimică se reflectă cu adevărat iubirea unuia către celălalt. Pentru că iubirea are însușiri ce depășește sfera în care se află persoanele izolate. În iubire viața interioară se prelungește în fapte bune spre semenii și se împlinește cu a celorlalți credincioși colaborând cu Dumnezeu. De aceea virtuțile au fost numite respirații ale harului divin prin plămânii existenței umane.

3). Elementul virtuții creștine își are izvorul în Sfintele Taine. Raportul creștinului cu Sfintele Taine poate fi privită drept capacitatea voinței și a libertății creștinului de a transforma credința într-un stil de viață prin actualizarea harului primit în acestea. Sfintele Taine sunt acte esențiale prin care Biserica ne descoperă și ne comunică, odată cu propria ei credință, misterul răscumpărării umplându-ne de lumina harică și de viață dumnezeiască. Adevăratul subiect al virtuții nu este insul izolat, ci subiectul este Eul liturgic. Omul încă de la origine este o ființă liturgică menit să preamărească pe Dumnezeu. Or, virtutea este cea prin care se aduce slavă lui Dumnezeu pentru toate.

Ființa virtuții creștine stă în puterea de înnoire dobândită prin actul sacramental. Sfântul Marcu Ascetul spunea că progresul virtuții este analogic și concomitent cu simțirea tainică a lui Dumnezeu. Și unde îl poți simți mai aproape pe Dumnezeu dacă nu pe Altar, unde se realizează permanent minunea minunilor – Sfânta Euharistie. În Liturghie îl întâlnim pe Hristos „simțit”, însă sacramental. Din momentul Botezului Hristos stă ascuns în sufletul credinciosului într-o formă chenotică și așteaptă să fie vădit prin acțiunile noastre virtuozose. Virtutea creștină deține o dimensiune eshatologică ce tinde mereu spre dobândirea Împărăției lui Dumnezeu. În acest sens Lactanțiu a legat virtutea de nemurire, de scara dintre trecător și netrecător. În Hristos Împărăția lui Dumnezeu s-a inaugurat, căci Hristos a înviat, Duhul Sfânt a venit iar noi în epoca harului avem menirea de a dobândi sfințenia prin împărțășirea cu Sfintele Taine.

În orice virtute prezența harului divin este indispensabilă pentru sfințenia celui ce crede. Harul este o putere dumnezeiască ce trezește, luminează, întărește și consolidează puterile noastre naturale în procesul mântuirii, dar respectând libertatea noastră omenească. Harul folosește numai celor care îl voiesc și care consimt la poruncile lui necesare mântuirii. A acționa potrivit cerințelor legii morale înseamnă a avea permanent vie în tine voința lui Dumnezeu și poruncile Lui, cărora trebuie să te supui. Căci numai atunci se poate spune că o faptă morală este virtuoasă, când provine dintr-o adâncă simțire lăuntrică față de Dumnezeu, ce implică chemarea datoriei, datoria de a îndeplini voia lui Dumnezeu. În acest sens, virtutea nu este numai trăire interioară, numai intenție, nici numai act realizat, ci este acțiunea de realizare a trăirilor și a intențiilor noastre. Ea este o atitudine constantă față de bine, o năzuință activă, puternică și statornică de a ne conforma toate simțirile și faptele noastre cu legea morală, și prin aceasta cu voia lui Dumnezeu.

Așadar, virtutea constă într-o unitate inseparabilă a simțirii și a acțiunii, în simțirea nevoii binelui și în deprinderea de a-l realiza, adică în promptitudinea voinței spre fapte bune. Ea nu este deci nici deprindere mecanică, nici apatie spirituală, ci o adevărată forță spirituală ce ne îndeamnă să săvârșim cu plăcere binele. De aceea și calea virtuții este lungă și spinoasă. Virtutea nu ajunge niciodată în această viață la ultima ei limită și nici nu este un bun, care o dată dobândit, să constituie o proprietate permanentă. Virtutea trebuie să dureze atât cât durează viața noastră pământească; până în pragul morții trebuie să ne străduim să fim și să rămânem virtuozși, pentru că oricând poate scădea și slăbi. Sfântul Ioan Gură de Aur spunea că este o absolută nevoie de învățătură și practică statornică și continuă a virtuții. Ea trebuie să se câștige progresiv, începând cu ceea ce este mai ușor, până la scara ce duce la cer. Ba mai mult, virtutea creștină prin excelență ne însoțește în veșnicie și în viața de dincolo. Tocmai în aceasta constă de fapt esența virtuții: are în ea o învioreare divină care susține zelul sau râvna credinciosului de a face în mod permanent voia Domnului.

## 2. Unitatea și felurile virtuții creștine

În cuprinsul virtuții creștine regăsim o unitate ontologică ce derivă din unitatea iubirii lui Dumnezeu față de noi. Și dacă principiul virtuții creștine este iubirea noastră față de Dumnezeu, iar iubirea este unică, atunci și virtutea este una în ființa ei, deși include o varietate și o multiplicitate de virtuți. Unitatea virtuții creștine este ceva primordial și principal. Ea își are temelia în înnoirea internă a credinciosului prin renașterea lui spirituală ca o creatură nouă prin practicarea unuia și același bine mai înalt. Sfântul Grigorie Dialogul spune: „*Virtuțile sunt legate între ele așa încât cel ce vrea să fie desăvârșit într-o virtute, trebuie să aibă și toate celelalte fapte bune, iar cel căruia îi lipsește una dintre aceste fapte bune este lipsit și de toate celelalte*”. Iată o legătură strânsă, înlănțuită între virtuțile creștine. Dar dacă virtutea are această unitate principală și ontologică, prin aceasta nu i se contestă diversitatea și nici deosebirile graduale. Întrucât activitatea noastră se manifestă în diferite direcții și față de diferite persoane și situații, și virtutea va fi diferită potrivit împrejurărilor respective.

În acest sens putem vorbi despre o împărțire a virtuții creștine. Întrucât prin virtute creștinul tinde la asemănarea cu Dumnezeu, prin fiecare virtute se înțelege o etapă din această cale corespunzătoare vieții virtuozose la care poate ajunge creștinul. Sfântul Grigore Dialogul spune: „*Fiecare virtute crește așa-zicând prin oarecari grade și astfel, prin creșterea meritelor se aduce la perfecțiune. Căci altceva sunt*

*începuturile virtuții, altceva înaintările și altceva perfecționarea*". Desigur că criteriile după care se pot stabili gradele virtuții ar fi intenția creștinului de a se extinde asupra întregii legi morale sau numai asupra unei părți a ei, motivele care stau la temelia virtuții, raportul dintre virtute și scopul ultim al creștinului, precum și statornicia voinței în împlinirea legii morale.

După obiectul și scopul lor, virtuțile se împart în virtuți teologice și virtuți morale. Cele *teologice* au ca obiect și ca scop ultim și direct pe Dumnezeu și sunt daruri care se revarsă în sufletul omului credincios odată cu harul sfințitor al Botezului, pe când cele *morale* reglementează raporturile noastre față de lumea creată și în special față de semenii noștri. Virtuțile teologice ni se înfățișează ca mijloace ce depășesc atât puterile noastre omenești cât și lumea în care trăim, pentru că ele implică o trăire ce depășește limitele cunoștințelor și puterilor omenești, presupunând pentru creștin o viață în legătură cu Hristos ce duce la desăvârșire religios-morală. Desăvârșirea spre care tindem presupune o năzuință puternică și continuă din partea noastră îndreptată mereu spre scopul suprem: dobândirea asemănării cu Dumnezeu în comuniunea vieții dumnezeiești. Cum însă puterile noastre nu sunt în stare să pășească singure pe acest drum, însuși Dumnezeu ne stă alături și ne ajută prin aceea că Își revarsă harul Său dumnezeiesc asupra noastră, spre a ne pune în legătură și a intra în comuniune cu El. În acest fel trebuie privite cele trei virtuți teologice: credința, nădejdea și dragostea, atât ca mijloace divine date creștinului spre a putea cunoaște pe Dumnezeu și a putea sta în legătură cu El, cât și ca principalele moduri de realizare și trăire cu ajutorul harului divin, a vieții celei noi în Hristos. Ca haruri, ele ne sunt date odată cu harul sfințitor primit la Botez, deși sunt deosebite de acesta, dar sunt și forțe interne care fac posibilă manifestarea continuă și integrală a vieții cu adevărat creștine.

Li se spun virtuți *teologice* întrucât ele au ca obiect, motiv și scop pe însuși Dumnezeu, precum și faptul că ele aparțin teologiei și pentru prima oară ne-au fost descoperite de Dumnezeu, prin Revelația supranaturală, drept cele mai importante virtuți. Importanța lor reiese din textele Sfintei Scripturi: „Fiind îndreptați în *credință*, avem pace cu Dumnezeu, prin Domnul nostru Iisus Hristos....iar *nădejdea* nu rușinează, pentru că *dragostea* s-a revărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt dat nouă” (Rom. 5,1-2) și „Acum rămân acestea trei: *credința, nădejdea și dragostea*, iar mai mare dintre toate este dragostea” (I Cor. 13,13).

Virtuțile teologice, ca haruri divine, sunt date creștinului deodată cu harul sfințitor în Botez, dar ele își fac vizibilă prezența și ajung virtuți numai prin lucrarea personală a creștinului. Deci, numai prin străduința și lucrarea sa creștinul face ca aceste haruri să fie active în el și să devină virtuți. Adică ele sunt rezultatul conlucrării creștinului cu harul divin, iar creștinul prin propria sa lucrare, ajutat fiind de har, le face să sporească, să rodească ori să dispară. Prin împreună-lucrarea cu aceste haruri, creștinul poate aduce aceste virtuți la desăvârșire, făcând din ele cununa întregii sale vieți duhovnicești. Așadar, ca haruri, ele sunt date și copilului nou botezat, dar prezența lor nu se dovedește în creștin decât în măsura în care el crește și se dezvoltă sub aspect trupesc și sufletesc, fiind capabil, în mod conștient și liber, să facă binele.

Ca haruri insuflate ce sunt, aceste virtuți dau sufletului oricărui creștin numai o dispoziție, o tendință sau o înclinare spre viața religios-morală creștină, dar nu și o îndemânare sau o ușurință în săvârșirea actelor corespunzătoare, deoarece acestea se câștigă printr-o exercitare continuă prin fapte. Virtuțile teologice sunt mijloace care ridică omul credincios la starea propice de fiu al lui Dumnezeu, punându-l în legătură nemijlocită cu El. De aceea, datoria oricărui creștin este de a face să crească aceste virtuți prin fapte corespunzătoare.

În privința ordinii virtuților teologice, credința ocupă primul loc. Numai că între credință și dragoste nu poate fi vorba de un raport de prioritate în favoarea uneia în fața celeilalte, căci iubirea purcede credința, iar credința este autentică când lucrează prin fapte de iubire („*Credința fără fapte este moartă*” -cf. Iacob 2,26). E adevărat că în procesul mântuirii credința face începutul, dar ea nu poate ajunge la desăvârșire decât prin iubire. Nădejdea urmează credinței, ținând locul de mijloc între credință și iubire. Morala creștină consideră iubirea cea mai înaltă dintre toate virtuțile, potrivit esenței sale: „*Dumnezeu este iubire*” (I In. 4,8).

În paralel și în continuarea acestora stau *virtuțile morale* care ne pun în mod special în relație de iubire cu aproapele spre săvârșirea necondiționată a binelui. Aceasta și pentru că noi facem binele numai

în raportul personal pe care-l avem cu semenii, față de care ne manifestăm dragostea noastră obținută din iubirea lui Dumnezeu. Ele se mai numesc și cardinale sau derivate pentru că sunt considerate a fi deduse sau derivate din cele teologice. Virtuțile morale sunt următoarele: înțelepciunea, dreptatea, curajul sau bărbăția și cumpătarea. Numele de virtuți cardinale vine de la cuvântul din limba latină *cardo* = țâțână, aceasta indicând rolul lor fundamental în viața creștinului, fiindcă cei din vechime credeau că ele sunt temelia celorlalte virtuți morale. Din acest motiv, ele mai sunt numite și virtuți de căpetenie sau capitale.

*Înțelepciunea creștină* are ca temei voia lui Dumnezeu. Creștinismul prețuiește mult înțelepciunea duhovnicească care este primită de credincios doar prin darul lui Dumnezeu. Astfel, creștinul care are această virtute știe să umble pe căile Domnului fiindcă el se adapă din înțelepciunea divină (Prov. 3,4-6). Înțelepciunea adevărată constă în cunoașterea voii celei sfinte a lui Dumnezeu și în urmarea ei din partea creștinului (Rom. 12,2).

*Dreptatea* dobândește un înțeles nou în creștinism, căci dorește binele, aduce bunaînțelegere și armonie între oameni și tot ea nu caută să răspundă răului cu rău, ci dorește să învingă răul prin bine (Rom. 12,21).

*Bărbăția sau curajul* își modifică în creștinism înțelesul. Dacă în vechime, această virtute putea fi dovedită de cineva prin înfruntarea pericolelor, în creștinism ea devine o tărie și o statornicie sufletească în fața tuturor primejdiilor vieții, pentru a putea înfăptui idealul moral, căruia i se împotrivesc puterile răului (Efes. 6,10 ș.u.). Astfel, curajul creștin se manifestă și în învingerea poftelor și a dorințelor proprii care îl îndepărtează pe creștin de la împlinirea binelui. Cel mai elocvent curajul creștin se arată în suferință și în răbdare fiindcă „*cel ce va răbda până la sfârșit, acela se va mântui*” (Mt. 24,13).

*Cumpătarea* reprezintă, în sens creștin, câștigarea stăpânirii depline asupra tuturor pornirilor firii umane și, prin aceasta, ușurarea căii spre desăvârșire. Iată de ce virtuțile morale sau cardinale constituie temelia raporturilor noastre față de noi înșine și a noastră față de semenii noștri, trebuind să izvorască din aceeași unică dorință interioară pentru împlinirea voii lui Dumnezeu. Pentru aceasta ele sunt așezate alături de cele teologice, și conferă celui ce le deține o viață cu adevărat duhovnicească și îl apropie pe acesta de Dumnezeu.

Revenind la virtuțile teologice, vom spune că ele pot fi înțelese ca mijloacele cele mai eficiente de legătură și comuniune a omului cu Dumnezeu. Desăvârșirea spre care tindem fiecare dintre noi presupune o dorință puternică și continuă din partea noastră, îndreptată mereu spre același scop care este săvârșirea permanentă a binelui și asemnarea cât mai intimă cu Dumnezeu.

Pentru a se asemana cu Dumnezeu și, deci, a fi desăvârșit drumul creștinului spre îndeplinirea țelului vieții sale trebuie să fie fără oprire, căci orice oprire poate să-i periclitaze atingerea țintei care este comuniunea de viață intratrinitară cu Dumnezeu. Virtuțile teologice sunt cele care prind tărie în sufletul credinciosului cu ajutorul harului dumnezeiesc și sunt îndreptate către Dumnezeu, apropiindu-l pe credincios de izvorul nesecat al vieții religioase care este Dumnezeu. Nu trebuie să ne închipuim, însă, că virtuțile teologice sunt ultimele bunuri pe care creștinul le primește ca răsplată pentru viața sa virtuoaasă. Este adevărat faptul că virtuțile teologice în raport cu alte virtuți sunt desăvârșiri, iar înnoirea vieții și ridicarea ei pe treapta cea mai înaltă a idealului, posibil de realizat, se datorează acestor virtuți care sunt temelia și încununarea oricărei vieți creștine. Prin virtuțile teologice, alături de celelalte virtuți dobândite, viața omului primește un sens cu adevărat creștin.

*Credința* –virtute teologică, este primirea de către noi a tuturor adevărilor pe care le avem prin Revelația supranaturală, în vederea mântuirii noastre, având ca bază încrederea noastră deplină în Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel afirmă despre credință următoarele: „...*este adevărarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute*” (Evr. 11,1).

Sfântul Ioan Damaschin ne spune și el că credința este dublă: astfel, avem „*credința din auzite*” (Rom. 10,17), prin care oamenii auzind sau citind ei înșiși din Sfânta Scriptură, cred în învățătura descoperită de Duhul Sfânt (această credință se desăvârșește prin împlinirea poruncilor lui Hristos, adică este înverdată prin fapte bune) și credința harismatică înțeleasă ca nădejdea neîndoieală în cele făgăduite nouă de Dumnezeu și a dobândirii nemijlocite a cererilor noastre. Prima credință aparține sufletului nostru, iar a doua aparține harului dumnezeiesc al Duhului Sfânt. Cert este că credința

reprezintă primul pas în viața duhovnicească a oricărui credincios. Înlocuirea patimilor și a păcatelor cu virtuțile, care sunt contrare lor, nu poate avea loc dacă nu este prezentă credința ca imbold. Credința în Dumnezeu presupune și frica de El; este vorba de o frică sfântă care ne îndeamnă la înfrânare și la o viață virtuoasă.

Dar, întrucât credința o avem prin harul dumnezeiesc, fiind o harismă a Duhului, aceasta premerge oricărei fapte virtuoză pe care o săvârșim. Căci începutul bun al oricărei fapte săvârșite de credincios este pus întotdeauna de Dumnezeu prin harul divin dăruit în Taina Sfântului Botez. Astfel, întreaga viață virtuoasă a creștinului este o desfășurare a începutului pus de Dumnezeu, prin spijinul și cu voința fiecărui creștin. Așadar, schimbarea în bine a vieții oricărui creștin, are ca prim pas de pornire credința. Părintele Dumitru Stăniloae spunea: „*Nu există om care vrând cu stăruință să creadă să nu fi ajuns la puțința de a crede*”. Or, faptul că cineva care dorește să creadă ajunge să poată crede, se datorează prezenței harului dumnezeiesc în el. Căci prin simpla sa voință, omul nu ar ajunge niciodată să poată crede.

Însă pentru a dobândi viața veșnică, omului nu-i este suficientă doar credința, ci trebuie să îmbine aceasta cu faptele bune, deoarece Sfântul Apostol Iacob ne spune în acest sens că fără fapte (ca manifestări ale iubirii) credința este moartă (Iacob 2,26). În procesul mântuirii, credința face începutul, dar ea nu poate fi desăvârșită decât prin iubire, astfel încât credința nu poate exista ca virtute fără iubire (Iacob 2,19). După Sfântul Evanghelist Ioan, credința este deschiderea spiritului prin puterea harului, pentru prezența iubirii lui Dumnezeu, Care S-a descoperit în Iisus Hristos cel răstignit și înviat (I In 5,1-2)

Piatra credinței este Învierea Mântuitorului, căci ne spune Sfântul Pavel: „*De vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul și crezi în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morți, te vei mântui*” (Rom. 10,9). Mântuirea începe din credință căci „*fără de credință nu este cu puțință a plăcea lui Dumnezeu*” (Evr. 11,7). Credința reprezintă o cale spre cunoașterea lui Dumnezeu, numai că aici pe pământ nu avem o cunoaștere clară și deplină a Lui, ci una parțială „*ca prin oglindă*” (I Cor. 13,12). Este deci o mare taină. Iar Iisus Hristos învățând despre lucrurile tainice, despre cele nădăjduite și nevăzute, zice: „*Împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru*” (Lc. 17,21). Aceasta ne determină să înțelegem credința în Dumnezeu la fel cu Împărăția Lui. Este adevărat că ea se deosebește prin cugetare, de Împărăție, fiindcă Împărăția este credința care a primit în chip dumnezeiesc o formă. Pe baza acestui fapt credința nu este în afară de noi. Cultivând virtutea credinței prin împlinirea poruncilor dumnezeiești, creștinul o face pe aceasta să devină Împărăția lui Dumnezeu, care este cunoscută doar de cei care o au. Ea este cu adevărat o punte de legătură care înfăptuiește unirea desăvârșită, nemijlocită și mai presus de fire a celui care crede, cu Dumnezeu cel crezut.

Sfântul Maxim Mărturisitorul ne spune despre credință că este o cunoștință care nu se poate dovedi și reprezintă o legătură mai presus de fire prin care în mod neștiut și indemonstrabil ne unim cu Dumnezeu într-o unire mai presus de înțelegere. Tăria și puterea care iau naștere din credință, le-a evidențiat Domnul nostru Iisus Hristos ucenicilor Săi, prin cuvintele: „*Căci cu adevărat grăiesc vouă: Dacă veți avea credință cât un grăunte de muștar, veți zice muntelui acestuia: mută-te de aici dincolo și se va muta; și nimic nu va fi vouă cu neputință!*” (Mt. 17,20). Aceasta este puterea cea mare a credinței neîndoielnice, fără de care nimeni nu poate să fie plăcut lui Dumnezeu (Evr. 11,6).

Credința cea adevărată pe care noi o mărturisim se arată prin fapte bune deoarece credința fără fapte este neroditoare și nu poate să-l mântuiască singură pe cel care o are. Credința fără fapte chiar dacă este așa de puternică să poată muta munții din loc tot nu e suficientă pentru a ne mântui. A muta munții prin credința tare, desigur este un lucru suprafiresc și minunat, dar, mai de preț este a ne muta pe noi de la bucuriile și grijile pământești la cele cerești și de la faptele și gândurile rele la cele bune și folositoare sufletelor noastre. Credința în care omul este nepăsător față de aproapele său este o credință stearpă, nelucrătoare și nu aduce mântuire, pentru că e „moartă”.

Cel care își întărește, însă, credința sa prin fapte virtuoză, acela împlinește adevărul deoarece credința autentică este ca tot ceea ce mărturisim cu gura să le împlinim și faptic și să nu le dezmințim prin fapte rele. Sfântul Apostol Pavel spune celor care se înșală pe sine: „*Ei mărturisesc că Îl cunosc pe Dumnezeu, dar cu faptele lor Îl tăgăduiesc, urâcioși fiind, nesupuși, și la orice lucru bun, netrebnici*” (Tit

1,16). Sfântul Ioan întărește aceste cuvinte zicând: „Așa vom înțelege că l-am cunoscut pe Domnul, de vom păzi poruncile Lui. Iar cel ce zice că L-a cunoscut pe Dânsul, iar poruncile Lui nu le păzește, mincinos este și adevărul nu este întru el”.

*Nădejdea* –virtute teologică, este așteptarea cu încredere a împlinirii tuturor bunătăților făgăduite de Dumnezeu omului care face voia Lui. Nădejdea este pe de-o parte un dor, este năzuința sufletului în așteptarea unui bun făgăduit, iar pe de altă parte este încrederea deplină în împlinirea făgăduințelor date nouă de Dumnezeu. Dreptul Simeon, care era temător de Dumnezeu și căruia Sfântul Duh „îi făgăduise” că nu va gusta moartea până ce nu-L va vedea pe Hristos, aștepta cu încredere nemărginită împlinirea acestei făgăduințe dumnezeiești (Lc. 2,25-26).

Simbolul de credință se încheie cu mărturisirea plănă de bucurie: „*Aștept învierea morților și viața veacului ce va să fie*”. Prin aceste cuvinte, creștinul care le rostește, mărturisește dorința, credința și nădejdea sa în învierea morților și în dobândirea vieții veșnice.

Nădejdea se naște din credință, asemenea copacului ce odrăslește din rădăcină. Credința adeverește bunătățile făgăduite și posibilitatea de a le avea, iar nădejdea ne face să le dorim și să le așteptăm încrezători. În acest sens Sfântul Apostol Pavel ne îndeamnă: „*Să ținem mărturisirea nădejzii nesmintită; pentru că credincios este Cel ce a făgăduit*” (Evr. 10,23). Creștinul care împlinește voia lui Dumnezeu poate nădăjdui în ajutorul lui Dumnezeu, dar el trebuie să se străduiască să dobândească bunătățile pe care nădăjduiește că le va și primi de la Dumnezeu. Iar Mântuitorul ne arată cine poate nădăjdui în bunurile făgăduite de Dumnezeu atunci când zice: „*Nu tot cel ce-Mi zice: Doamne! Doamne! va intra în împărăția cerurilor, ci cel care face voia Tatălui Meu, Care este în ceruri*” (Mt. 7,21).

Omul nu trăiește doar în trecut sau în prezent, ci ființa sa este îndreptată ontologic înspre viitor. Orientarea în viitor este inerentă nădejzii, fiind un fenomen universal uman, deoarece nu există om care să nu trăiască și în dimensiunea viitorului. Fiecare om își cunoaște trecutul, își simte prezentul și dorește să-și făurească viitorul. Pentru a-și construi viitorul, omul are nevoie de nădejde. Aceasta este o dorință spre viitor care se vrea împlinită cu orice preț. Nădejdea creștină este o însușire naturală sădită în ființa umană. Aceasta este dinamică și voluntară, întreținând efortul activ al omului căruia îi pune în față alte ținte și prin aceasta dezvoltă chipul uman în *asemănare*. Ca certitudine pe care o are omul despre anumite realități viitoare și despre împărtășirea pe care o va avea el de acele realități, nădejdea este o credință orientată spre viitor, o avansare și un salt peste vreme.

Pentru omul credincios, viitorul a început deja, Hristos este viața sa aici, acum și în veșnicie. Rugăciunea este cea care ne învață să nădăjduim, iar nădejdea ne îndeamnă la rugăciune. Cel ce se roagă nădăjduiește în pace și conciliere. Or, nădejdea lasă duhului să reînnoiască inimile oamenilor și prin noi fața pământului. Dacă este plină de milă, nădejdea devine responsabilă, fiind o nădejde în solidaritate, care e condiția de bază a libertății creatoare.

Obiectul nădejzii este un bine, care ontologic este un bine absolut necesar vieții omului și mântuirii creștinului. Orientarea în viitor este o atitudine dinamică a creștinului condusă de promisiuni divine. Ca și virtutea credinței, nădejdea presupune o ancorare puternică în „*Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine*” (Apoc. 1,8), adică în Domnul Iisus, sursa și ținta finală a nădejzii. De aceea, alături de celelalte virtuți, dacă dobândim nădejdea vom reuși să ne facem plăcuți înaintea lui Dumnezeu care ne va răsplăti pentru toate faptele bune săvârșite în această viață. Cel care nădăjduiește, găsește totul în Iisus Hristos, căci pe El Dumnezeu L-a dat pentru noi toți ca să ne primească împreună cu El (Rom. 8,32); în El avem arvuna vieții veșnice (Rom. 5,5), de aceea, El este nădejdea lumii. Trebuie, deci, să nădăjduim în Dumnezeu, căci fără El nu este posibilă mântuirea.

*Dragostea creștină.* Pentru a dobândi fericirea cea netrecătoare și viața veșnică, pe lângă virtuțile credinței și a nădejzii, creștinul are nevoie și de dragoste, care este a treia și cea mai mare virtute teologică. Dragostea este năzuința omului spre tot ce este bun și frumos sau vrednic de dorit în această viață. Această năzuință este sădită în firea omului de Dumnezeu, la creare și de aceea ea se mai numește și dragoste firească.

Pe temeiul acestei năzuințe, omul tinde din fire spre Dumnezeu, Creatorul și Susținătorul său, socotindu-L bunul său cel mai de preț. Prin păcatul strămoșesc, firea omului a slăbit în putere și numai cu dragostea firească, omul nu poate lucra nimic pentru mântuirea sa: „*Fără Mine nu puteți face nimic*” (In.

15,5). Astfel, pentru mântuirea sa, creștinul are nevoie de dragoste care să lucreze cu putere de sus, adică de dragostea suprafirească, de dragostea creștină sau de dragostea ca virtute teologică. Iubirea creștină se poate defini ca fiind puterea dumnezeiască revărsată prin Sfânta Taină a Botezului în sufletul creștinului, prin care acesta are năzuința adâncă și curată către Dumnezeu și dorește din toate puterile sufletului unirea cu El.

Dragostea creștină este de la Dumnezeu (I In. 4,7) fiind dată omului în dar, precum spune Sfântul Apostol Pavel: „*Iubirea lui Dumnezeu s-a revărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt, Cel dăruit nouă*” (Rom.5,5). De aceea dragostea creștină este cea mai mare virtute, fiind izvorul și sufletul tuturor virtuților creștine. Toate celelalte virtuți trăiesc cu adevărat și rodesc în viața creștinului doar atunci când sunt luminate și încălzite de dragoste. Acest adevăr este confirmat prin cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „*De-aș grăi în limbile oamenilor și ale îngerilor, iar dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare și chimval răsunător. Și de aș avea darul proorociei și toate tainele le-aș cunoaște, și orice știință, și de aș avea atâta credință încât să mut și munții, iar dragoste nu am, nimic nu sunt. Și de aș împărți toată avuția mea și de aș da trupul meu ca să fie ars, iar dragoste nu am, nimic nu-mi folosește... Și acum rămân acestea trei: credința, nădejdea, dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea*” (I Cor. 13,1-3,13). Deci, dragostea, este mai presus de toată știința și cunoștința, fiind mai mare decât celelalte două virtuți teologice.

A iubi creștinește înseamnă a iubi dumnezeiește, adică a manifesta față de toți și de toate dragostea lui Dumnezeu, înseamnă a iubi pe toți oamenii la fel: pe cei buni, ca pe prieteni; pe cei răi și leneși făcându-le bine, răbdând și suferind cele ce vin de la ei cu nădejdea și dorința de a-i face și pe ei buni și prieteni dacă este cu putință. Doar eliberându-se de iubirea pătimășă de sine, omul Îl descoperă pe Dumnezeu, lumea, semenii și pe sine și se experează în relația cu toți aceștia ca iubire. Fiecare biruință asupra patimilor este o dovadă a iubirii curate.

Putem spune că am dobândit dragostea adevărată atunci când iubim pe toți oamenii la fel, și pe cei buni și pe cei răi, atunci când nu ținem cont de părerile oamenilor și îi iubim pe toți la fel, indiferent de împrejurări. Adevărata dragoste de Dumnezeu și de semenii înseamnă a trăi pe pământ o viață duhovnicească și a prețui pe Dumnezeu mai mult decât lumea întreagă, sufletul mai mult decât trupul și a disprețui bogăția, slava și plăcerea. Căci toate acestea sunt trecătoare și dacă ne legăm inima de ele și trăim doar pentru ele, ne facem robi ai lor îndepărtându-ne de Dumnezeu și de viața cea veșnică. Dragostea este sinteza poruncilor și reprezintă culmea virtuților creștine. Orice asceză oricât de aspră ar fi, dacă e lipsită de dragoste nu ne apropie de Dumnezeu, ci ne depărtează de El și de semenii noștri.

Dragostea creștină sădește în sufletul celui credincios darurile Sfântului Duh. Fără puterea dragostei, credința slăbește deoarece aceasta „*este lucrătoare prin iubire*” (Gal. 5,6), iar nădejdea se ofilește și scade continuu. Iată de ce dragostea creștină este cea mai mare dintre virtuți, că izvorând din Dumnezeu, care este iubire (cf. I In. 4,8), ne însoțește atât în viața aceasta cât și în viața veșnică pentru că Sfântul Apostol Pavel ne spune că „*dragostea nu pierde niciodată*” (I Cor. 13,8), adică este veșnică precum Dumnezeu este veșnic.

### Bibliografie:

1. ANDRUTOS, Hristou, *Sistem de morală*, Sibiu, 1947.
2. Idem, *Dogmatica Bisericii ortodoxe răsăritene*, Sibiu, 1920.
3. CĂLUGĂR, Pr. dr. D., *Caracterul religios moral creștin*, Sibiu, 1955.
4. DAMASCHIN, Sfântul Ioan, *Dogmatica*, în traducere românească de Pr. Dumitru Fecioru, Editura Scripta, 1991.
5. EVDOKIMOV, Paul, *Ortodoxia*, Editura IBM al BOR, București, 1996.
6. IONESCU, Șerban, *Morală creștină (Manual)*, București, 1930.
7. LOSSKY, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București.
8. MACINTYRA, Alasdair, *Tratat de morală după virtute*, Editura Humanitas, București, 1998.
9. MARCU, Prof. Grigore T., *Antropologia paulină*, Sibiu, 1941.

10. Idem, „*Omul cel nou*” în concepția antropologică a Sfântului Apostol Pavel, în ST nr. 7-8/1951.
15. MLADIN, Mitr. Dr. Nic. & BUCEVSCHI Prof. diac. Dr. Orest & PAVEL Prof. dr. C-tin & ZĂGREAN, Pr. diac. Dr., Ioan, *Teologia Morală Ortodoxă*, Manual pentru Facultățile de Teologie, vol. I, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.
11. POP, Ierom. Drd. Irineu, *Nădejdea ca virtute teologică și implicațiile ei în viața creștinului*, în „*Biserica Ortodoxă Română*”, anul CII, nr. 3-4, martie-aprilie, București, 1984.
12. POPA, Pr. Gheorghe, *Introducere în Teologia morală. Principii și concepte generale*, Editura Trinitas, Iași, 2003.
13. SCRIBAN, Arhim. Iuliu, *Curs de Teologie morală*, București, 1921.
14. STĂNILOAE, Pr. prof. dr. Dumitru, *Ascetica și mistica ortodoxă*, Editura IBM al BOR, București, 1992.

## Capitolul X.

### PĂCATUL –EȘEC AL LIBERTĂȚII ȘI AL RESPONSABILITĂȚII MORALE

#### 1. Argumentare biblică și patristică asupra păcatului

Pentru ca omul credincios să-și poată realiza menirea rânduită lui de Dumnezeu și spre a-și atinge ținta sa finală, el trebuie să-și conformeze viața cu legea morală ca expresie a voinței celei drepte și sfinte a lui Dumnezeu. Numai că în temeiul voinței sale libere de care dispune, omul credincios poate lucra și în direcția opusă sau contrară, neîndeplinind sau încălcând dispozițiile acestei legi. Prin urmare, lucrările noastre omenești neconforme cu legea și conștiința morală se numesc fapte moral-rele sau păcate.

În Sfânta Scriptură, păcatul este desemnat prin diferite denumiri. Astfel, în ebraică, este redat prin cuvintele: *hattat*= îndepărtare de la scop, *awon*= nedreptate, *pesah* =rebeliune sau *sarah* =revoltă. Din punct de vedere etimologic noțiunea de păcat provine din grecescul *ἀμαρτία* (*amartia*) și înseamnă perversiunea unei voințe, care ne îndepărtează de la scopul suprem și ne face vrăjmași ai lui Dumnezeu. În paralel cu aceasta, expresia latină *peccatum* a dobândit un sens foarte larg, însemnând orice greșală, adică orice faptă opusă voinței și orânduirii divine.

Prin păcatul original, Adam a părăsit calea pe care îl așezase Dumnezeu la crearea lui. Și astfel omul s-a abătut de la țelul care-i era hărăzit prin însăși natura sa. Chipul lui Dumnezeu, de neșters, există în continuare în omul căzut, dar nu mai este scos la iveală și luminat prin legătura omului cu Dumnezeu și neajungând la desăvârșire prin dobândirea asemănării, care era menirea lui cea adevărată, s-a desfigurat și s-a întunecat.

În Sfânta Scriptură noțiunea de păcat este conceput în mai multe înțelesuri. Astfel, avem *păcatul original sau strămoșesc* săvârșit de Adam, care a fost “*chip al Celui ce avea să vină*” (Rom. 5,14), pentru că de când a fost creat, omul a avut ca scop firesc asemănarea cu Hristos, model al desăvârșirii naturii umane și *păcatul personal* săvârșit de fiecare în parte prin voință proprie. În Cartea Facerii ni se arată că omul apare într-o lume deja maculată de căderea îngerilor, dar care nu îl silește pe om să păcătuiască. Eva a fost ispitită de șarpe, dar a fost liberă să-i respingă propunerile. Păcatul original, al ei și al lui Adam, a fost un act conștient de nesupunere, o respingere deliberată a iubirii lui Dumnezeu, o întoarcere liber-aleasă de la Dumnezeu către eul propriu (Fac. 3,2; 3,11). Ca Treime a iubirii, Dumnezeu a dăruit viața celor care, creați după propriul Său chip, să-i poată răspunde liberi și nesiliți într-o relație de iubire. Unde nu există libertate, nu poate exista iubire, iar Dumnezeu poate face orice în afară de a ne sili să-l iubim. De aceea, dorind să își împărtășească iubirea Sa dumnezeiască, Dumnezeu nu a creat roboți care să I se supună mecanic, ci îngeri și ființe omenești înzestrate cu voința liberă. Prin urmare, Dumnezeu și-a asumat un risc: odată cu acest dar al libertății, a dat și posibilitatea păcatului. Însă cine nu riscă, înseamnă că nu iubește. Fără libertate n-ar exista păcat. Însă fără libertate omul n-ar fi după chipul lui Dumnezeu și fără libertate omul n-ar putea intra în comuniune cu Dumnezeu printr-o relație de iubire<sup>4</sup>.

Păcatul original al omului înseamnă că el nu a mai privit lumea și pe ceilalți oameni într-un mod euharistic, ca o Taină a comuniunii cu Dumnezeu. “*Pământ ești și în pământ te vei întoarce*” (Fac. 3,19); aceste cuvinte sunt valabile pentru omul căzut și pentru orice lucru creat atât timp cât sunt despărțite de Dumnezeu –unicul izvor al vieții. Efectele căderii omului au fost atât fizice, cât și morale. La nivel fizic omul a devenit subiect al durerii și hoților, slăbiciunilor și distrugerii trupesti la bătrânețe. Bucuria femeii de a da viața s-a amestecat cu chinurile nașterii (Fac. 3,16). Prin cădere, atât bărbații cât și femeile, sunt sortiți despărțirii trupului de suflet prin moartea fizică. Și totuși moartea fizică nu trebuie privită în primul rând ca o pedeapsă, ci ca o eliberare oferită de un Dumnezeu al iubirii. În îndurarea Sa, Dumnezeu nu l-a lăsat pe om să trăiască infinit într-o lume căzută, veșnic captiv în cercul vicios al propriilor născociri, ci i-

<sup>4</sup> Kallistos Ware, *Ortodoxia, calea dreptei credințe*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1993, p. 62

a oferit o cale de scăpare. Moartea nu este sfârșitul vieții, ci doar începutul reînnoirii ei. Dincolo de moartea fizică, privim la reunirea viitoare a trupului cu sufletul la învierea generală în Ziua de Apoi. Despărțind trupul de suflet la moarte, Dumnezeu lucrează ca și olarul: când vasul de pe roata sa se strică și se răsucesce, el strică totul pentru a face din el alt vas (comparație cu Ieremia 18, 1-6).

Prin voința omului, așadar, răul devine o putere care molipsește creația: pământul este blestemat din pricina omului. Păcatul a pătruns acolo unde trebuia să stăpânească harul și în locul plinătății dumnezeiești se cascadează o prăpastie a neînțelegerii deschisă în creația lui Dumnezeu – porțile iadului sunt deschise prin voia liberă a omului. Omul nu și-a împlinit chemarea; el n-a știut să atingă unirea cu Dumnezeu și îndumnezeirea lumii create. Ceea ce nu a săvârșit el pe când se sluzea din plin de libertatea sa, i-a devenit cu neputință din clipa în care s-a robit de bună voie puterii dinafară. De la cădere până în ziua Cincizecimii energia dumnezeiască, harul necreat și îndumnezeitor al lui Dumnezeu, va rămâne străin de firea omenească și nu va lucra asupra ei decât dinafară, producând în suflet efecte create. Planul dumnezeiesc va fi desființat prin greșala omului: vocația primului Adam va fi împlinită de Hristos, Adam cel nou. Dumnezeu se va face om, ca omul să poată deveni Dumnezeu – după cuvintele lui Irineu și Atanasie, repetate de Părinții și teologii tuturor veacurilor. Totuși, această lucrare, săvârșită de Cuvântul lui Dumnezeu făcut om, se va arăta înaintea de toate omenirii decăzute sub îmbrățișarea sa cea mai nemijlocită ca lucrare a mântuirii, a răscumpărării lumii robite de păcat și de moarte<sup>5</sup>.

Sfântul Apostol Pavel spune: *“Plata păcatului este moartea, dar harul lui Dumnezeu este viața veșnică întru Hristos Iisus, Domnul nostru”* (Rom.6,23). Dumnezeu cel Atotputernic a creat întreg universul văzut și nevăzut numai prin gândire și Cuvânt; „a zis și s-a făcut” și toate erau bune și frumoase. La sfârșit, ca o încoronare a creației, Dumnezeu l-a făcut pe om; în el a adunat ca într-un mănunchi perfecțiunea întregii lumi. Omul era o făptură superioară și deosebită de toate cele înconjurătoare. Numai lui, Creatorul i-a dăruit pecetea chipului Său, dorind ca asemănarea s-o dobândească prin ascultare și comuniune. Trupul omului a fost făcut din țărâna pământului și apoi Dumnezeu a suflat în fața lui suflare de viață. Era scânteia divină din care s-au născut rațiunea, voința și libertatea, câteva din însușirile Creatorului.

Dumnezeu cel unic în ființă și întreg în persoane, privindu-l pe Adam a zis: *“Nu este bine să fie omul singur; să-I facem ajutor potrivit pentru el”*. (Fac. 2,18). Și astfel Creatorul a diferențiat ființa umană, modelând femeia luată din coasta lui Adam, apoi i-a binecuvântat și le-a zis: *“Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul”* (Fac. 1,28). Știind că modelul treimic de viață este unitate și comuniune iubitoare de persoane distincte și libere, Adam când a văzut singura ființă asemenea cu el, a îndrăgit-o și a rostit prima profeție: *“De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup”* (Fac. 2,24). În frumusețea și puritatea lor feciorelnică, Adam și Eva se bucurau de liniștea și pacea Paradisului, de apropierea, comuniunea și iubirea Creatorului<sup>6</sup>.

Asemeni unor copii nevinovați, amândoi erau goi și nu se rușinau. Iar Dumnezeu i-a dat lui Adam o singură poruncă: *“Iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit!”* (Fac. 2,17). Aceasta nu era o amenințare, ci un îndemn pornit din iubire; din dorința Creatorului de a încerca să-l ferească de primejdia morții, dar fără a-i suprima voința și libertatea alegerii. Prin ascultare, omul ar fi obținut transparența și asemănarea cu Creatorul; dar în urma prăbușirii în prăpastia păcatului, a început să se întunece chiar și chipul după care a fost creat.

Miezul păcatului original a fost neascultarea și nesocotirea poruncii divine; înstrăinarea, pierderea comuniunii și dorința omului de a ajunge la asemănarea cu Creatorul, numai prin propriile sale forțe. Din comportarea ulterioară putem deduce totuși, măcar cu aproximație, un aspect al naturii păcatului; căci îndată ce i-au gustat dulceața, Adam și Eva au simțit și amărăciunea, cunoscând că erau goi. Cu frunze de smochin au încercat să-și acopere partea trupului pe care au pervertit-o denaturându-i rostul și aprinzând înaintea de vreme flacăra plăcerii.

<sup>5</sup> Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, 1990, p. 161

<sup>6</sup> Prof. Ion Lazăr, *Pedeapsa Neascultării sau păcatul strămoșesc oglindit în stihia plăcerii sexuale*, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 1997, p. 14-15

Căci atunci când s-a grăbit, lăsându-se amăgită cu atâta ușurință de îndemnul șarpelui – diavol, femeia avea convingerea că rodul pomului era plăcut la vedere, bun și vrednic de dorit, însă abia după ce i-a aprins scânteia începutului, a rămas cu dezamagirea și tristețea, cu atracția nestăpânită către bărbat, alungarea din Eden și cu năpraznicele dureri ale nașterii, iar la sfârșit cu moartea și descompunerea trupului. Adam a fost nevoit să lucreze pământul, să ostenească din greu pentru agonisirea hranei, dar în aceeași măsură ardea și el de văpaia dorinței, căutării și atracției irezistibile către femeie. Hainele de piele cu care au fost îmbrăcați cei doi protopărinți, după căderea în păcat, reprezentau forma firii animalice spre care au alunecat. După ce a văzut că toată făptura se abate de la calea cea dreaptă, alunecând doar spre plăcerea patimilor, Creatorul a zis: *“Nu va rămâne Duhul Meu pururea în oamenii aceștia, pentru că sunt numai trup”* (Fac, 6,3).

Învățătura despre păcatul strămoșesc face parte dintre adevărurile de importanță capitală ale credinței creștine. Pentru nimicirea acestui păcat s-a întrupat însuși Fiul lui Dumnezeu. Realitatea și universalitatea păcatului strămoșesc în omenire determină bunătatea dumnezeiască să săvârșească opera mântuirii în Iisus Hristos. Astfel, păcatul strămoșesc constituie premiza fundamentală a mântuirii. Aceasta înseamnă că protopărinții neamului omenesc nerămânând în starea morală de comuniune cu Dumnezeu, ci, călcând voia Lui, au căzut în păcat (Gen. 3,1-6), au pierdut fericita stare primordială, atât pentru ei cât și pentru urmașii lor naturali, adică pentru toți urmașii. Orice om are din fire păcatul lui Adam și prin el este vinovat și supus pedepsei divine. Starea aceasta de reală păcătoșenie a naturii umane căzute, în care se naște fiecare om, ca urmaș natural al lui Adam, se numește păcatul strămoșesc sau original<sup>7</sup> și constă în nesupunere și neascultare, neîncredere și nerecunoștiință, chiar dacă principiul acestora este mândria, care și constituie natura aceluia păcat. Căci stăpânit de mândrie, omul dorește să ajungă la perfecțiune și fericire numai prin mijloace proprii, rupând legătura cu Dumnezeu, izvorul vieții.

Prin păcat dispare armonia omului cu sine, cu Dumnezeu și cu natura: trupul nu se mai supune sufletului, ci închină spre stricăciune; din comuniunea cu Dumnezeu, omul ajunge în robia păcatului, iar natura nu mai servește omului decât cu greutate. Consecințele păcatului se arată în primul rând în pierderea nevinovăției și sfințeniei originare, prin care omul este în comuniune cu Dumnezeu, căci după cum nu poate exista însoțire între dreptate și fără-de-lege, între lumină și întuneric (II Cor. 6,14), tot așa nu poate exista însoțire între Dumnezeu și starea de păcat. Stricarea acestei comuniuni implică pierderea harului divin și moartea spirituală. Aceasta pentru că Dumnezeu fiind izvorul vieții, harul Său este elementul prin care sufletul își trăiește adevărata lui viață, iar dacă harul se retrage, sufletul cade în moarte spirituală. De aceea, în momentul păcătuirii, s-a împlinit amenințarea: *“În orice zi veți mânca, cu moarte veți muri”*.

Primul păcat săvârșit de om în rai are importanță dogmatică, fiindcă săvârșitorul lui fiind părintele întregului neam omenesc, transmite prin naștere, tuturor urmașilor naturali odată cu ființa proprie și păcatul lui prim, cu toate urmările și pedepsele lui, mai puțin alungarea din rai. Păcatul nu este numai simplă călcare a Legii, ci și producător al unei stări de păcătoșenie reală. Această stare de reală păcătoșenie, cu originea în căderea protopărintelui și care se transmite descendenților naturali ai lui Adam, se numește păcat original, strămoșesc sau ereditar, având în toți oamenii caracterul unei stricăciuni a naturii umane.

Căderea oamenilor de la Dumnezeu a constat formal într-un act de neascultare. Prin însuși acest act s-au rupt interior de Dumnezeu, din dialogul pozitiv cu El. Ei n-au mai răspuns lui Dumnezeu, crezând că prin aceasta își afirmă libertatea, autonomia. De fapt acest act a fost începutul închiderii egoiste a omului în sine. Prin aceasta a devenit sclavul său propriu. Socotind că devine domn peste sine, a devenit sclavul său. Omul e liber numai dacă e liber și de sine pentru alții, în iubire, dacă e liber pentru Dumnezeu, sursa libertății, pentru că e sursa iubirii. Dar neascultarea a folosit ca prilej porunca de a nu gusta din pomul cunoștiinței binelui și răului. Răul nu poate cuceri prin el însuși. Răul se împodobește cu florile binelui. Omul păstrează în sine o rămășiță de neșters a binelui. El trebuie să se amăgească cu părerea că păcatul pe care-l face are justificarea prin bine. Răul e ambiguu din neputința sa de a sta prin

<sup>7</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1958, p. 534

sine. De aici și perspectiva la care trebuie să recurgă orice ispititor, ca să înduplece pe cineva să facă răul propus, prezentându-l ca bine. Desigur, cine se lasă amăgit păstrează în amăgirea lui o doză de nesinceritate. El consimte să fie amăgit, își dă seama că este amăgit. Dar trebuința de a se amăgi e un minimum de bine rămas în el, ca un fel de pod șubred, prin care intră răul. Fără acesta, nu poate intra răul în el.

Răul oferă o dulceață sau un bine inițial, dar la sfârșit își arată efectul distrugător. Diavolul nu are prea mare nevoie să-l amăgească pe om în privința începutului, căci acesta e cuceritor prin sine. El are nevoie să-i liniștească sufletul și temerea față de sfârșitul sau urmările faptei rele. Câtă vreme glasul lui Dumnezeu, care răsuna în conștiința profundă și sinceră a femeii, își spune: De veți mânca din pom cu moarte veți muri și opune aceasta temere șoaptei ispititoare a șarpelui, acesta îi spune amăgind-o: *Nu veți muri, ci veți fi ca Dumnezeu*, apoi își întărește liniștirea aceasta privitoare la sfârșitul faptei rele cu arătarea dulceaței inițiale<sup>8</sup>.

Dacă Adam n-ar fi păcătuیت, creatura conștinată ar fi înaintat spre un fel de mișcare stabilă, în tot mai multă convergență și unificare a părților creației, a omului în el însuși, a oamenilor între ei și cu Dumnezeu, într-o mișcare a iubirii universale, într-o coplesire a creației de Duh dumnezeiesc. Prin cădere a intrat în creație și o mișcare spre divergență, spre descompunere. Numai prin Hristos, ca Dumnezeu întrupat, părțile creației au început să se recomună pentru a da posibilitatea viitoarei ei tranfigurări. Pentru că din Hristos se revărsă în creație Duhul unificator și veșnic viu.

Potrivit doctrinei creștine, numai cel ce slujește se mântuiește (Mt. 20,19). Dacă vreau să slujesc prin rațiune binelui meu și altuia, n-o pot face în nici un caz numai prin rațiunea mea, ci trebuie să consult și rațiunea lui, căci fiecare pornește de la alte împrejurări și trebuințe concrete, și în orice caz binele ultim se lămurește în dialog cu acela. Dar din Geneză rezultă că prin gustarea pomului cunoștinței binelui și răului, omul a voit să cunoască numai un bine și un rău al său în raport cu natura, cu o natură față de care omul nu simte datorii, nu simte o responsabilitate. Binele se cunoaște numai în dialogul iubitor cu celelalte persoane, în înfrângerea egoismului și a mândriei.

Învățătura creștină crede că prin căderea în păcat creația a devenit, din perdea transparentă a iubirii între noi și Dumnezeu, un zid într-o anumită măsură opac între noi și între noi și Dumnezeu: deci nu numai motiv de unire între noi, ci și de despărțire și de vrajbă între noi. Durerea și moartea depășesc pozitiv corupția și moartea, întrucât sunt suportate cu credință în Dumnezeu. În sensul acesta ele sunt o jertfă adusă lui Dumnezeu, când sunt suportate cu credință în El, fără cârtire. Dar numai în Hristos moartea și-a împlinit deplin rostul de biruire a morții.

Nici coruptibilitatea, nici moartea nu sunt o pedeapsă a lui Dumnezeu, ci urmarea înstrăinării noastre de izvorul vieții. Ele nu sunt menite să dureze veșnic, ci Dumnezeu preschimbă rostul acestora în mijloace de vindecare a răului. Fără această schimbare, pedeapsa pentru păcat ar fi eternă. Durerea produsă de păcat e preschimbată și ea în mijloc împotriva păcatului. Durerea și moartea, din efecte ale păcatului, devin mijloace împotriva păcatului nu numai întrucât opresc repetarea păcatului la nesfârșit, ci și întrucât devin trecere spre viața adevărată.

Păcatul e o piedică de ordin subiectiv, făcând incapabil pe om să se înalțe spre Dumnezeu care este puritatea spirituală desăvârșită. Dumnezeu n-ar putea purifica forțat pe om, deoarece nu e vorba de o impuritate fizică, ci de o înclinare murdară a sufletului, de o micime în tot ce gândește și simte. Instituția preoției înainte de Iisus Hristos este numai un mijloc de întreținere în oameni a conștiinței păcatului și a așteptării unui mijlocitor efectiv între ei și Dumnezeu, precum jertfele ce se aduc înainte de El, fiind mărturii ale păcatului lor, nu au puterea de a realiza împăcarea cu Dumnezeu, nefiind jertfe adevărate, ci o ocolire a lor, o înlocuire cu surogat de jertfe<sup>9</sup>.

Epistola către Evrei repetă stăruitor că jertfele se aduceau „*pentru păcate*” (5,13; 9,7; 10,4 etc), pentru curățire, pentru iertarea din partea lui Dumnezeu, pentru împăcarea cu El, pentru obținerea îndurării Lui, așadar în locul unei jertfe a omului însuși. Faptul că scopul jertfei este expierea păcatelor omenești, ne arată că Dumnezeu vrea propriu-zis jertfa omului, nu a animalului. Jertfa urmărește

<sup>8</sup> Preot Prof. Dr. Dumitru Stălițnoae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura IBM al B.O.R., București, 1996, p. 321.

<sup>9</sup> Idem, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p. 55

înlăturarea păcatului, o refacere spirituală și realizează acest lucru întrucât ea e renunțarea totală a omului la sine și suferință în gradul ultimei intensități.

Suferința, ca regret până la ultima predare lui Dumnezeu, e singura cale spirituală pe care se duce lupta efectivă cu păcatul ca hipertrofiere a eului, singura forță ce poate fi opusă păcatului. Trupul suferă când voința caută să-i limiteze inerția și hipertrofierea în poftă și pasiuni, iar spiritul de asemenea, când voința ia lupta cu orgoliul, cu vanitatea, cu ura, cu egocentrismul.

Omul obișnuit nu putea să depășească păcatul prin suferința sa, ca jertfă a propriei persoane, din motivul că ființa lui este atât de total cangrenată de păcat încât nici o suferință pe care ar fi suportat-o nu putea fi lipsită de un element păcătos, de o impuritate și prin nici o suferință, nici chiar a chinurilor morții, nu o mai putea spăla. Potrivit unei rânduiei fundamentale a existenței, orice păcat suferă, suportă pedeapsa dumnezeiască. Pedeapsa dumnezeiască e și suferința ca drum spre Dumnezeu, dar e o pedeapsă prin care atrage Dumnezeu spre Sine. Dacă nu se produce în om depășirea păcatului pe o cale spirituală, nu se poate apropia de Dumnezeu. Nu putem înțelege suferința lui Iisus Hristos ca o echivalență care, stând continuu în fața lui Dumnezeu, lasă acces oamenilor spre El fără ca să se producă în aceștia, dinlăuntru în afară, depășirea păcatului.

Iisus Hristos stând tot timpul înaintea Tatălui pentru oameni, rememorează, reînfrățișează înaintea Lui o suferință pe care a suportat-o pentru ei cu eficacitatea ce i-o dă divinitatea, dar în același timp prin apropierea de om, ce i-o dă umanitatea, face ca această reactualizare să producă în fiecare ceas, în care un om sau altul se întoarce spre Dumnezeu, o topire a fondului păcătos din el, deschizându-i drum spre Tatăl.

Așadar, în Sfânta Scriptură, păcatul apare ca: neascultare și nrecunoștință față de Dumnezeu, nelegiuire, nebunie, minciună, mândrie, nesocotirea și ofensa lui Dumnezeu, absurditate, vină, violarea legii, abaterea de la ordinea morală. În ordinea harică, la aceasta se adaugă: părăsirea iubirii și a prieteniei lui Dumnezeu, necinstirea lui Hristos și a harului Său, pângărirea templului lui Dumnezeu. Cu toate acestea, în Noul Testament, cea mai clară definiție a păcatului o găsim în Epistola I a Sfântului Apostol Evanghelist Ioan unde păcatul se identifică cu fărâdelegea, călcarea legii: *“Oricine care făptuiește păcatul săvârșește și călcarea legii”* (I In, 3,4).

Prin căderea lui Adam, oamenii au devenit incapabili de a scăpa prin propriile lor forțe din robia păcatului. Opera Răscumpărării realizată de Iisus Hristos prin Întruparea, Răstignirea, Învierea și învățăturile Sale, condiționează strict regenerarea morală a omului. Numai prin sacrificiul Mântuitorului, natura omenească se poate tămădui de boala păcatului; prin viața și învățăturile Sale, calea spre desăvârșire este luminată; prin harul Său, suntem spijiniți în toate chipurile, iar nădejdea biruinței ne este garantată prin triumful binelui și vieții asupra răului și morții, prin Învierea Sa din morți. Cu harul lui Dumnezeu, toate sunt cu puțință voinței. *“Toate pot să le fac întru Cel ce mă îmbracă cu putere”* (Filip. 4,13). Iar adevărata libertate nu poate fi dobândită decât prin har: *“Unde este Duhul Domnului, acolo este libertatea”* (II Cor. 3,17) și *“Fără Mine nu puteți face nimic”* (In. 15,5).

În concepția Sfinților Părinți ai Bisericii păcatul este definit în mod diferențiat. De pildă, Sfântul Grigore de Nyssa spune: *“Păcatul nu există în natură separat de voința liberă.. și păcatul, este boala cea spre moarte”*<sup>10</sup>. Sfântul Ioan Gură de Aur arată că: *“Nu nenorocirea, ci păcatul pe care-l facem trebuie să ne întristeze. Dar omul a schimbat rânduiala și nu face ceea ce trebuie la timpul cuvenit: face mulțime de păcate și nu se îndurerează din pricina lor, dar de îndată ce i se întâmplă ceva, cât de cât neplăcut, cade în deznădejde”*<sup>11</sup>. Căci: *“cel care viețuiește în păcat este întotdeauna temător”*<sup>12</sup>.

Sfinții Părinți privesc păcatul ca pe o faptă nebunească, iar starea păcătoasă în care trăiește omenirea căzută, ca pe o stare de nebunie. Sfântul Pavel spune despre cei ce rămân departe de Dumnezeu: *“S-au rătăcit în gândurile lor și inima lor cea nesocotită s-a întunecat zicând că sunt înțelepți, au ajuns nebuni”*. (Rom. 1,21-22). Sfântul Nicolae Cabasila zice: *“De când Adam s-a încrezut în duhul cel rău și și-a întors fața de la bunul său Stăpân, de atunci mintea i s-a întunecat, sufletul și-a pierdut sănătatea și tihna pe care le avusese. Din acel moment și trupul s-a împerecheat cu sufletul și a avut aceeași soartă ca*

<sup>10</sup> Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 40

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 159

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 192

și el: s-a stricat și el deodată cu sufletul”<sup>13</sup>. Păcatul, e o încălcare a legii divine, o dezordine în iubire, o nesocotire a voinței divine, întoarcerea spre sine a creaturii, îndepărtarea de Binele Suprem, manifestate în dorințe, gânduri, cuvinte și fapte. Păcatul este o călcare a voinței lui Dumnezeu în conștiința noastră și în Revelație.

## 2. Clasificarea păcatelor personale

Păcatele sunt o necinstire a lui Dumnezeu, dar nu toate îl necinstesc pe Dumnezeu în același chip și în același grad. Unele au ca obiect pe Dumnezeu și se referă numai la El; altele lovesc, în același timp, în drepturile aproapelui. Chiar între cele ce se referă numai la Dumnezeu există diferențe esențiale, întemeiate pe natura faptelor care sunt cu totul deosebite și câteodată chiar diametral opuse, cum sunt, spre pildă, deznădăjduirea și încrederea nemăsurată în harul lui Dumnezeu. Teologic deosebim păcatele în păcate grele sau de moarte și păcatele ușoare, adică cele care se iartă.

Păcatul de moarte îndepărtează cu totul pe credincios de Dumnezeu, pe când păcatul ușor nu-l întoarce de la El cu totul. Se numesc “de moarte” și “ce se iartă” având în vedere stricăciunile pe care la cauzează în suflet: păcatul de moarte desparte pe credincios de harul lui Dumnezeu, îl omoară, iar cel ușor nu distruge harul, ci numai îl întunecă. Cert este că prin păcat, ordinea morală poate fi lezată mai grav sau mai puțin grav. Măsura acestei gravități depinde de voința noastră. Tot ce izvorăște din răutatea expresivă a voinței este un păcat greu sau de moarte, iar ce iese dintr-o slăbiciune a voinței care, deși se îndreaptă și ea spre scopul ultim, dar nu cu o încordare morală suficientă, este păcat ușor sau ce se iartă<sup>14</sup>. Gravitatea păcatului rezultă din cuvintele Mântuitorului: “Iar eu vă zic vouă că tot cel ce se mânie în deșert pe fratele său vrednic va fi de osândă, și cine va zice fratelui său: netrebnicule, vrednic va fi de judecata sinedriului, iar cine-i va zice: nebune, vrednic va fi de gheena focului.” (Matei 5,22).

Fericitul Augustin numește păcatele ușoare “păcate zilnice”, iar păcatele grele “crime mari”<sup>15</sup>. În Mărturisirea ortodoxă (II,18) această deosebire se face în următorii termeni: “Păcat de moarte face omul atunci când, mișcat fiind de aplecările cele rele, face vreun lucru ce este împotrivă poruncii dumnezeiești, sau când, nu se împlinesc de voie poruncile dumnezeiești, din care pricină dragostea către Dumnezeu și către aproape se răcește”<sup>16</sup>. Cât despre păcatul ușor care se iartă, pe acesta nici un om nu-l poate evita, afară de Hristos și Preacurata Fecioară Maria. Dar acest păcat nu ne lipsește de harul lui Dumnezeu și nici nu ne supune morții veșnice. El nu ne înstrăinează de Dumnezeu pentru că nu-i o renunțare în urmărire binelui moral.

Păcatul de moarte constă în aceea că cineva nu voiește să împlinească legea lui Dumnezeu cu deplină hotărâre, prin aceasta punându-se în contradicție cu această lege, se separă de Dumnezeu, ținta sa ultimă și se întoarce spre creatură. Păcatul ușor (care se iartă) este tot o contradicție a voinței dumnezeiești de către voința omenească, dar o contradicție mărginită și nedeplină, prin care nu ne lipsim cu totul de harul dumnezeiesc și nici nu suntem supuși morții veșnice.

Dacă deosebirea dintre păcatele de moarte și cele care se iartă ar rezida numai în calitatea lor, atunci această deosebire ar fi atât de radicală, încât ar fi adevărată afirmația că toate păcatele ușoare, adunate laolaltă, n-ar putea constitui un păcat de moarte, după cunoscutul exemplu al snopului de paie, care aruncat în mare, nu s-a scufundat, pe când un fir de nisip s-a scufundat îndată. Mai multe păcate mici fac cât unul mare, cum spune Fericitul Augustin (Omil. La I Ioan).

Sfântul Vasile spune că în Noul Testament el nu găsește deosebire între păcatele mari și cele mici: pentru că păcatul mic, ca și cel mare, este deopotrivă o călcare de lege (I Ioan 3,4,36); pentru că păcatul mic devine mare când robește cu săvârșitor. Sfântul Apostol Pavel afirmă că ocărătorii, ca și idolatrii și desfrânații, nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu (I Cor. 6,9), adică și cei ce săvârșesc păcate mici și cei ce fac păcate mari. Păcatele mici deschid calea păcatelor mari, slăbesc lucrarea harului

<sup>13</sup> Ibidem, p. 40

<sup>14</sup> Teologia Morală Ortodoxă, Manual, vol. I, p. 406-407

<sup>15</sup> Ibidem, p. 409

<sup>16</sup> Ibidem.

și a dreptății lui Dumnezeu, dezvoltă patimile, aduc slăbiciune morală și neplăcere de a voi și săvârși binele. Înțeleptul Sirah are dreptate când spune: “*Cel ce nu bagă de seamă la cele mai mici prea curând va cădea*” (Sirah 19,1).

Păcatul călcării este o violare a unei legi negative, a unei opreliști, de exemplu, de a nu fura, de a nu mărturisi strâmb, de a nu necinști pe părinții tăi etc; iar păcatul neîmplinirii sau omiterii este călcarea unei legi afirmative, de exemplu: nefrecventarea bisericii, neîngrijirea bolnavilor, neajutorarea săracilor, etc. Păcatele omiterii pot fi păcate grele și primejdioase, dacă sunt acte exprese și pozitive ale voinței, pentru că zice Mântuitorul: “*Tot pomul care nu aduce roadă se taie și se aruncă în foc*” (Matei 7,19). Păcatele omiterii favorizează amăgirrea de sine și autosuficiența, ele pun în calea îndreptării credinciosului piedici cu mult mai mari decât păcatele călcării (Luca 10,30-37).

Gravitatea păcatelor omiterii depinde de felul și bunătatea faptei poruncite la care ele se opun. Acea slugă care nu s-a folosit de talanțul încredințat din nepăsare, lenevie și răutate, a fost aruncată în întunericul cel mai din afară (Matei 25,24-30); iar sluga care a știut voia Domnului său și nu s-a gătit și n-a făcut după voia lui se va bate mult (Luca 12,47). De asemenea, cei ce n-au săvârșit faptele iubirii și îndurării frățești, au fost osândiți la pedeapsă veșnică (Matei 25, 42-46). Iar Sfântul Apostol Iacob, zice: “*Cel ce știe să facă ce e bine și nu face, păcat are*” (Iacob 9,17), iar în alt loc spune: “*Iată puțințel și câtă pădure aprinde! Foc este și limba, lume a fărădelegii! Limba își are locul ei între măduarele noastre, dar spurcă tot trupul și aruncă în foc drumul vieții, după ce aprinsă a fost de flăcările gheenei*” (3, 5-6).

Sfântul Ioan Damaschin numără în lucrarea sa “*Despre cele opt spirite de răutăți*” păcatele grele sau de moarte, și spune că sunt opt păcate, pe care le numește *capitale*. Aceste păcate se numesc capitale pentru că ele constau din deprinderi rele, care dau naștere la alte păcate, așa cum virtuțile cardinale nasc alte virtuți, și pentru că reprezintă direcțiile principale ale vieții păcătoase. Ele sunt următoarele: mândria, avariția (iubirea de arginți), desfrânarea, invidia, lăcomia, mânia și trândăvia (lenea). Pe lângă acestea avem și alte păcate grele, numite *strigătoare la cer*, care cer singure sancțiunea încă în lumea aceasta, pentru că răutatea să fie înfrântă, iar relele ce decurg din ele să se stăvilească. Ele sunt păcate grave împotriva aproapelui și a societății și sunt pedepsite cu asprime și de către legile societății. După Sfânta Scriptură, păcatele strigătoare la cer sunt: omuciderea, asuprirea văduvelor, orfanilor și săracilor, oprirea plății lucrătorilor, îndreptate contra instinctului social, nelegiuirea sodomiților, îndreptată împotriva instinctului sexual și lipsa de cinstire a părinților. Și, în final, avem *păcate împotriva Duhului Sfânt* care se dau unui număr de șase păcate de moarte ce provin din faptul că ele se îndreaptă în mod direct împotriva acțiunii sfințitoare a Duhului Sfânt asupra creștinului. Gravitatea acestor păcate stă în faptul că ele se îndreaptă împotriva lui Dumnezeu însuși, iar cei ce săvârșesc astfel de păcate resping în mod conștient orice acțiune a Duhului Sfânt asupra lor. Urâciunea și răutatea acestor păcate o arată însuși Mântuitorul când zice: “*Orice păcat și orice hulă se va ierta oamenilor, dar hula împotriva Duhului Sfânt nu se va ierta; și oricine va zice cuvânt împotriva Fiului Omului se va ierta lui, dar cine va zice împotriva Duhului Sfânt, nu se va ierta lui nici în veacul de acum, nici în cel de apoi*” (Matei 12,31-32)<sup>17</sup>.

Aceste păcate grave sunt:

- *încrederea prea mare în bunătatea lui Dumnezeu.* În păcatul acesta cad toți cei care cred că bunătatea lui Dumnezeu e atât de mare, încât oricât ar păcătui ei, Dumnezeu îi va ierta și de aceea ei nu se gândesc nicicum să se îndrepte. Tot de acest păcat se fac vinovați și cei care se cred în stare să se mântuiască singuri, fără ajutorul harului divin, în care caz păcatul lor poartă numele de prezumție. Se fac vinovați de acest păcat cei care cred că se pot mântui numai prin ajutorul credinței, neavând nevoie să facă fapte bune. (Rom.II,4-5; Iacob II,26).

- *neîncrederea sau deznădejdea de a primi ajutorul lui Dumnezeu.* Acest păcat este opus celui de mai înainte, deoarece cei ce cad în el cred că păcatele lor sunt atât de mari, încât Dumnezeu nu le mai poate da iertare chiar dacă ei s-ar pocăi și de aceea ei nu mai încearcă să se îndrepte, ci merg înainte pe calea păcatului. (Ioil 2,12-13). De acest păcat s-a făcut vinovat Iuda care, după ce L-a vândut pe Mântuitorul, s-a dus și s-a spânzurat (Mt. 27,4-5). Un astfel de păcat paralizează orice dorință de

<sup>17</sup> Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, *Manual de morală creștină*, p. 150

încredere și adeseori duce pe cel ce-l săvârșește la acte disperate. În astfel de păcat a căzut și Cain, după uciderea fratelui său Abel. (Fac. 4,13).

- *împotrivirea față de o învățătură de credință (erezia)*. Este un păcat împotriva Duhului Sfânt, fiindcă toate învățăturile de credință cuprinse în Revelația supranaturală sunt descoperite nouă de însuși Dumnezeu (cf. Mc. 13,31). De acest păcat s-au făcut vinovați fariseii și cărturarii, cărora Mântuitorul le-a propovăduit de atâtea ori adevărurile Evangheliei Sale, dar ei au rămas mereu orbi și surzi la toate acestea (cf. In 9,40-41). De asemenea, în acest păcat au căzut toți ereticii și schismaticii.

- *lepădarea de Biserică și prigonirea ei (apostazia)*. În acest păcat au căzut și cad toți cei ce în mod voluntar se leapădă de toate învățăturile de credință ale Sfintei Biserici pe care odată le-au primit. În acest păcat a căzut și împăratul Iulian Apostatul care, după ce în tinerețe a fost creștin, ajungând împărat, s-a lepădat de creștinism și a prigonit Biserica.

- *invidia harului fratern*. Pizma sau invidia, unul din cele șapte păcate capitale, în cazul în care are ca obiect harul dumnezeiesc de care s-a împărtășit aproapele nostru și datorită căruia acesta sporește în fapte bune, devine păcat împotriva Duhului Sfânt. Tot la acest păcat se socotește și răutatea celui ce nu voiește să ajute celui păcătos să se întoarcă pe calea cea bună, ca nu cumva să se mântuiască. Cine se face vinovat de acest păcat nu va moșteni Împărăția lui Dumnezeu (Gal. 5,21).

- *nepocăința până la moarte*. De acest păcat se fac vinovați creștinii care nu voiesc să se pocăiască până în ceasul morții și nici nu voiesc să se folosească de mijloacele oferite de Sfânta Biserică spre a se mântui. Aceasta înseamnă o opunere împotriva lui Dumnezeu "*Care voiește ca toți oamenii să se mântuiască și să vină la cunoștința adevărului*" (I Tim. 2,4). Astfel împotrivirea față de un adevăr de credință dimpreună cu apostazia sunt păcate împotriva credinței; încrederea prea mare în bunătatea lui Dumnezeu și deznădejdea de a mai primi ajutorul divin sunt păcate împotriva nădejzii, iar invidia harului fratelui nostru, dimpreună cu nepocăința până la moarte sunt păcate împotriva iubirii.

Despre păcatele împotriva Duhului Sfânt, Mântuitorul spune că nu se vor ierta nici în veacul de acum, nici în cel de apoi (Mt. XII,31-32) nu fiindcă ele nu se pot ierta de către Dumnezeu, ori că prin harul preoției ele n-ar dobândi iertare, ci numai fiindcă cei ce săvârșesc astfel de păcate sunt atât de împietriți și înrăutățiți sufletește, încât nu vor să se pocăiască. Numai lipsa pocăinței din partea celor ce au astfel de păcate înlătură puțința de a redobândi harul iertării, deci și posibilitatea iertării acestora. Așadar, ele nu se vor ierta fiindcă însuși păcătosul nu vrea să i se ierte aceste păcate (cf. In. 8, 4-8). Dacă însă cel ce a săvârșit astfel de păcate se pocăiește, el poate redobândi iertarea lor. Ca pildă, spre exemplu, este Sfântul Apostol Petru, care s-a lepădat de trei ori de Mântuitorul, dar, pocăindu-se, recunoscându-și păcatul și hotărându-se să asculte de Mântuitorul până la moarte, a fost iertat și reșezat în cinstea de Apostol (In. 21,15-19).

### 3. Aspectul personal și comunitar al păcatului

Păcatul este desemnat ca un fapt sau act care provine dintr-o dispoziție interioară sau dintr-o deprindere lăuntrică și reprezintă un câștig pe care simțurile îl au asupra spiritului din om. Deși păcatul este mai mult decât atât, este chiar înstrăinarea omului de Dumnezeu, ruperea din comuniunea cu El sau despărțirea de elementul transcendent dat omului prin statutul de „chip și asemănare” cu Dumnezeu. Sfântul Simeon Noul Teolog vede păcatul ca o interpunere pe care omul o așază între el și Creator, căci zice: „*Păcatele noastre zac și se ridică între noi și Dumnezeu ca un zid pe care nu-l putem surpa decât prin pocăință*”<sup>18</sup>. Cu alte cuvinte, când vorbim despre păcat, nu există cale de mijloc: a fi trăitor întru Hristos înseamnă îndepărtarea de starea păcătoasă, iar aflându-te în păcat, ești departe de Dumnezeu. Tot Sfântul Simeon mai zice: „*Cel ce s-a unit duhovnicește cu Dumnezeu, astfel încât s-a făcut un duh cu El, nu poate păcătuia... Căci oricine păcătuiește nu L-a văzut pe Dumnezeu nici nu L-a cunoscut, iar cel*

<sup>18</sup> Cf. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, în trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Edit. Deisis, 1998, p. 83.

*născut din Dumnezeu nu face păcat, căci este copil al lui Dumnezeu*"<sup>19</sup>. Prin urmare, păcatul este starea cea mai de jos în care poate cădea omul.

Toate lucrurile create din lume au venit la existență prin Dumnezeu, Care este Logosul-Rațiunea supremă și ca atare cele create sunt raționale și firești; „*singurul lucru nefiresc din lume este păcatul*”<sup>20</sup>. Iraționalitatea lui rezultă din schimbarea centrului de greutate al interesului creaturii raționale (a omului) dinspre Dumnezeu spre cele create, ca și cum acestea din urmă ar avea și ele viață prin sine și iar putea oferi omului împlinirea de care are nevoie. Iubind păcatul, iubim de fapt ceva ce nu are existență de sine stătătoare și o existență trainică, iubim nimicul, nebuloasa, deoarece ne desprindem de ceea ce există în mod ontologic și concret, de însuși izvorul vieții și al existenței, de Dumnezeu și îmbrățișăm aparenta existență. De aceea, păcatul trebuie gândit în termeni de viață și moarte, de ființă și neființă, de comuniune și posesiune. Păcatul nu poate să ducă decât la moarte, pentru că el este refuzul vieții. Acesta este motivul pentru care, după starea dulce de dinainte și din timpul păcatului, trăim senzația de gol, de fals, de vid existențial, de înșelăciune, de nimicnicie ca semn al ruperii noastre dintr-o legătură normală. Chiar dacă nu receptăm păcatul ca pe ceva negativ atunci când îl săvârșim, starea ulterioară lui ne edifică lipsa unei surse pozitive de existență și prezența nimicului, pentru care ne mișcăm și în zona căruia ne situăm. Păcatul este iluzie și falsitate.

Deși prin creație omul este o ființă finită, el este capabil de infinit, pentru că e zidit de Dumnezeu și îndumnezeit prin har, ceea ce înseamnă că el e capabil de Dumnezeu, adevăratul și singurul infinit. Infinitul dumnezeirii îi este dat omului ca posibilitate de participare și de comuniune cu acest infinit. Din acest punct de vedere, păcatul este nemulțumirea omului cu starea de participare la dumnezeire, dorința de schimbare a unei ordini așezate în lume de Creator. Prin păcat omul încearcă să devină el însuși centru al infinitului, pentru că se lasă influențat de setea de nemărginit pe care o are zidită în sine firea umană. Slăbiciunea rezultată din primul păcat al lui Adam și întărită de păcatele proprii, îi întunecă omului adevărata receptare a realității. În acest context lui i se pare de mai mare importanță ca interesul duhovnicesc propriu și interesul altora să graviteze doar în jurul lui, ca eul său să fie mereu în centrul atenției, ca el să atragă și nu să fie atras el de un alt centru. Astfel apare egoismul din om și orice formă de păcat este cert un semn distinct al egoismului. Cu alte cuvinte, în loc ca omul să învingă prin această metodă, el este de fapt un învins al lucrurilor neînsemnate după care aleargă în permanență, deoarece nimic din cele pământești și trecătoare nu-i pot satisface setea după infinit pe care o va resimți mereu, ca pe o criză acută. Astfel setea de nemărginire nu-i va fi niciodată împlinită.

Așa cum s-a putut vedea, păcatul își are sursa în libertatea cu care omul a fost creat și care-i permite să aleagă între bine și rău. Desigur că nașterea păcatului depinde și de unele cauze exterioare, dintre care cele mai importante sunt ispita și ocazia la păcat. Din punct de vedere etimologic, *ispita* provine din latinescul „*temptatio*”, care înseamnă încercare, experiență cercetare. Deseori găsim acest sens în Sfânta Scriptură. Spre exemplu în textul când e vorba de copiii lui Israel care încearcă pe Dumnezeu (Exod. 17,2) și cel în care Avraam este încercat de Dumnezeu (Fac. 22,1). Desigur, cea dintâi ispită a fost încercată de protopărinții noștri înainte de căderea în păcat. Prin urmare, putem spune că prin ispită înțelegem, în sens general, o încercare sau o experiență, și în sens special, un îndemn, o solitudine la păcat; mai precis, încercarea de a atrage voința la păcat. Această încercare se exercită prin plăcere, care atrage voința la păcat prin caracterul ei atractiv, și durere, care atrage voința la păcat prin caracterul ei respingător. Prin *ocazia la păcat* sau prilejul de a păcatui se înțelege întrunirea acelor condiții și împrejurări externe care-l conduce ușor pe cineva la păcat. Aceste circumstanțe externe pot fi persoane anume, locuri, lucruri și omul are datoria, în conștiință, de a se îndepărta, când poate, de orice ocazie apropiată de a păcatui. Sfântul Apostol Pavel ne îndeamnă pentru a scăpa de ocaziile la păcat să „*ieșim din lumea aceasta*” (I Cor. 5,10).

Cert este că originea păcatului nu este în Dumnezeu, pentru că El le-a făcut pe toate „*foarte bune*” (Fac. 1,31), numai că El permite existența păcatului, ca respect față de libertatea pe care i-a dat-o omului. Dumnezeu este atât de liber, încât poate să iubească cu respectul, umilința și discreția celui ce așteaptă

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>20</sup> Cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Thalasia*, în FR vol. 3, Edit. Harisma, București, 1994, p. 71..

răspunsul liber al celui iubit și n-ar putea să-l constrângă pe om fără a distruge prin aceasta caracterul liber al răspunsului. Teologul Paul Evdokimov spunea că Dumnezeu este atât de liber, încât îi îngăduie omului până și eșecul atotputerniciei. Adică, Dumnezeu cel atotputernic, este chiar „neputincios” în fața libertății voinței omului. Și aceasta pentru că mai înainte de a fi atotputernic, Dumnezeu are și o altă însușire dumnezeiască: este iubitor. Fiind iubire deplină și absolută, îl respectă pe om și-l așteaptă. „*Iată Eu stau la ușă și bat. De va auzi cineva glasul Meu și-Mi va deschide ușa, voi intra și voi cina cu el...*” (Apoc. 3,20). Deci noi suntem cauza păcatului din noi și nu Dumnezeu. Păcatul, spune Sfântul Grigore de Nyssa, este „*o maladie a voinței noastre care se înșală luând drept bine o fantomă a binelui*”<sup>21</sup>.

În Sfânta Scriptură ni se spune: „*Nimeni, când este ispitit, să nu zică: de la Dumnezeu sunt ispitit, pentru că Dumnezeu nu ispitește pe nimeni*” (Iacob 1,13). Sfântul Antonie cel Mare zice în acest sens următoarele: „*Nu Dumnezeu este pricina păcatului, ci El i-a dat omului cunoștință, pricepere, puterea de a deosebi binele de rău și voie liberă. Ceea ce naște păcatul este negrija și trândăvia oamenilor*”<sup>22</sup>. Iar Sfântul Dionisie Areopagitul zice: „*Păcatul este o lipsă de perfecțiune a propriilor noastre virtuți*”<sup>23</sup>. Așadar, păcatul nu este ceva existent, primordial sau necesar din natură, care și-ar avea cauza în Dumnezeu sau într-un principiu rău primordial, asemănător cu Dumnezeu, ci este o realitate ieșită din voința liberă a creaturilor raționale. Că ne mai spune Sfântul Iacob, următoarele: „*Fiecare este ispitit de propria sa poftă, atunci când e atras și momit de către ea. Apoi pofta, zămisbind, naște păcat, iar păcatul, odată săvârșit, odrăslește moarte*” (Iacob 1, 14-15).

Ca activitate a creaturii, păcatul nu ține de ființa omului, ci este ceva accidental, o împotrivire la ceea ce e necesar pentru ființarea sau existența binelui, el este corupția sau alterarea ființei; e absența binelui, dar nu o absență negativă, ci una privativă, adică ceva ce n-ar trebui să fie. El este un defect în activitatea liberă a credinciosului, o boală a voinței, o deformare, o caricatură a ființei, dar nu o tulburare totală. Sfântul Vasile cel Mare definește păcatul: „*dispoziție a sufletului opusă virtuții*” sau „*lipsa binelui*”<sup>24</sup>.

Păcatul reprezintă un accident și în creație, căci el nu a fost dorit, iar Dumnezeu a ținut mai mult la libertatea pe care i-a dat-o omului pentru a se putea manifesta ca ființă perfectibilă, decât să impună arbitrar un stadiu pe care omul să nu-l dorească. De aceea păcatul este, mai întâi, îndepărtare de la fața lui Dumnezeu, nerespectând condiția de a rămâne lângă El și în fața Lui („*Când au auzit glasul Domnului Dumnezeu... s-au ascuns Adam și femeia lui de la fața Domnului printre pomii Raiului*” – Fac. 3,8) și, în al doilea rând, păcatul este dedublarea noastră sau înșelarea propriei noastre ființe. Dacă Dumnezeu ne-a dat tot ceea ce avem nevoie pentru mântuire și dacă aceste mijloace sunt ale noastre, ne aparțin întru totul, prin păcat noi luptăm împotriva lor și implicit împotriva noastră și, în ultimă instanță, împotriva lui Dumnezeu, Creatorul nostru. A face, deci, răul presupune să ne autoizolăm față de propria noastră existență obiectivă, pentru că păcatul ne oferă iluzia automulțumirii, însă el e falsitate, deoarece se îndreaptă totdeauna către ceva trecător și fără importanță. Faptul că actul pe care-l săvârșim în păcat nu ne mulțumește este un pas mai departe către a deveni tot mai singuri față de noi înșine, a ne închide într-un cerc, iar singularizarea ne închide legăturile firești cu celelalte persoane și cu Dumnezeu.

Pentru a înțelege mai bine acest aspect, vom spune că splendoarea omului este dată de calitatea sa de ființă personală, fiind creat după chipul lui Dumnezeu, calitate în care a primit în mod ontologic conștiință de sine, libertate și dreptul de stăpânire asupra celorlalte creaturi. Doar persoana umană este conștientă de sine, are conștiință că există, știe sensul pentru care a primit această existență și caută să-l urmeze. Persoana este unică și irepetabilă, dar este conștientă și de existența celorlalți, pentru că simte nevoia ca bogăția sa unică să fie completată de bogăția celui de lângă el, pe care o primește. Omul nu-și este suficient lui însuși, căci nu posedă absolut totul pentru a se cunoaște, ci are nevoie de celălalt, care-i suplinește un gol. Nu putem vorbi despre persoană în afara acestui schimb duhovnicesc, pentru că a fi creat „după chip” înseamnă a dăruia dezinteresat, din iubire.

<sup>21</sup> Cf. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București, p. 132.

<sup>22</sup> Sfântul Antonie cel Mare, *Învățăături despre viața morală a oamenilor*, în FR vol. I, Edit. Harisma, București, 1993, p. 38.

<sup>23</sup> Cf. Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 133.

<sup>24</sup> Cf. *ibidem*.

Omul primește însă simte nevoia, ca la rândul lui, să și dăruiască din unicitatea bogăției sale. Este adevărat că fiecare om posedă un sens al existenței, pe care el îl receptează în modul său, iar sensul său devine astfel unic. Prin schimbul de sensuri dintre persoane, se creează o comunicare reciprocă, prin care fiecare se îmbogățește; nimeni nu pierde nimic, ci fiecare este câștigat. Dar atenția persoanei este îndreptată nu numai spre semenul său, ci și spre Dumnezeu, Creatorul său, pentru că împlinirea deplină a persoanei se face întotdeauna în trei: unul dăruiește altuia și, împreună, dăruiesc celui de-al treilea, care nu rămâne nici el pasiv. Prin aceasta persoana nu rămâne doar în comunicare cu un altul, ci intră în comuniune. Iar comuniunea cea mai deplină cu Dumnezeu se realizează deplin în Sfânta Euharistie când credinciosul se împărtășește cu Trupul și Sângele Domnului Hristos în Biserică, trupul Său tainic și eclesial al tuturor credincioșilor care cred drept, deplin și statornic în El.

Din relația persoanei cu Dumnezeu și cu semenii rezultă caracterul inepuizabil al ei, deoarece se simte atrasă de infinit și, oricât ar urca, nu simte niciodată că aceasta îi este suficient. Nemulțumirea, alta decât cea născută din păcat, îi vine din aceea că, odată atins un prag, îl vede pe celălalt, iar de aici se întrevede următorul. Prezentul nu-i este niciodată îndestulător, are privirea mereu înainte, spre ceea ce îi lipsește încă. Propriu persoanei nu-i este pasivitatea, căci ea nu poate sta pe loc, ci tinderea mereu înainte, spre cele mai înalte, spre țința supremă și finală, unirea deplină și contemplativă cu Dumnezeu: *“Cel căruia i se pare că stă-n picioare, să ia seama să nu cadă”* (I Cor. 10,12).

Dacă persoana este conștientă de sine, dacă se află în comuniune și comunicare cu celelalte persoane și dacă este într-o permanentă mișcare spre infinit, ea se realizează pe sine numai prin faptă. Fapta este cea care depășește cuvântul și devine semn concret al comuniunii, al iubirii agapice. Sfântul Nil Ascetul spune: *“Să iubești pe toți oamenii, după Dumnezeu, ca pe Dumnezeu”*. Abia acum persoana se dezvăluie în mod real pe ea însăși, pentru că fapta este răspunsul concret la solicitarea celeilalte persoane și la solicitarea lui Dumnezeu. Fapta pe care o săvârșim este o deschidere a noastră către aproapele, iar prin aceasta aproapele devine o deschidere către Dumnezeu. Pentru aceasta Mântuitorul ne spune: *“De vreme ce știți aceasta, fericiți veți fi de le veți face!”*. (In. 13,17). Adică, prin ceea ce face bun, omul se descoperă pe sine ca un colaborator al lui Dumnezeu și chiar ca un continuator al creației divine. Lumea a fost creată înaintea omului și pentru om, iar el a fost așezat în această lume pentru a o desăvârși prin fapta sa. Sfântul Maxim Mărturisitorul spunea că persoana este chemată să adune în ființa sa întreaga creație; ea trebuie să atingă desăvârșirea, pe care să o transmită mai departe creaturii neraționale și să mijlocească pentru ea.

Mesajul calității de persoană este de a-L face vizibil pe Hristos întrupat și înviat în noi și în lumea creată de El și de a determina natura să se asimileze chipului dumnezeiesc. Păcatul și starea păcătoasă se opune acestei descoperiri, iar Hristos rămâne în continuare necunoscut atât pentru păcătos, cât și pentru lumea care ar putea fi putut să-L vadă transfigurat în cel ce face binele. Păcatul transformă realitatea, o modifică, o prezintă distorsionat. De aceea Mântuitorul le spune ucenicilor că diavolul este *“mincinos și tatăl minciunii”* (In. 8,44). Păcatul este atât de subtil și rafinat încât reușește ca setea de nesfârșit pe care o posedă persoana să devină, din infinita urcare spre bine, în infinita coborâre spre răul moral; iar coborârea este considerată de către păcătos urcuș. În loc să se deschidă spre alții, păcătosul se închide în sine, parțial sau total, se închide în orizontul strâmt al interesului mărunț, dar consideră că și lumea cea mare îi este suficientă. Prin el nu transpare nici aproapele și nici Dumnezeu și astfel este responsabil de neîmplinirea persoanei sale, dar și de neîmplinirea celorlalți pentru că s-a limitat la sine însuși iar granițele limitelor au fost false. În final, el este responsabil și față de Dumnezeu, deoarece nu s-a desăvârșit pe sine și nu i-a lăsat nici pe alții să se împlinească prin binele pe care ar fi putut să-l facă. În acest sens, Sfântul Ioan Scărarul spune: *“La Judecata de Apoi Dumnezeu ne va judeca nu numai pentru păcatele pe care le-am săvârșit, ci și pentru binele pe care l-am putut face, dar nu l-am împlinit”*.

Păcatul se face în nume personal. Într-un anume sens, imediat, fiecare îl săvârșește „pentru el” și consideră că nu aduce atingere fratelui său decât atunci când este vorba despre o greșală îndreptată direct împotriva aceluia. Dar și păcatul cel mai intim, care ne privește doar pe noi, păcatul bine ascuns în adâncul inimii și necunoscut decât de noi și de Dumnezeu, are efecte nebănuite asupra aproapelui și asupra întregii lumi create. Așa, nu ne lipsim doar pe noi de comunicarea directă cu viața divină, ci ne opunem cunoașterii acestei vieți de către cel de lângă noi și participarea lumii iraționale la manifestarea

deplină a adevărului dumnezeiesc, pe care păcatul nostru o ocultează<sup>25</sup>. Așadar, consecințele păcatului nostru înjosesc statutul de persoană, dar se opune și realizării comuniunii cu ceilalți. Prin fapta rea, noi ne împotrivim transmiterii în lume a adevărului că Dumnezeu există și că nu mai putem fi mărturisitori ai lui Hristos în societatea care nu-L cunoaște suficient.

### Bibliografie:

1. ANDRUTOS, Hristou, *Sistem de morală*, Sibiu, 1947.
2. Idem, *Dogmatica Bisericii ortodoxe răsăritene*, Sibiu, 1920.
3. CĂLUGĂR, Pr. dr. D., *Caracterul religios moral creștin*, Sibiu, 1955.
4. EVDOKIMOV, Paul, *Ortodoxia*, Editura IBM al BOR, București, 1996.
5. IONESCU, Șerban, *Morala creștină* (Manual), București, 1930.
6. YANNARAS, Christos, *Persoană și eros*, în traducere românească de Zenaida Luca, Editura Anastasia, București, 2000.
7. LOSSKY, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București.
8. MLADIN, Mitr. Dr. Nic. & BUCEVSCHI Prof. diac. Dr. Orest & PAVEL Prof. dr. C-tin & ZĂGREAN, Pr. diac. Dr., Ioan, *Teologia Morală Ortodoxă*, Manual pentru Facultățile de Teologie, vol. I, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.
9. POPA, Pr. Gheorghe, *Introducere în Teologia morală. Principii și concepte generale*, Editura Trinitas, Iași, 2003.
10. SCRIBAN, Arhim. Iuliu, *Curs de Teologie morală*, București, 1921.
11. STĂNILOAE, Pr. prof. dr. Dumitru, *Ascetica și mistica ortodoxă*, Editura IBM al BOR, București, 1992.
12. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura IBM al BOR, București, 1978.
13. Idem, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei, Craiova, 1991.

---

<sup>25</sup> A se vedea Christos Yannaras, *Persoană și eros*, în trad. rom. de Zenaida Luca, Edit. Anastasia, București, 2000, pp. 89-120.

## Capitolul XI.

### ROLUL ȘI IMPORTANȚA SFINTELOR TAINE ÎN VIAȚA MORALĂ A CREDINCIOȘILOR

Potrivit învățăturii creștine scopul vieții omului pe pământ este acela de a dobândi viața veșnică în deschiderea inimii prezenței lui Hristos prin lucrarea harică a Duhului Sfânt în vederea sfințirii și îndumnezeirii sale eterne. Iar calea care duce la această stare de desăvârșire, căci este vorba despre desăvârșire, este viața însăși sacramentală a Dumnezeuului-Om dată de Dumnezeu în revărsarea prezenței lui Hristos Cel Înviat, Care „întinde și dilată la nesfârșit sufletul omului făcându-l să crească nemăsurat”<sup>26</sup>. Aceasta presupune că fiecare credincios este chemat să trăiască în mod teologic viața mistică și tainică, plină de har, a lui/în Hristos. Fiecare creștin este chemat să experimenteze tainic viața deplină a Fiului lui Dumnezeu Celui Viu în dimensiunea ei sacramentală, ecclezială și pnevmatică. Această inițiere a omului credincios în misterul vieții lui/în Hristos nu face decât să-l plaseze în comuniunea mai presus de minte și desăvârșitoare cu Dumnezeu revelat deplin în Iisus Hristos, Fiul Său, prin adumbrirea și lucrarea sfințitoare a Duhului Sfânt în Biserică.

Pentru înfăptuirea acestui scop, sensul și chemarea Bisericii este acela de a face pe om să se altoiască, prin Sfintele Taine, pe Trupul Celui Înviat și preamărit al Domnului, de a-l face să primească puterea transfiguratoare a Paștilor care-i îngăduie să smulgă morții și oricărei forme de moarte, existența sa. Prin harul Crucii dătătoare de viață și al Învierii preaminunate omul primește capacitatea de a transfigura toată starea de moarte în stare de deplină înviere. În Hristos, prin harul Duhului Sfânt, în Biserică, credinciosul botezat și restaurat prin întreaga lucrare sfințitoare a Tainelor redevine chip al lui Dumnezeu, tinzând către dobândirea asemănării cu El tot mai depline și actualizate. Încorporat în Trupul tainic al Domnului, ca un mădular viu al Bisericii, el poate începe să actualizeze marea inițiere baptismală, care înseamnă cu adevărat a muri și a coborî în iad cu Hristos pentru a se naște în El, și împreună cu El, prin înviere, la o viață nouă și îmbunătățită, fecundată de eternitate. Atunci el poate încerca să moară propriei sale morți, propriei existențe egoiste, individualiste și păcătoase, propriei disperări fardate de orgoliu, pentru a renaște în spațiul sacru al Trupului tainic al lui Hristos unde suflă harul Duhului Sfânt.

Numai așa existența noastră creștină presupune un „paște-trecere”, o transformare treptată care se petrece în toată ființa noastră. Prin această moarte-înviere sacramentală, omul trece de la moartea parțială la învierea schițată, până la trecerea ultimă, la „Paștele” final al agoniei, care, pentru cei ce au lăsat deja moartea înapoia lor, se transformă într-o „adormire” liniștită prin trecerea și intrarea în comuniunea luminoasă și activă a sfinților în Împărăția lui Dumnezeu.

Sfințirea și înnoirea vieții, așa după cum o așteaptă de la noi însuși Mântuitorul Iisus Hristos, se dobândește în Biserică prin Sfintele Taine. Minunea limbilor de foc ce s-a arătat la Pogorârea Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii peste Sfinții Apostoli nu a încetat. Atunci ea numai a început și ține cât va dăinui Biserica, adică până la sfârșitul veacurilor, precum a zis Domnul când a făgăduit Apostolilor că le va trimite pe Duhul Sfânt, care să rămână cu ei în veac (cf. Ioan 14;16-17)<sup>27</sup>. Prin pogorârea Duhului Sfânt, o dată cu Cincizecimea, cerul a rămas deschis și izvoarele darului Duhului Sfânt, curg neîncetat ca să adape pe cei însetați, să sfințească pe cei păcătoși care se pocăiesc, și astfel să dea viață tuturor mlădițelor (cf. Ioan 15;1-6), tuturor membrilor care fac parte din Trupul tainic al lui Hristos -Biserica. După cum mlădița, dacă se rupe din viță se usucă, tot așa se usucă și se osândește creștinul care nu ține legătura cu izvoarele harului Duhului Sfânt.

Lucrarea minunată și sfântă prin care creștinul ține legătura cu harul Duhului Sfânt și își sfințește viața, se numește *Taină*. În Taină se întâlnesc în mod miraculos cele văzute cu cele nevăzute. După cum

<sup>26</sup> Cf. Sfântul Macarie Egipteanul, *Omiliile duhovnicești*, 47, trad. rom. de C. Iordăchescu în Colecția PSB vol. 34, Edit. IBM al BOR, București, 1992, p. 276.

<sup>27</sup> Cf. Pr. Dr. Ilarion Felea, *Sfintele Taine*, Tiparul tipografiei arhiecezane, Sibiu, 1947, p. 3.

Biserica este văzută și nevăzută, având un caracter divino-uman, așa și Taina are o parte văzută: slujba sfântă ca ritual, și una nevăzută: coborârea și împărtășirea harului de la Dumnezeu. Sfinții Părinți ai Bisericii aseamănă lucrarea Sfintelor Taine cu focul care încălzește inimile, care arde patimile și luminează sufletele; cu sămânța care crește și cu altoiul care înobilează vița; cu apa care spală întinăciunea păcatelor; cu pâinea care hrănește sufletul și cu leacurile care ne dau mântuirea și nemurirea. Ele sunt cu adevărat „medicamente pentru nemurire”.

Importanța Sfintelor Taine pentru viața morală creștină este una covârșitor de mare. În primul rând, ele înnoiesc forțele morale și spirituale ale credinciosului, prin revărsarea energiei necreate a harului divin care, din Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt, se comunică tuturor celor ce cred și fac voia lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că prin harul dumnezeiesc se revărsă viață divină în ființa celui credincios; prin har sfîntenia lui Dumnezeu se sălăsluiește real și simțit în noi. Or, aceasta are ca urmare crearea din nou a noastră: din robi ai păcatului devenim fii ai libertății morale deschiși vieții celei noi și pline de lumina harului dumnezeiesc.

Această creare din nou a noastră este totodată înnoirea, întărirea, creșterea forțelor morale de care dispunem, adică este revenirea la viața cea nouă *cu/prin/în* Hristos. Deci harul divin, prin faptul că ne creează din nou, sau că este viața lui Dumnezeu în noi, făcându-ne sfinți și fii ai lui Dumnezeu, ne dă forțe spirituale și morale deosebite, prin care suntem capabili de a duce o viață morală nouă și plină de iubire<sup>28</sup>. Astfel, primirea harului divin naște imperativul moral al viețuirii creștine în noi: „*Dacă trăim în Duhul, în Duhul să și umblăm*” (cf. Gal. 5,25). Căci Duhul ce-l avem în noi trebuie să rodească mereu și „multă roadă să aducă”. Iar roada Duhului este toată fapta cea bună și folositoare. Deci, faptul că prin har devenim o făptură nouă, creează posibilitatea și obligația în același timp a unei vieți morale noi, a unei vieți harice în care păcatul este mistuit de focul harului divin și în care predomină puterea harului care lucrează în noi, cu acordul și în concordanță cu voința noastră liberă, precum și toată fapta cea bună spre zidirea, mântuirea și desăvârșirea noastră. Noile forțe spirituale sunt puse în acțiune pentru a aduce roade spirituale cât mai bogate.

Sfintele Taine sunt importante pentru viața morală întrucât săvârșirea și primirea lor presupun anumite condiții spirituale și exercită o influență morală asupra celui ce le săvârșește sau le primește. Astfel, mântuirea noastră, refacerea comuniunii cu Dumnezeu, este în raport de întâlnirea noastră cu Mântuitorul Iisus Hristos, care este „*calea, adevărul și viața*” și care ne spune că: „*Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine*” (In 16, 6). Aceasta nu înseamnă că o dată cu Înălțarea Mântuitorului la cer, legătura noastră cu Dumnezeu, comuniunea cu El, singura garanție a mântuirii ar înceta sau dispărea, căci Mântuitorul ne mai spune clar: „*Vă este de folos ca să Mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi*” (In 16, 7). Or, aici și în cele ce urmează acestui verset, ni se revelează pentru prima oară importanța Sfintelor Taine pentru mântuirea noastră, Taine -de data aceasta în sensul restrâns al cuvântului- în sensul de sacramente creștine care sfîntesc viața credinciosului.

Harul Duhului Sfânt, trimis de Mântuitorul Apostolilor Săi și prin ei Bisericii Sale, are misiunea de a învăța toate și a aduce aminte de toate cele spuse și făptuite de Hristos (cf. In 14, 26) și va face simțită, prin intermediul Sfintelor Taine, prezența Mântuitorului față de toți oamenii: „*Și iată Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârșitul veacului*” (Mt. 28,20). „Absența” întâlnirii vizibile cu Mântuitorul va fi împlinită de harul revărsat în Biserică, ca loc al prezenței și întâlnirii cu Dumnezeu, prin intermediul Sfintelor Taine, care sunt o permanentă sărbătoare a Cincizecimii pentru sufletele credincioșilor, sărbătoare cu reale urmări ontologic-soteriologice. Dar așteptarea întâlnirii depline poate fi înțeleasă numai prin faptul că noi și acum îl întâlnim pe Domnul cel preamărit, căci El însuși face vizibilă și palpabilă între noi prezența Sa harică și activă, prin Sfintele Taine<sup>29</sup>.

Așadar, Sfintele Taine sunt lucrări vizibile, acte personale ale Mântuitorului nostru Iisus Hristos, în vizibilitate pământească, prin mijlocirea cărora „*ne întâlnim cu Omul înviat și preamarit Iisus*” și prin

<sup>28</sup> Arhim. Prof. Dr. Nicolae Mladin, *Valoarea morală a Sfintelor Taine*, în „*Mitropolia Moldovei și Sucevei*”, nr. 1-2 / 1965, p. 31.

<sup>29</sup> Cf. E. H. Shillebeeck, *Hristos-Taina întâlnirii noastre cu Dumnezeu*, în „*Ortodoxia*”, nr. 1, 1956, p. 120.

care venim „în contact viu și real cu misterul cultic sfințitor al lui Hristos”<sup>30</sup>. Valoarea și importanța lor deosebită pentru mântuire rezidă în caracterul lor mai mult decât simbolic, cu totul real, al actului care se săvârșește asupra credinciosului. Sfintele Taine desăvârșesc lucrarea de propovăduire a Cuvântului lui Dumnezeu prin care suntem chemați la unire cu Hristos. Prin ele ne împărtășim de puterea lui Hristos și, chiar mai mult, ni se comunică El însuși unindu-Se real cu noi. Ca și Cuvântul lui Dumnezeu, Sfintele Taine se cer primite cu credință, deoarece efectul lor se produce pe plan transempiric, supraconștient, la rădăcinile conștiinței noastre, fapt care depășește capacitatea noastră de a simți imediat puterea comunicată.

Sfintele Taine sunt astfel nu numai cuvânt ci și fapte, acte mântuitoare, prin care cel ce crede dobândește mântuirea ce se revarsă din Jertfa Mântuitorului pe sfânta Cruce. Harul Duhului Sfânt revărsat prin Taine întărește cunoașterea noastră prin credință, ne conduce pe calea adevărului către viață, sfințindu-ne în eforturile noastre pe această cale desăvârșitoare. Sfântul Vasile cel Mare spune că „*Duhul Sfânt este izvor de sfințire, lumină inteligibilă, Care procură prin El însuși oricărei puteri raționale un fel de claritate pentru descoperirea adevărului*”. Conducerea pe calea mântuirii se face treptat prin crearea unei tensiuni interioare, prin asistența harului de către Sfântul Duh, care ne dăruiește viața și lumina harului din puterea Sa pe măsura înaintării noastre spirituale: „*El umple cu puterea Sa, dar nu se comunică decât acelor care sunt vrednici, nu urmărind o măsură unică, ci împărțind lucrarea Sa proporțional cu credința*”<sup>31</sup>.

Sfintele Taine ne comunică atât o experiență autentică cât și o prezență cu/în Hristos<sup>32</sup>. Sfintele Taine sunt acte sfințitoare care transformă și înnoiește viața omului care crede, pentru că transformarea este ținta reală a lui Dumnezeu în actele Sale mântuitoare. Ele transfigurează chipul desfigurat al omului căzut în păcat. Acest înțeles îl are și textul Sfântului Apostol Pavel din Epistola a II-a către Corinteni, în care spune: „...privind ca în oglindă, cu fața descoperită, Slava Domnului, ne prefacem la același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului” (3, 18). Și într-adevăr, Sfintele Taine sunt oglinda prin care, privind cu credință, dar și cu fața descoperită, ne împărtășim de chipul slavei Fiului lui Dumnezeu, căci noi, ca ființe create după chipul lui Dumnezeu, suntem chemați să devenim chip a lui Dumnezeu, să devenim hristofori (cf. Rom. 8, 29) întru dobândirea asemănării depline cu/întru El.

Sfintele Taine sunt cele prin care noi căpătăm puterea ca să urmăm Domnului pe muntele Taborului, înaintând spre cortul mărturiei cerești din slavă în slavă. Dar întâlnirea cu fiecare Sfântă Taină presupune o pregătire prealabilă, deoarece pregătirea și împlinirea este ceea ce dă ritm vieții credinciosului și a Bisericii în general. Efort și bucurie, străduință și sărbătoare, între aceste două puncte se desfășoară întreaga viață creștină. Sfintele Taine sunt „durerile” (cf. II Cor. 7, 9-10) și „bucuriile” prin care Hristos ia chip deplin în noi. Astfel, devenim și noi împreună, dar și fiecare în parte, mădulare vii în Trupul tainic al Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Devenim toți „*temple ale Duhului Sfânt*” (cf. I Cor. 6, 19) dar și toți împreună un trup tainic în înțeles de Biserică. Aceasta înseamnă că prin intermediul Sfintelor Taine devenim totodată purtători de Hristos (*hristofori*), prin participarea noastră ca părți la întreg<sup>33</sup>.

Despre Sfintele Taine se poate spune ceea ce Mântuitorul spunea despre Sine, anume că ele sunt: *Calea, Adevărul și Viața*, pentru că El Însuși este prezent tainic în ele, cu puterea Sa harică. Tainele sunt așadar sinteza cea mai minunată a pedagogiei divine pornite în căutarea oii celei pierdute, a omenirii căzute în păcat. Ele sunt o scară a lui Iacov ce duce pe credincios către Dumnezeu, cu puterea coborâtă de la El, dar și cu participarea efortului nostru de zi cu zi, prin care toate aspirațiile de unire sfințitoare cu Dumnezeu și desăvârșire a omului se împlinesc.

După cum prin taina Întrupării Mântuitorului Iisus Hristos, care este Fiul lui Dumnezeu Celui Viu și Chipul desăvârșit al Tatălui, ni se descoperă Dumnezeirea, care altfel ar fi rămas o taină de nepătruns

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Cf. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, 11,4, apud. Emanuel Banu, *Importanța Sfintelor Taine și creșterea noastră în Hristos*, în ST, nr. 7-10 / 1976, p. 687.

<sup>32</sup> Vezi Ierom. Alexander Golitzin, *Mistagogia - experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, în trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1998, p. 73-74.

<sup>33</sup> Cf. Emanuel Banu, *Importanța Sfintelor Taine și creșterea noastră în Hristos*, p. 688.

pentru noi, tot așa Sfintele Taine constituie tot atâtea trepte de urcuș duhovnicesc, de creștere neîncetată în cunoașterea, în trăirea deplină, în unirea cu Fiul Său întrupat, răstignit și înviat. După cum Întruparea înseamnă, într-un fel, biruirea distanței dintre noi și Dumnezeu, taina ei punându-ne în legătură cu Dumnezeu prin unirea ipostatică a celor două firi în Hristos, tot așa, analogic și real, Sfintele Taine înseamnă biruirea distanței în timp și spațiu dintre noi și Hristos, o continuă apropiere a noastră de El, de puterea Sa, de harul Său sfințitor.

Iată condițiile ontologice ale unei vieți noi, ale renașterii spirituale a omului, care întraripează sufletul, conducându-l spre Împărăția cea cerească și veșnică a lui Dumnezeu. În sensul acesta, vorbim de o veritabilă *"naștere de sus"* a credinciosului căruia i se adresează chemarea petrecerii în cer. Însăși viața duhovnicească este naștere de sus, din Dumnezeu, naștere fără de care omul nu poate trăi, după cuvântul Domnului: *"Dacă cineva nu se naște de sus, nu poate vedea Împărăția lui Dumnezeu"* (cf. In. 3,3).

Realismul acestei exigențe spirituale merge până acolo încât face din Hristos și Sfântul Duh, adevărați „părinți” ai omului spiritual. Așa după cum părinții pământești nasc copii din propria lor natură, adică din trupul și sufletul lor, ca să aibă bucurie de ei și să le fie moștenitori, tot astfel, Hristos-Domnul îi naște pe creștini din însăși *"sămânța Sa divină"*, adică din Sine, Dumnezeu-Omul, și din Duhul Sfânt prin intermediul Sfintelor Taine. *"Iată pentru ce a binevoit Dumnezeu să coboare din cerurile cele sfinte, să ia firea cea rațională, trupul tău, și să le amestece" cu Duhul Său cel dumnezeiesc, pentru ca tu, cel făcut din lut să primești un "suflet ceresc"*<sup>34</sup>. Ideea unui "suflet ceresc" este, fără îndoială, de origine paulină, privind versetul de la I Cor. 15, 49: *"După cum am purtat chipul celui pământesc, să purtăm și chipul celui ceresc"*.

Caracterizarea principală a omului nou în Hristos are ca punct de plecare efectele ce le provoacă Sfintele Taine, pentru ca realizarea desăvârșită a acestui "suflet ceresc" să aparțină integral unirii mistice și depline cu Hristos. Numai Miracolul euharistic, în marea Taină a Sfintei Liturghii, poate face ca omul să atingă măsura chipului ceresc, ajungând participant la viața cea vie și înviată în Hristos și privind încununarea vieții veșnice, cununa și noblețea împărătească a Duhului Sfânt, *"chipul luminii celei de negrăit, care este Domnul"*<sup>35</sup>.

Pentru a exista cu adevărat viață spirituală, este nevoie de un *născător* al umanității, care să-și înglobeze viața păcătoasă a omului spre a o uni cu viața plină de har și astfel să o transfigureze, prin înviere, în veșnicie. Nimănui nu-i era cu putință să viețuiască viața dumnezeiască până când nu s-a încheat trupul fericit al Domnului nostru Iisus Hristos, asumat de bunăvoie din pânțelele cel fără pată al Fecioarei Maria, întru bunăvoința Tatălui și cu conlucrarea Duhului Sfânt<sup>36</sup>. Nici Adam înainte de cădere n-a avut această posibilitate, fiindcă natura lui creată era diferită de cea a lui Dumnezeu și se găsea la distanță de ea<sup>37</sup>. Chiar dacă Adam a fost creat după *"chipul lui Dumnezeu"*, primind suflarea Duhului Sfânt, viața sa nu era încă pe deplin spirituală, duhovnicească, adică nu era însăși viața Duhului Sfânt în care trăiește trupul Domnului Iisus și care a fost dat apoi oamenilor în trupul mistic al lui Hristos - Biserica - după Cincizecime. Aceasta pentru că omul primordial încă nu era în stare să primească unirea ipostatică și să-și găsească în ea adevărata lui existență și viața deplin spirituală.

Distanța naturii umane față de cea divină a luat proporții mari după căderea în păcat, când omul a ales să trăiască autonom, dând existență și viață păcatului, inexistent până atunci ca substanță prin ființă sau în sine. Rosta inevitabilă a *autonomizării* ce constituie rădăcina păcatului, creează o rană-suferință (*patima*) ce-și caută cu vehemență satisfacerea plăcerii, creându-se astfel în om obișnuința păcatului (*habitus*-ului) care devine în el „**o a doua natură**". Astfel păcatul pune stăpânire pe om, îl învăluie în întunericul său propriu, îl cufundă în "abisul uitării" și-l face *"nearătat și șters"*. Așa *"chipul"* se înnegrește, *"forma"* și *"înfățișarea"* distinctivă a omului se strică, natura umană e (de)căzută *"ca o materie fără înfățișare și fără formă"*. Actele acestea păcătoase repetate creează o succesiune de evenimente în lumea exterioară și de simțăminte în om, dând astfel impresia vieții celei adevărate, în

<sup>34</sup> Cf. Sfântul Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești*, 46,4, p. 269.

<sup>35</sup> Idem, *Omilia* 23,1, p. 196.

<sup>36</sup> Cf. Nicolae Cabasila, *De Vita in Christo*, ediția lui Jean Paul Migne din colecția P.G., tomul 150, col. 596 B.

<sup>37</sup> "El era numai Dumnezeu iar firea numai om..." (Cf. Nicolae Cabasila, *De Vita in Christo*, în P.G. tomul 150, col. 572 A).

vreme ce în realitate nu fac altceva decât să acopere absența vieții adevărate, trăind cu intensitate păcatul, iar omul murind spiritual cu adevărat.

Cu toate acestea, impresia vieții de care vorbim nu este o simplă închipuire, „*materia*” umană a continuat și după cădere să fie organizată și vie, însuflețită și rațională prin ea însăși, numai că viața lui continuă să fie doar o funcție biologică. Capacitățile și puterile de a trăi s-au închis în materialitate și în loc să se înalțe la treapta de „*simțiri spirituale*” au decăzut la treapta de simple funcții psihosomatice, biologice a „*hainelor de piele*”. De aceea, pentru Sfântul Nicolae Cabasila, trei sunt lucrurile care-l separă pe om de Dumnezeu reprezentând tot atâtea obstacole în calea vieții spirituale: **firea**, **păcatul** și **moartea**. Pe toate acestea însă, „*le-a desființat unul după altul Mântuitorul Hristos: firea -împărtășindu-se de umanitate, păcatul -murind pe Cruce, iar pe cel din urmă zid, tirania morții, l-a scos cu totul afară din natură prin Înviere*”<sup>38</sup>.

Prin urmare, toate obstacolele fiind înlăturate, nimic nu mai împiedica Duhul Sfânt să se reverse asupra întregului trup, iar omul poate deveni astfel „*duhovnicesc*” cu adevărat. Astfel, Arhetipul ideal al rasei noastre umane, Fiul consubstanțial cu Tatăl și Jertfă aleasă, nu numai că ispășește greșeala primului Adam, ci El a primit și o altă misiune, aceea de a readuce vechea umanitate căzută la filiația-adopția divină. Iar aceasta presupune o viață trăită, experimentată în duhul lui Hristos prin împlinirea tuturor poruncilor Sale, în care El stă ascuns și așteaptă să iasă la lumină, „*încât oamenii văzând faptele cele bune...să-l preamărească pe Tatăl din ceruri*” (cf. Mt. 5,16).

Pentru a avea „experiența lui Dumnezeu” trebuie să ascultăm de poruncile lui Dumnezeu și să participăm regulat la viața sacramentală a Bisericii în care este prezent tot harul cel dumnezeiesc<sup>39</sup>. Biserica văzută în actul de cult este întâi de toate „*icoana unui singur trup, care este lucrarea Mântuitorului*”. Sfintele Taine și viața liturgică nu pot fi despărțite de ființa Bisericii, existența lor are tocmai scopul de a o face cunoscută. Sfintele Taine nu sunt simboluri ale evlaviei psihologice, ci adevărate manifestări ale esenței Bisericii ca Împărăție a lui Dumnezeu pe pământ. Așadar, în Biserică prin Sfintele Taine „*prin natură, prin voință și prin rațiune omul caută pe Hristos, întrucât așa o cere însăși umanitatea lui Hristos*”, în vederea „unirii” totale cu El.

Firul roșu al întregii lucrări de interpretare mistagogică „*Despre viața în Hristos*” a Sfântului Nicolae Cabasila, este cel prezentat în două pasaje ale autorului bizantin: „*...nu numai că Domnul ne iubește peste măsură ca un îndrăgostit, ci crede că atât de mult prețuiește dragostea noastră față de El, încât ar face orice să o câștige...*” și „*...pentru a chema numele Domnului nu ni se cere nu știu câtă pregătire,...principalul este să-L avem în inimă...Și dacă inima omului a fost făcută destul de largă ca să-L poată cuprinde pe Dumnezeu întreg, urmează că, din clipa Întrupării Domnului, nimic pe lume nu-i mai sfânt decât omul*”. La un astfel de ideal înalt numai Hristos cel euharistic ne poate duce, prin comuniunea reală cu El în Sfintele Taine.

Nicolae Cabasila sesizează foarte bine și ține ferm la cele două țeluri ale lanțului harismatic: dăruirea harului în Tainele majore ale inițierii (Botezul, Mirungerea și Euharistia) și încoronarea ultimă a acestui har „*in fine*” (prin Tainele restauratoare și speciale). Firul conducător al teologiei sale morale și mistice este dinamismul experienței creatoare prin acțiunea suverană a iubirii supreme exemplare a Fiului lui Dumnezeu întrupat, răstignit, înviat și veșnic viu. Toată drama unică a vieții mistagogice „*nou dezvoltate*”, ce descoperă prezența reală a Sacrificiului suprem, deznodământul fericit al creaturii răscumpărate prin Sângele lui Hristos și promisiunea fericirii, adică îndumnezeirea viitoarei Împărății, tot acest mister trebuie să treacă sub privirile noastre în scopul dezlipirii sufletul nostru de trup și de a provoca toate energiile spirituale latente spre cântarea doxologică a fericirii supreme dobândită prin Persoana divino-umană a Domnului nostru Iisus Hristos: *Theos-Anthroposul* Revelației.

Putem afirma că învățătura directoare a scrierilor lui Cabasila este poziția cheie pe care o determină și o susține ideea „sfînțeniei naturii”, care se atinge și se completează „*în misterele unei*

<sup>38</sup> Nicolae Cabasila, *De Vita in Christo*, III, din P.G. tomul 150, col. 572-573 C-D. (Vezi și trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Nicolae Cabasila. *Despre viața în Hristos*, cap. III, Edit. IBM al BOR, București, 1997, p. 98).

<sup>39</sup> Cf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, în trad. rom. de Pr. Prof. Ene Braniște, Nicolae Cabasila, *Scrieri*, București, 1989, p. 38.

identice cateheze mistagogice”. Trăind **prin** și **în** Hristos, adică nu “cu Hristos” sau “după Hristos” în sens de unire în credință sau imitare exterioară, putem accede la o plenitudine a harului dumnezeiesc care inaugurează un nou statut al omului hristificat, viața harică penetrându-se în el până la a fi vie încă de aici, pregustând astfel fericirea și taina veacului viitor. Căci „omul cel nou” tinde încă din această viață efemeră spre slava finală și spre acel sfârșit fericit, spre profunda unire fără confuzie și amestec cu Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos Cel înviat și înălțat.

Modul în care Hristos a redat biruința omului asupra păcatului și a morții, arătând adevărata viață și dimensiune reală a omului viu în Hristos, este revelat deplin prin nașterea Fericitului trup al Domnului, în care se petrece unirea celor două naturi “distanțate” până atunci, desființându-se astfel distanța dintre divinitate și umanitate prin aceea că Hristos armonizând cu El însuși neamul omenesc l-a unit cu Dumnezeirea, redându-i omului existența iconică de dinainte de cădere și inaugurând astfel noua ontologie a omului, asumat, în Sine. Iată ce spune același Cabasila: “La înnoirea oamenilor lucrează întreagă Sfânta Treime, însă urzitorul nemijlocit este singur Cuvântul...prin care ni S-a făcut Mijlocitor către Dumnezeu atâta timp cât va mai fi lumea și cât va mai purta firea noastră omenească”<sup>40</sup>.

Prin Patimi și prin Jertfa Sa pe Cruce sunt zdrobite păcatul și puterea diavolului asupra noastră, natura umană fiind vindecată și restaurată, redându-i-se frumusețea ei originală, recăpătând astfel înfățișarea și frumusețea cea dintâi: “Căci de când Hristos a urcat pe Cruce, de atunci a fost instituită libertatea oamenilor și se reconstituie înfățișarea și frumusețea lor”<sup>41</sup>. Apoi, prin Înviere natura umană este eliberată de aservirea ei stricăciunii și morții, iar fericitul trup al lui Hristos s-a arătat “trup nemuritor și spiritual” făcându-Se pentru neamul omenesc “conducător spre neamuri”. Astfel, trupul înviat al Domului devine noul “model” (τύπος) al umanității, reprezentând realizarea și manifestarea în lume a Dumnezeu-Omului desăvârșit<sup>42</sup>.

Observăm că teologul bizantin pune un real accent pe problema mântuirii noastre în Hristos, deși principala lui încercare aici nu este de a arăta necesitatea logică a Întrupării și a mântuirii, ci rezultatele Înnoierii și harul care sunt fundamentale vieții noastre supranaturale și ale unirii noastre cu Hristos prin Sfintele Taine. Iată ce spune el mai departe: „Viața în Hristos constă în unirea sufletului nostru cu Dumnezeu...iar pentru a ne uni cu Hristos va trebui să trecem prin toate stările prin care a trecut și El. Dar noi intrăm în legătură cu Dumnezeu prin Taine...”<sup>43</sup>.

Moartea și Învierea lui Hristos sunt cauza esențială a împăcării și reunirii omului cu Dumnezeu, ce aduce pace și dreptate. Asumându-Și natura umană, Hristos a asociat-o cu propria Lui divinitate, astfel încât participând la Sfintele Taine noi suntem uniți cu umanitatea Lui divinizată. De aceea Hristos a devenit pentru noi “Îniiătorul dreptății”<sup>44</sup>. Prin moartea Sa, noi am primit puterea de a distruge păcatul, iar prin Învierea Lui noi devenim moștenitori ai noii vieți. Moartea Lui a omorât viața noastră păcătoasă ca rezultat al ispășirii, iar noi suntem eliberați de durerea păcatelor noastre. „Și fiindcă împăcarea adusă de Mântuitorul a fost mare și minunată, ea nu numai că a șters vrajba, dar a adăugat în folosul nostru atâtea binefaceri încât am fost ridicați până la slava cerului, iar cei de pe pământ au ajuns a fi părtași ai Împărăției lui Dumnezeu”<sup>45</sup>.

Toate aceste considerente se bazează pe ideea fundamentală a vieții divine datorită morții păcatului, și prin urmare „...această nouă viață este superioară primei și este mai conformă cu natura noastră...Această viață nu este similară cu cea a îngerilor, pentru că ce avem noi în comun cu ei? Omul este cel decăzut,...dar Hristos Cel înviat a restaurat și a reînnoit viața umană, aceasta devenind mai bună decât prima (a păcatului), dar fără a-i schimba natura. Toate aceste condiții ale noii vieți au fost realizate în viața Mântuitorului. Este nouă pentru că nimic nu are comun cu cea veche (de păcat). Este

<sup>40</sup> Nicolae Cabasila, *De Vita in Christo*, III, col. 572 B. (Vezi și T. Bodogae, trad. rom. cit., p. 98-99).

<sup>41</sup> Idem, *De Vita in Christo*, II, col. 537 C.

<sup>42</sup> “Omul adevărat și desăvârșit atât în modurile de viață, cât și în celelalte, l-a arătat cel dintâi și singur Mântuitorul” (*Ibidem*, VI, col. 680 A).

<sup>43</sup> Cf. Nicolae Cabasila, *De Vita in Christo*, I, col. 504-505; Vezi și col. 508 C-D.

<sup>44</sup> *Ibidem*, col. 512 A.

<sup>45</sup> *Ibidem*, col. 508 C. Vezi și col. 513 B-516 C.

*superioară din moment ce depășește orice imaginație, având aceeași măsură ca și viața unui om și a Sa, care era Om adevărat ca și Dumnezeu, doar că El nu a avut păcate în natura Sa umană...*<sup>46</sup>.

Aceasta este esența Creștinismului: inefabila coborâre a lui Dumnezeu până la ultima limită a păcătoasei noastre condiții umane, până la moarte chiar, și încă una pe Cruce, dar coborâre care deschide oamenilor o cărare ascendentă de o perspectivă nelimitată, cea a înălțării ființelor create către unirea cu însăși divinitatea. Coborârea (*καταβασις*) persoanei divine a lui Hristos, îl face pe om capabil de înălțare (*αναβασις*) întru Duhul Sfânt. Era necesar ca umilirea de bună voie și mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu să aibă loc pentru ca oamenii căzuți în păcat să-și poată împlini vocația lor îndumnezeitoare: ființa umană creată învie cu adevărat și se îndumnezeiește prin harul divin necreat dăruit nouă prin intermediul Sfințelor Taine.

Așadar, lucrarea de răscumpărare a Fiului lui Dumnezeu, sau mai degrabă a Întrupării Cuvântului în Persoana lui Iisus Hristos Domnul nostru, este văzută ca fiind în mod direct legată de scopul final al existenței creaturilor lui Dumnezeu, adică unirea cât mai deplină cu El, atât cât este omenește posibil aici și deplin dincolo în veșnicie. Dar dacă Întruparea Cuvântului este atât de îndeaproape legată de îndumnezeirea finală a omului, se poate ridica întrebarea dacă această Întrupare ar fi avut loc fără ca Adam să fi căzut în păcat. Desigur că această chestiune a fost ridicată de câteva ori în spiritualitatea răsăriteană și s-a dat răspunsul ortodox, însă ea ni se pare a fi o falsă abordare căreia nu vom insista aici. Dar vom spune că, într-adevăr, nu avem cunoștință de vreo condiție a neamului omenesc în afară de cea rezultată de pe urma căderii în păcat, condiție în care îndumnezeirea omului, ca împlinire a scopului divin în ceea ce ne privește, a devenit imposibilă fără Întruparea Fiului lui Dumnezeu în Persoana lui Iisus Hristos.

Pentru Părinții Bisericii din Orient, Hristos, Care Și-a dat templul trupului Său morții, a adus un sacrificiu curat și pentru totdeauna în numele tuturor oamenilor pentru ca ei să redevină curățiți și liberi de vina originară a păcatului strămoșesc și de asemenea să se împărtășească de roadele Învierii generale prin apartenența lor, în Tainele Sfinte, la Trupul Său pnevmatizat și transfigurat. Lucrarea de mântuire a fost necesară, ea este o expresie a milei dumnezeiești și un “mister al iconomiei” divine ce implică un aspect al mării bunăvoințe a Sfintei Treimi față de ființa umană creată din ne-ființă și chemată să atingă dumnezeirea. Mântuirea are ca scop imediat salvarea noastră de păcat, dar salvarea va fi, în forma ei finală de la sfârșitul veacurilor, unirea noastră deplină cu Dumnezeu, *în*-dumnezeirea ființelor create pe care le-a răscumpărat Hristos și cărora le-a împărtășit harul sfințitor și îndumnezeitor al Sfântului Duh în Biserică prin Sfintele Taine.

Dar nu numai în Sfintele Taine, ci și în Sfânta Liturghie, în care, e drept, are loc săvârșirea Euharistiei, fiecare credincios îl are deplin pe Hristos la modul cel mai pregnant cu învățătura, cu Jertfa și Învierea Lui, și în care El Însuși ni se împărtășește plin de dumnezeire și putere și Își continuă viața și actele Sale mântuitoare până la sfârșitul veacului, cu care ne întâlnim real și sporim neîncetat în comuniunea sacramentală cu El și a tuturor întreolaltă, prin El, unii cu alții. În Liturghie nu avem prezența mai generală a lui Dumnezeu, ci însăși prezența reală, personală și deplină a lui Hristos cel înviat și euharistic, împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt.

Pentru Părinții mistagogici, Hristos cel înviat devine mai prezent acum, în Liturghie, decât atunci când era pe pământ, fiind acum prezent pretutindeni, dar nu vizavi de noi, ci chiar *în noi înșine*, prin energiile necreate ale Duhului Sfânt în spațiul ecclezial al Bisericii. De aceea prezența și lucrarea Sa *acum* în noi sunt o prezență și o lucrare personală, pnevmatică, ecclezială și liturgic-sacramentală. Iar întrucât în Sfânta Liturghie are loc prezența reală a lui Hristos, prezență substanțială, personală, reală și permanentă, în ea se petrece însăși *taina întâlnirii și unirii* noastre cu Hristos. De aceea întreaga Sfânta Liturghie este o epifanie sau o arătare treptată și mereu ascendentă a prezenței personale, duhovnicești a lui Hristos, ca și cale de întâlnire și comuniune cu credincioșii pe care-i polarizează și-i atrage la Sine spre împărtășirea și comuniunea deplină, euharistic-sacramentală cu El.

---

<sup>46</sup> Nicolae Cabasila, *De Vita in Christo*, II, col. 540 C-D.

Așadar, adevărata *viață în Hristos*, viața cea duhovnicească, constă, pe de-o parte, într-o inserare liturgică prin Sfintele Taine ale Bisericii, iar pe de altă parte, într-un mod de viață personal penetrat de conștiința existenței noastre în Hristos, în care murim păcatului și vieții vechi pline de patimi și înviem hristic la o viață nouă, plină de binefaceri și bucurii duhovnicești. Iată semnificația sacramentală a morții și învierii noastre în Hristos! Unirea cu Hristos, prin practicarea conștientă a împărtășirii cu Trupul și Sângele Său la Sfânta Liturghie, operează în om o transformare profundă și radicală: *“Când Hristos se revarsă în sufletele noastre și se face una cu ele, noi ne-am schimbat, ne-am făcut una cu El întocmai cum se întâmplă cu o picătură de apă care cade într-un imens ocean de parfum”*. Acum ritmul profund al întregii vieți creștine se inserează într-o experiență euharistică oferită tuturor, *“unde se află viața la cea mai mare intensitate”*.

Liturghia divină ne face, înainte de toate, să simțim, trăind transcendența lui Dumnezeu în maiestatea Sa, țelul spre care tinde și pe care-l adoră Ortodoxia greco-răsăriteană. Ea este cheia de aur ce deschide porțile cerului. Atunci toată imanența Fiului lui Dumnezeu, în umanitatea Sa asumată, ni se comunică nouă credincioșilor inițiați în dezvoltarea vieții tainice în Hristos, descoperită real și adevărat prin efectele depline ale Sfintelor Taine. Cabasila era convins că *„prin natură, prin voință și prin rațiune omul caută pe Hristos, întrucât așa o cere însăși umanitatea lui Hristos asumată”*, motiv pentru care și tema centrală a tot ce a scris el este unirea mistico-contemplativă cu Hristos prin harul sfințitor al Sfintelor Taine și viața mistagogică în/împreună cu El.

### Bibliografie:

1. BANU, Emanuel, *Importanța Sfintelor Taine și creșterea noastră în Hristos*, în ST, nr. 7-10 / 1976.
2. BODOGAE, Pr. Prof. Dr. Teodor, *Nicolae Cabasila. Despre viața în Hristos*, Editura IBM al BOR, București, 1997.
3. BRANIȘTE, Pr. Prof. Ene, *Nicolae Cabasila, Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, București, 1989.
4. FELEA, Pr. Dr. Ilarion, *Sfintele Taine*, Tiparul tipografiei arhiepiscopale, Sibiu, 1947.
5. GOLITZIN, Ierom. Alexander, *Mistagogia - experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, în traducere românească de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998.
6. ICĂ, Pr. Prof. Dr. Ioan, *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Sibiu, Arhiepiscopia Ortodoxă, 1993.
7. MLADIN, Arhim. Prof. Dr. Nicolae, *Valoarea morală a Sfintelor Taine*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 1-2 / 1965.
8. Idem, *Studii de Teologie Morală*, Editura arhiepiscopală Sibiu, 1969.
9. SHILLEBEECK, E. H., *Hristos-Taina întâlnirii noastre cu Dumnezeu*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1956.

## Capitolul XII.

### RELAȚIA OMULUI CU DUMNEZEU PRIN INTERMEDIUL SFINTELOR TAINE DE INIȚIERE

#### 1. Botezul - *eveniment pascal* în viața credinciosului

Începând de la Cincizecime încoace, Sfintele Taine, conferite de Biserică, ne împărtășesc Sfântul Duh și ne unesc cu Hristos în vederea realizării scopului final al omului pe pământ. În virtutea prezenței reale a lui Hristos în Biserică, haric și euharistic, această prezență este centrul unei continue Cincizecimi care îmbogățește și reînnoiește neîncetat viața credincioșilor prin mijlocirea Tainelor. Prin Sfintele Taine, omul intră în relație, datorită energiilor necreate, cu toate Persoanele divine, devine pătaș vieții treimice și tot ele mențin în Biserică tensiunea către lumea de dincolo, în eshaton<sup>47</sup>. Fiecare Taină, dobândită datorită epiclezei, deci intervenției Duhului Sfânt, realizează o revărsare reînnoită a energiilor Paracletului.

Sfântul Duh unește pe oamenii credincioși cu Hristos prin puterea Sa sfințitoare, de-viață-făcătoare și unificatoare în Biserică, unde rămâne neîncetat, prin iradierea neîntreruptă din Hristos, Capul ei. Sfântul Duh dă putere Bisericii, aduce noi mădulare umane în ea, sădește în ele harul și darurile lui Hristos și prin aceasta le unifică în Hristos sfințindu-le și dându-le viață nouă, plină de har dumnezeiesc făcându-le „*făptură nouă*” (I Cor. 2,5). Lucrarea generală mântuitoare a Duhului lui Hristos în Biserică se efectuează prin harul dumnezeiesc, sau ea însăși este harul dumnezeiesc.

Harul așează omul credincios în legătură nemijlocită cu Dumnezeu, care lucrează transfigurator și sfințitor în el. Sfântul Duh este activ în diverse daruri ce ni le oferă ca fiind tot atâtea puteri duhovnicești prin care ne spiritualizăm. Însă la baza acestor daruri stau cele primite prin harul împărtășit nouă de Sfintele Taine. La începutul tuturor darurilor stă un har primit printr-o Sfântă Taină. Din colaborarea omului cu harul dobândit răsar diferite daruri, manifestate în funcție de capacitățile lui naturale. Harul acordat prin Taine presupune și el o pregătire din partea celui ce le primește, dar semnificația pregătirii stă mai mult într-o asigurare a colaborării viitoare din partea omului. Începutul harului se face în fiecare dintre noi prin Taina Sfântului Botez.

Sfânta Taină a Botezului este prima Taină, prin care ne împărtășim de harul dumnezeiesc și care împlinește aspirația și credința noastră, înscriindu-ne pe orbita în centrul căreia stă Hristos, a cărui forță centrifugă se manifestă în toate Tainele, dar mai ales în Taina Sfintei Împărtășanii în care, pe măsura comuniunii noastre cu Mântuitorul Hristos, vom simți că „*nu mai trăim noi, ci Hristos trăiește în noi*” (cf. Gal. 2, 20) sau că „*nouă a vieții este Hristos*” (cf. Filip. 1, 21).

Harul dăruit prin Botez infuzează credinciosului o putere, care dă un puternic impuls strădanilor lui, pentru dezvoltarea credinței sale spre cunoașterea tot mai deplină a voii lui Dumnezeu și a împlinirii ei. Sfântul Vasile cel Mare descrie astfel legătura care există între credință și Botez și raportul de interdependență, care le unește atât de strâns, încât faptul credinței determină împlinirea actului Botezului, iar actul Botezului desăvârșește faptul credinței, pe o nouă treaptă de existență: „*Cu adevărat credința și Botezul, aceste două mijloace ale mântuirii, sunt legate unul cu celălalt și indivizibile. Căci dacă credința primește din Botez desăvârșirea sa, Botezul se fondează pe credință; și unul și celălalt prin același nume se desăvârșesc. Cum se crede în Tatal și în Fiul și în Sfântul Duh, la fel se botează în numele Tatălui și al*

<sup>47</sup> Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în ST, nr. 9-10 / 1966, p. 534.

*Fiului și al Sfântului Duh; mărturisirea credinței, care duce la mântuire, vine mai întâi, dar Botezul, pecetea sentimentului nostru, îi urmează îndeaproape*<sup>48</sup>.

În Taina Sfântului Botez, noi devenim părtași la Patimile, Moartea și Învierea Mântuitorului Hristos, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel care spune: „Nu știți că toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat?...Iar dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom și viețui împreună cu El, știind că Hristos înviat din morți, nu mai moare” (Rom. 6,3; 8,9). Noi ne împărtășim în mod real de puterea de pătimire și de Moartea Mântuitorului și tot în mod real ne împărtășim de Învierea și de viața Sa nouă, plină de har.

Taina Sfântului Botez ne transmite puterea de suportare a patimii și a morții omului vechi, în mod insesizabil, dar germenul, sădit de ea în noi, va încolți, va crește și va da roade în ființa noastră spirituală sub razele harului ce se revarsă din celelalte Sfinte Taine. Prin această Taină noi refacem din nou, în noi, chipul lui Dumnezeu, având ca model pe Hristos, după a cărui asemănare trebuie să ne străduim să creștem spiritual. Începând cu Taina Botezului „omul nostru cel din afară se trece, iar cel dinăuntru se înnoiește din zi în zi” (cf. II Cor. 4, 16). Botezul este începătura vieții noastre în Hristos; o dată cu el începe viața noastră spirituală, care până la Hristos era imposibilă, pentru că natura divină și natura umană erau separate și unirea ipostatică nu fusese încă realizată. Deci, de acum, viața noastră nu mai este o viață după trup, ci după duh, căci așa precum Hristos a murit păcatului și trăiește pentru Dumnezeu, așa și noi, prin Taina Botezului, trebuie să murim plăcerilor trecute ale păcatului și să înviem prin harul lui Hristos vieții celei noi și dumnezeiești.

Prin Taina Botezului ni se sădește în suflet o anumită cunoaștere și simțire a lui Dumnezeu, în urma ștergerii păcatului strămoșesc, care slăbise priceperea noastră. Prin Botez ni se deschid ochii sufletului și ni se dă putere pentru orânduirea vieții la Hristos. Iată de ce Botezul este „o arvună a vieții de apoi”, pe care nelăsând-o furată „ne învrednicește la viața de veci”.

Botezul este astfel prima chemare către viața în Hristos și primul ajutor în urcușul nostru duhovnicesc. Este Taina care reface chipul divin, înnegurat datorită căderii, restaurează natura umană și dăruiește darul Sfântului Duh, chemat să înflorească și să crească mereu în noi cu ajutorul propriilor noastre strădanii. Apa de la Botez, sfințită prin venirea Duhului Sfânt, are darul de a șterge păcatul originar și de a-l elibera pe neofit de puterile demonice care îl înrobeau. Începând cu Botezul și pe urmă de-a lungul întregii existențe a creștinului se constată că Paracletul nu încetează a-l ocroti pe om împotriva asalturilor demonilor și de a-l întări în lupta dusă împotriva păcatului. Botezul devine „matricea filiației”, căci Îi redă Tatălui pe copiii Săi. Taina Sfântului Botez ne deschide porțile Împărăției veșnice, făcându-ne mădulare ale trupului pnevmatizat al lui Hristos și membri deplin ai Bisericii.

Prin Botez, Hristos încorporează pe om în Sine, extinzându-se și sălășluindu-se în el. Este o încorporare personală și ființială a noastră în Duhul Sfânt. „Când ieșim din apa Botezului, subliniază Nicolae Cabasila, noi avem în suflute pe însuși Mântuitorul nostru, și încă nu numai în suflet, ci și pe frunte, în ochi, ba și în mădulare și în cel mai ascuns ungher al ființei noastre și anume îl avem plin de mărire, curat de orice păcat și lipsit de orice stricăciune, așa precum a înviat, așa cum s-a arătat Apostolilor, precum era când S-a înălțat la cer și, în sfârșit, așa cum va fi când va veni iarăși să ne ceară comoara pe care ne-a încredințat-o”<sup>49</sup>.

Botezul stabilește o relație personală, particulară între cel care vine să mărturisească credința sa și se botează și Hristos, săvârșitorul suprem al Tainei Botezului și Capul Bisericii. „Prin Botez, noi am fost însemnați într-un fel oarecare cu chipul și pecetea lui Hristos care de acum încolo stăpânește toate ieșirile ființei noastre, pentru ca nimic străin să nu mai pătrundă în noi. Cele două căi pe care se face respirația și hrana trupului nostru sunt tot aceleași prin care Domnul pătrunde în sufletele noastre: pe amândouă căile. El ne unește cu ființa Sa, pe una sub formă de ungere de bună mireasmă, iar pe alta, sub formă de mâncare duhovnicească. Domnul devine suflarea noastră și hrana noastră și astfel împreunându-se cu noi și amestecându-se pentru totdeauna în unitatea ființei noastre, El se face Trupul nostru mistic și în acest trup ajunge cu vremea să ne fie ceea ce este capul pentru mădulare. Prin Domnul

<sup>48</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, apud. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, p. 690.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 23

*noi ne facem părtași la toate binefacerile Duhului, pentru că El e darul nostru și ceea ce se ține de cap e firesc să treacă și asupra mădurelor*". Ca încorporare în Hristos, Capul Bisericii, Botezul este, deci, începutul relației și comuniunii noastre personale cu Hristos, care se adâncește și crește prin celelalte Taine: Mirungerea și Euharistia. Botezul apare, deci, nu numai ca un dat, ca un rezultat, ci și ca o misiune, și drum spre întreaga viață a Duhului care ne vine prin Hristos, Capul Bisericii.

Mai mult, prin Hristos, cel botezat intră în relație personală cu toate persoanele Sfintei Treimi. Formula trinitară a Botezului, indicată chiar de Mântuitorul Hristos odată cu trimiterea Apostolilor la propovăduirea Evangheliei și instituirea Tainei înseși după Înviere: „*Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, și învățându-le să păzească toate câte Eu v-am poruncit...*” (Mt. 28, 19-20), subliniază tocmai acest lucru. De altfel, Hristos, Fiul lui Dumnezeu făcut om, nu se concepe singur și nu este singur în lucrarea mântuitoare asupra omului, ci mereu împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. „*În tot timpul Cuvântul a avut cu Sine ca împreună-lucrător pe Duhul, iar Duhul a făcut înțelese și eficiente cuvintele lui Dumnezeu (Tatăl) ca anticipări ale altor cuvinte mai lămuritoare și în ultimă analiză ca anticipări ale venirii Cuvântului ipostatic în trup*”<sup>50</sup>.

Cel botezat intră așadar în relație personală cu Hristos cel interiorizat de Duhul Său înăuntrul lui și se bucură de dragostea Tatălui, al cărui „fiu după har” a devenit prin Botez. Intrarea celui botezat în relație personală cu Hristos și cu fiecare din celelalte persoane ale Sfintei Treimi, subliniată chiar de Mântuitorul (cf. Mt. 28,19), este concretizată prin pronunțarea distinctă a numelui fiecărei persoane divine, însoțită de cufundarea și înălțarea din apă a primitorului Tainei. Întreita cufundare și înălțare semnifică atât cele trei zile petrecute de Hristos în mormânt, deci împreună moartea și învierea cu Hristos a celui botezat, cât și cele trei Persoane ale Sfintei Treimi cu care cel botezat intră în comuniune. Expresiile „*să se boteze fiecare...în numele lui Iisus Hristos*” (Fapte. Ap. 2,38; 10,48) sau „*botezați în numele Domnului Iisus*” (Fapte. Ap. 8,16; 19,5; 22,16), subliniază în mod deosebit relația stabilită de Botez, între cel botezat și Hristos, fără să excludă relația neofitului cu celelalte persoane ale Sfintei Treimi, care apar totdeauna implicate: „*Să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos spre iertarea păcatelor voastre și veți primi harul Duhului Sfânt*” (Fapte. Ap. 2,38). Duhul care ni se împărtășește odată cu Hristos în Taine, ne face cunoscut pe Fiul și pe Tatăl și ne susține în comuniunea lor trinitară.

Relația personală cu Hristos în Duhul Sfânt realizată de Botez, are drept consecință eliberarea omului din robia păcatului și renașterea lui la o viață nouă de comuniune cu Dumnezeu și cu semenii în Biserică, precum și pătrunderea și sălășluirea lui Hristos în adâncul ființei noastre înnoite și creșterea noastră în Hristos prin Duhul Lui. Încorporându-ne în Paștele lui Hristos, Botezul ne eliberează de supunerea zilnică și totală a omului vechi al păcatului și stricăciunii: „*Căci acolo unde s-a înmulțit păcatul, a prisosit harul; astfel, precum păcatul a împărățit prin moarte, tot așa harul să împărățească prin dreptate, spre viața veșnică, prin Iisus Hristos, Domnul nostru*” (Rom. 5, 20-21).

Dumnezeu a instaurat o nouă relație de comuniune cu umanitatea prin răscumpărarea realizată în Hristos și credinciosul, adică creștinul, este inserat în această comuniune nouă și plină de viață prin Botezul său. Angajamentul solemn și mărturisirea de credință și, în fine, cufundarea baptismală îl ajută să traverseze limitele morții și ale păcatului și omul pătrunde în dimensiunea nouă în care harul Duhului Sfânt îl eliberează de determinismul paralizant al păcatului: „*Căți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat*” (cf. Gal. 3, 27). Botezul desființează pedeapsa și pornirea spre rău a omului și lucrarea lui pătrunde până în adâncul ființei înseși a păcătosului, iar în locul stricăciunii desființate, în care noi toți am fost zămisliți, se naște o dispoziție contrară, o înclinare „obișnuită” spre bine, care își are sursa în cunoștința harismatică a lui Dumnezeu, infuzată în noi prin această Sfântă Taină.

Sfântul Ioan Hrisostomul spune că Botezul nu ne purifică pur și simplu de păcate, ci de sus el „ne (re)creează și ne transformă”. Dar el nu ne reface iar din pământul din care am fost luați, cum a făcut Dumnezeu la început trupul lui Adam din țărână, ci el „ne creează dintr-un alt element de natura apelor”,

<sup>50</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh în Revelație și în Biserică*, în “*Ortodoxia*”, nr. 2 / 1974, p. 222.

devenind astfel mai curați<sup>51</sup>. De aceea, Botezul este cu adevărat o renaștere, fiindcă el rezidește întreaga ființă a omului, cu puterea Duhului Sfânt, după asemănarea cu umanitatea lui Hristos. Astfel „*cel botezat*”, zice Sfântul Vasile cel Mare, „*este reînnoit, fără a fi topit din nou, este recreat fără a fi sfârșit, este tămăduit fără a fi fost încercat prin durere...este renăscut fără mamă și cel care era stricat și întinat de plăcerile vicleniei este plin de sevă, a întinerit și a revenit la adevărata floare a tinereții*”<sup>52</sup>. Omul cel vechi, adică omul păcatului, a murit sau mai degrabă s-a înnoit total, a devenit un om pascal, îmbrăcat într-o haină de o frumusețe neîntrecută, care este haina lui Hristos (cf. Gal. 3, 27). Viața lui Hristos îmbracă și încălzește și mădulele noastre precum o haină, făcându-le vii. Ba mai mult, Hristos Însuși se naște în noi prin Botez și odată cu El ne naștem și noi prin harul Duhului Sfânt pe care ni-L împărtășește în adâncul ființei noastre, prin Botez. Astfel neofitul îl primește în ființa sa pe însuși principiul și dătătorul vieții celei noi.

Din partea omului, Botezul implică o căință și o convertire personală, profundă și interioară a inimii, o dăruire totală a creștinului lui Hristos, care a făcut din el un templu al Duhului Sfânt (cf. I Cor. 6,19; 3,16). Duhul Sfânt locuiește real și simțit în cel botezat, străbate și cercetează toate adâncurile omului așa cum cercetează și adâncurile lui Dumnezeu (cf. I Cor. 2,10). Căința profundă este un act esențial personal în care eul omului s-a angajat din clipa Botezului într-un lung proces de convertire și reînnoire, dar această transformare ființială nu este rezultatul exclusiv al puterilor omului, ci al harului Duhului Sfânt care se împărtășește omenirii prin umanitatea lui Hristos cel înviat și preamărit, la care avem acces prin Botez, și apoi prin celelalte Taine, și care inițiază și susține procesul înnoirii și îndumnezeirii omului.

Botezul creștin este deci un mod de viață adevărat, un eveniment pascal și un sacrament pascal. El face pe credincios să participe în mod real și efectiv la Moartea și Învierea lui Hristos. Iată ce ne spune Sfântul Apostol Pavel în Scrisoarea către Romani: „*Au nu știți că toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru **moartea** Lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El în moarte, prin Botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții. Căci dacă am crescut împreună cu El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai **Învierii** Lui*” (6, 3-5). Acest dublu aspect al Botezului, de a fi în același timp moarte și înviere în Hristos, este esențial și semnificativ pentru noi. Căci numai prin Moartea și Învierea lui Hristos omul poate fi eliberat de păcat și în același timp născut la o viață nouă. Botezul nu are nici o eficacitate în sine dacă nu este participare la răscumpărarea Mântuitorului. În Botez este deci o dublă convergență, aceea a trecutului (păcătos) și a viitorului (luminos), aceea a luptei care se pregătește și în care se angajează și a victoriei care strălucește și determină întreaga viață creștină, aceea a purificării și a iertării, aceea a lepădării de satana și a adeziunii la Hristos<sup>53</sup>.

Ca o convergență a trecutului și a viitorului, realizată într-un prezent existențial, evenimential și pascal, Botezul este o „*împreună-moarte și înviere*” reală, efectivă și totală cu Hristos și în Hristos, prin Duhul Sfânt în Biserică. Este o moarte reală, însă tainică, fiindcă cel botezat a murit efectiv păcatului și eonului păcatului. Sfântul Nicolae Cabasila evidențiază această realitate astfel: „*E înviere, întrucât este întâi moarte și întrucât ceea ce apare nou în om, e ceea ce s-a pierdut prin păcatul original. Întrucât însă prin Botez apare pentru prima dată în omul concret viața cea adevărată, după moartea în care a trăit, Botezul este considerat și ca naștere din nou a omului, ca a doua naștere a lui, sau ca nașterea lui Hristos în el*”<sup>54</sup>. Noi ne naștem din nou în Hristos care a murit și a înviat pentru noi, participând la

<sup>51</sup> Sfântul Ioan Hrisostom, *Cateheza I: Pentru cei care trebuie botezați*, P.G. tomul XLIX, col. 227, *apud*. Pr. Lect. Dumitru Gh. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfințelor Taine și problema comuniunii*, p. 183.

<sup>52</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *De Spiritu Sancto*, cap XV, în *trad. rom.* de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu & Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae în colecția PSB vol. 12, *Edit. IBM al BOR*, București, 1988, p. 50.

<sup>53</sup> În ritualul de administrare a Botezului se spune în rugăciunea de dinainte de cufundare: „*Te lepezi de Satana? Mă lepăd! Te unești cu Hristos? Iar catehetul răspunde: „Mă unesc cu Hristos și slujesc Lui ca unui Domn și Dumnezeu”* (A se vedea cartea *Molitvelnic*, cuprinzând slujbe, rânduieli și rugăciuni săvârșite de preot la diferite împrejurări din viața creștinilor, *Edit. IBM al BOR*, București, ed. a-II-a, p. 22-23).

<sup>54</sup> Cf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, p. 26, 41, 44.

moartea și învierea Lui. Și Părintele Dumitru Stăniloae spune în acest sens: „*Murind noi și înviind pentru prima dată cu El, ne naștem în El sau mai precis El se naște în noi*”<sup>55</sup>.

Iată cum Botezul este o „naștere-înviere”. El este cu adevărat un eveniment și sacrament pascal, fiindcă în misterul Botezului avem o adevărată prezență a Domnului care „moare și învie” în noi și împreună cu noi. Cel ce se botează, se botează în „Crucea lui Hristos, în patima Lui, care e în Botez”, dar și în „Învierea Lui, care este slava Crucii Lui”. În apa Botezului ne cufundăm ca într-un mormânt și ne ridicăm în slava și lumina învierii. Deci, sângele lui Hristos și Duhul, care îl întărește pe Hristos, Omul-Dumnezeu pe Cruce, ca să trăiască până la capăt pentru om întreaga dramă a păcatului și agonia înstrăinării acestuia și umple deplin umanitatea Lui după Înviere, sunt deopotrivă de prezente în Botez. Fericitul Augustin face referire la aceasta când spune: „*Acea Mare Roșie înseamnă Botezul lui Hristos. De unde e Botezul roșu, dacă nu pentru că e sfințit prin sângele lui Hristos?*”<sup>56</sup>

Se poate observa aici o apropiere între Tainele de inițiere, Botezul și Euharistia, căci unirea lor își au explicația în faptul că amândouă izvorăsc din moartea lui Hristos și că prin amândouă creștinul participă la Hristos, Paștele nostru (cf. I Cor. 5,7), murind și înviind împreună cu El, în măsuri diferite și în stadii diferite ale vieții. Ele realizează deplin Biserica și sunt condiționate de Biserică. Dar despre aceasta, ceva mai departe.

Botezul este ușa vieții celei noi, darul Duhului Sfânt, izvorul harului trinitar (în sufletul creștinului) și ușa Bisericii în care creștinul se săvârșește. În nașterea noastră din nou prin Botez, noi întrunim atât nașterea într-o existență lipsită de păcat, luată și asumată de Iisus prin Duhul la nașterea Sa, cât și nașterea de sus ca om, primită de El tot prin Duhul la Botez. Astfel putem face o comparație aici între Nașterea Domnului din Fecioara Maria și Botezul Lui, evenimente pascale care se leagă unul de altul, reprezentând împreună modelul nașterii noastre din nou, al curățirii noastre de păcatul strămoșesc și implicit al înfierii noastre cerești, obținute prin Botez. Așadar, ca împreună-moarte și înviere cu Hristos, Botezul este și rămâne mijlocul de transformare reală, profundă și ființială a omului lucrată de Duhul Sfânt în Biserică. Și pentru că încorporarea și creșterea în Hristos a celui botezat are loc în Biserică și el formează Biserica prin lucrarea Duhului Sfânt, putem afirma că Botezul este act al Bisericii, dar și condiție a realizării Bisericii extinse în umanitate.

Potrivit învățăturii Bisericii Ortodoxe, prin Botez se produce o restaurare ontologică a persoanei în virtutea ștergerii păcatului originar. Am văzut cum Botezul valid este Botezul în numele Sfintei Treimi săvârșit în Biserică prin care venim la comuniunea de viață treimică și că Botezul este împreună-moarte și înviere cu Hristos, prin care cel botezat moare omului vechi al păcatului și revine la viața cea nouă și plină de lumină prin învierea baptismală în lucrarea harului Duhului Sfânt. Mai precizăm că Botezul condiționează și dă realitate Bisericii, prin aceea că Hristos încorporează în Sine pe cei botezați, extinzându-se în mod comunitar, sobornicesc în ei, dar și că Biserica condiționează Botezul.

Părintele Dumitru Stăniloae ține să sublinieze următoarele: „*Biserica e sacramentală prin faptul că e constituită din cei ce au imprimat în ei sacramentul Botezului (și celelalte Taine), dar și întrucât are puterea să extindă sacramentalitatea ei asupra celor ce vor să intre în ea sau sunt în ea*”<sup>57</sup>. În favoarea acestei teze redăm un cuvânt din tratatul „De unitate Ecclesiae” al Sfântului Ciprian al Cartaginei, care comentează astfel eclezialitatea Botezului: „*Fiindcă nașterea creștinilor se realizează în Botez, și fiindcă înnoirea și sfințirea baptismală nu se găsesc decât în unirea singurei mirese a lui Hristos, care singură poate să zămislească și să nască spiritual pe copiii lui Dumnezeu, eu întreb: unde, de cine și pentru cine s-a născut cel care nu este fiu al Bisericii? Cum poate cineva să aibă pe Dumnezeu ca tată înainte de a avea Biserica drept mamă?*”<sup>58</sup>.

Botezul arată într-un mod pregnant cum Biserica, sacrament al mântuirii, datorită faptului că este prelungire în timp și spațiu și mediu de iradiere a tainei originare, care este Hristos, este sacramentul

<sup>55</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Numărul Tainelor, raporturile între ele și problema Tainelor din afara Bisericii*, în „Ort.”, nr. 2 / 1956, p. 197.

<sup>56</sup> Fericitul Augustin, *Confesiuni*, apud. Pr. Lect. Dumitru Gh. Radu, *op. cit.*, p. 185.

<sup>57</sup> Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în ST, nr. 9-10 / 1966, p. 539.

<sup>58</sup> Sfântul Ciprian, *De unitate Ecclesiae*, 6, din colecția lui J.P. Migne „*Patrologiae Latinae*” (P.L.) tomul IV, col. 519, apud. Pr. Lect. Dumitru Gh. Radu, *op. cit.*, p. 207.

Botezului și al celorlalte Sfinte Taine, în calitatea ei de Trup tainic al lui Hristos și plenitudine de viață a Duhului Sfânt în umanitatea răscumpărată și reînnoită de Hristos cel mort și înviat. Biserica este totdeauna un mediu spiritual în care credinciosul se trezește la viața cea nouă a Duhului, se îmbăiază, se dezvoltă și ia, progresiv, cunoștință de viața dumnezeiască, printr-o experiență conștientă, liberă și intimă. Pecetea (*φραγίς*) baptismală cu care Hristos însemnează pe cei încorporați în Sine prin Duhul este o pecete ecclezială spre mântuire, adică de apartenență la Biserică și de mântuire în sânul ei. Căci apartenența la Biserică se situează între posesia caracterului baptismal, care este un dat obiectiv real, și posesia harului mântuitor care este o comunitate totală de viață cu Hristos, obiectivă și subiectivă în același timp.

Între apartenența la Biserică și harul îndreptării este un raport foarte strâns, într-un anumit fel ca între formă și conținut sau între pregătirea unui act și scopul său. Harul Botezului se împărtășește celui căruia i se administrează Taina din Biserică și în Biserică și pentru a crește „*până la măsura vârstei deplinătății lui Hristos*” (cf. Efes. 4, 13) în Biserică. Căci nici un mădular nu poate crește în afara Trupului căruia îi aparține și fără referire la Capul său.

Taină a încorporării noastre în Hristos și deci în Biserică, Trupul Său mistic, Botezul arată în mod public consecințele credinței și caracterul ei comunitar, ecclezial. Putem spune că Botezul este actul ecclezial prin care cel convertit și sfințit prin harul primit în Botez este unit cu Biserica, și actul personal prin care noul botezat (creștinul) manifestă unirea sa intimă, în credință cu toți frații, și se reunește cu ei; dar este și un angajament în Israelul și Ierusalimul cel nou constituit din toți cei care cred în Hristos. Și într-un sens și în celălalt, considerat obiectiv sau subiectiv, Botezul este Taina care manifestă și actualizează o virtualitate esențială a credinței Bisericii.

Botezul implică și împărtășește harul Duhului Sfânt în Biserică și din Biserică și la cererea acesteia. Botezul și darul Duhului apar ca unite în modul cel mai strâns. Prin aceasta se manifestă, în același timp, caracterul ecclezial și eshatologic al Botezului. Darul Duhului este ceea ce formează Biserica reunind pe credincioși într-o comunitate care așteaptă venirea Împărăției. Darul Duhului este, cum afirmă Sfântul Apostol Pavel, darul pângii noii creații care e în așteptarea manifestării ei depline. Astfel, primind Botezul, și prin aceea Duhul, credinciosul este introdus în Biserică, în această comunitate a ultimelor timpuri care posedă, grație Duhului, arvuna Împărăției viitoare.

Eveniment și sacrament, cu obârșia în Paști și în Cincizecime, ca și Biserica însăși care îl administrează și a cărei credință o exprimă, Botezul este legat de ființa însăși a Bisericii și are implicații comunitare pentru cei ce îl primesc. Aceștia sunt încorporați în Hristos și se adaugă Bisericii ca mădulare vii ale ei. Prin Taina Botezului crește Trupul tainic al Domnului, se extinde taina Întrupării Cuvântului, „*căci Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu vrea să lucreze pururea și în toți taina Întrupării Sale*”<sup>59</sup>.

Prin Botez Biserica primește noi membri, care sunt credincioși trecuți prin apa Botezului și prin apa spirituală nevăzută a Duhului Sfânt, credincioși care se resimt de faptul că au fost spălați spiritual de această apă sfințitoare. Ei poartă imprimată în ființa lor, ca o pecete, lucrarea sacră și sfințitoare a Botezului. Toți membrii Bisericii sunt născuți sacramental după asemănarea nașterii lui Hristos; ei se nasc la o viață nouă, fără de păcat, după chipul lui Hristos. Astfel Biserica se constituie din cei încorporați în Hristos și crește mereu cu fiecare nou încorporat în Hristos. Cel care îi încorporează pe oameni în Hristos, făcându-i prin aceasta mădulare ale Trupului Său, Biserica, este Duhul Sfânt.

Duhul Sfânt recrează ființa umană și o face hristoforă, asemănătoare lui Hristos, care și ca Om deplin are tot Duhul în Sine însuși. În Botez, Duhul ne împărtășește harisma filiației divine, adică ne face „fii după har” ai lui Dumnezeu și împreună-moștenitori ai Împărăției cerurilor cu Hristos. Acțiunea esențială a Duhului Sfânt în omul nou, rezultat din Botez, este de a ne da tot ceea ce este în Hristos, ca noi înșine să ne unim cu El pentru totdeauna. Iată aici pentru ce Duhul Sfânt, după ce ne-a renăscut în Botez și modelat după chipul Fiului lui Dumnezeu, atestă duhului nostru că noi suntem „*copii ai lui Dumnezeu*” și „*împreună-moștenitori cu Hristos*” (cf. Rom. 8, 16-17), căci noi nu suntem în ochii Săi ființe independente de Hristos, ci integrați lui Hristos în unitate. El vede pe Hristos în noi și pe noi în Hristos.

---

<sup>59</sup> Cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, din PSB vol. 80, p. 139.

Așadar, Biserica este constituită din cei care sunt purtători de Hristos prin Duhul și deci au intrat în comuniune personală cu Tatăl, în Fiul prin Duhul, împărtășit pentru prima dată omului prin Botez și apoi prin toate celelalte Sfinte Taine. Ea este comuniunea de iubire și viață a oamenilor cu Dumnezeu plină de Duhul lui Hristos, dar și relația ei cu Hristos cel înviat și înălțat întru slavă de-a dreapta Tatălui, ce are loc tot *prin/în* Duhul Sfânt<sup>60</sup>. Relația aceasta o deschide și o realizează Botezul, adică Duhul Sfânt în baia Botezului. În acest sens, teologul ortodox de origine rusă Paul Evdokimov spunea: „*Duhul ne integrează în Trupul (lui Hristos), ca împreună-moștenitori ai lui Hristos și ne face „fii în Fiul”, iar Fiul ne descoperă pe Tatăl*”<sup>61</sup>. Duhul lucrării de adopțiune spirituală și sacramentală realizează așadar filiația noastră divină.

Dar Biserica este și comunitatea celor care poartă „pecetea” (σφραγίς) lui Hristos, care îi leagă de moartea și învierea Lui. Taina Botezului întipărește în noi „pecetea lui Hristos”, arătând pe alesul Domnului, pe care îl face asemenea Lui, ca fiu adoptiv în care s-a imprimat semnul lui Hristos, dându-i astfel formă creștină. Dar această existență nouă și mereu înnoitoare înseamnă o înnoire ființială a omului prin ștergerea peceții dușmanului, a întinăciunii păcatului originar și imprimă σφραγίς-ul lui Hristos. „Pecetea” înseamnă semn al puterii și putere, ceea ce presupune că prin Duhul Său, Hristos dă „un semn al puterii Sale asupra celor botezați”. Căci pecetea lui Hristos dată în Botez este însuși Duhul Lui, împărtășit celui botezat, care rămânând în acesta și fiind mereu reaprins, prin noi întâlniri mijlocite de celelalte Sfinte Taine, adâncește imprimarea chipului lui Hristos în ființa creștinului și prin aceasta îl încorporează și-l adâncește în Biserică<sup>62</sup>.

Sfântul Nicolae Cabasila mereu pune accentul pe viața sacramentală a creștinului în Hristos, cu exercitarea liberă a propriei noastre voințe. Participând la Hristos prin intermediul Sfințelor Taine, noi ne unim cu El într-o unire deplină, prin care Hristos ia chip desăvârșit în noi, Se întrupează în noi, iar noi devenim adevăratul Său *Trup mistic* în care Hristos este Capul, iar noi membrele organismului Său într-o comuniune deplină de iubire și împărtășire veșnică. „*Datorită Sfințelor Taine ne naștem și noi la viața duhovnicească, cu ajutorul lor creștem în ea și ajungem să ne unim în chip minunat cu însuși Mântuitorul nostru. Căci prin aceste lucrări sfinte viem, ne mișcăm și suntem*”<sup>63</sup>.

Prin Botez, omul se împărtășește în mod real de Moartea și Învierea lui Hristos, în care omul se îmbracă, luând o “nouă înfățișare”, natura umană trecând de la materia deiformă la “plăsmuirea ideală”, în care se descoperă “chipul divin sădit în noi” și “se reaprinde dorul nespus după Dumnezeu”. Omul se cufundă în apa Botezului ca o “materie amorfă și fără chip”, în care sufletul atinge în mod direct Duhul Sfânt prin cufundarea în apa sfințită, și iese afară “*purtând chipul frumos al lui Hristos*”. Astfel “*modelați și imprimați în Hristos, viața noastră amorfă și nedefinită primește o formă și o deținere*”<sup>64</sup>. Prin Botez fiecare credincios se unește și-și face ale sale simțirile și funcțiile trupului lui Hristos, căci “*ieșind din apă purtăm în sufletele noastre pe Însuși Mântuitorul nostru pe cap, pe ochi, în chiar măruntaiele noastre, pe toate măduarele noastre*”<sup>65</sup>.

Această “conectare” și “transformare” a dimensiunilor și funcțiilor biologice ale omului în funcții ale Trupului lui Hristos nu se face cu distrugerea celor dintâi, ci prin transfigurarea acestora. Hristos, explică Cabasila, intră în noi în mod real, trupesc, prin funcțiile biologice “*prin care, introducând aerul și hrana ajutăm la viața trupului*”. El își face ale Sale aceste funcții biologice, se amestecă fără confuzie dar real și deplin, întoarce facultățile noastre psihosomatice și prin această „amestecare” naturală, transformă, remodelează și înnoiește funcțiile noastre făcându-le funcții ale propriului Său trup. Este, deci, evident că pe de-o parte, Hristos se revarsă și se „amestecă” cu noi, iar pe de altă parte că ne schimbă și ne prefăce pe noi în El însuși, ca o picătură mică de apă vărsată într-un ocean infinit de mir. Astfel, “*amestecându-Se*

<sup>60</sup> Cf. Paul Evdokimov, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția ortodoxă*, Edit. Anastasia, București, 1995, p. 90.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>62</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Transparența Bisericii în viața sacramentală*, în „Ort.”, nr. 4 / 1970, p. 508.

<sup>63</sup> Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, p. 29-30.

<sup>64</sup> Idem, *De Vita in Christo*, I. col. 525 A și col. 537 D. Sau: „Botezul este cel ce ne dă însăși ființa și trăirea noastră întru Hristos” (cf. T. Bodogae, p. 30).

<sup>65</sup> *Ibidem*, I. col. 517 D. Sau: „Prin Botez, noi am fost însemnați într-un fel oarecare cu însuși chipul și pecetea lui Hristos” (cf. T. Bodogae, p. 45).

și topindu-Se pe Sine Însuși în noi întru toate, face din noi propriul Său trup și devine pentru noi ceea ce este capul pentru mădulare”. Și “Fiindcă sufletul, trupul și toate puterile lor devin de îndată spirituale, în care cele mai bune și mai puternice domină asupra celor mai mici și cele dumnezeiești asupra celor omenești”<sup>66</sup>.

Așa înțelege Cabasila ceea ce a spus Sfântul Apostol Pavel Galatenilor: “nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (2, 20). Acest lucru arată că renașterea și remodelarea omului în Botez nu este numai o reproducere și remodelare a naturii omului, a dimensiunilor și funcțiilor lui naturale, ci o “renaștere deplină a persoanei umane”. Existența umană în integritatea ei este reînnoită, și în acest sens „recreată”. Omul renaște spiritual “nu din sânziuri,...nici din voință bărbătească, ci din Dumnezeu-Duhul Sfânt”<sup>67</sup>.

Natura și persoana umană creată este ipostaziată în Hristos și-și găsește “subzistența” adevărată și veșnică “potrivit lui Hristos”, care este unica “subzistență” demnă de om<sup>68</sup>. Astfel Hristos devine pentru om un “alt el însuși” (allos auos). Toate aceste daruri “ale vieții celei noi”, ne sunt oferite fără meritul nostru, însă gustarea și bucuria ei se obțin numai prin încordarea voinței noastre, ajungând la împreunarea de har și vre în care omul își reactivează lucrările sale potrivit celor divine: „Prin mijlocirea acestei nașteri spirituale, noi suntem însemnați cu chipul și pecetea lui Hristos, care de acum încolo stăpânește toate intrările ființei noastre, pentru ca nimic străin să nu mai pătrundă în noi...Amândouă căile ne unesc cu ființa Sa...”<sup>69</sup>.

Prin toate acestea omul este curățit de păcatul personal și de cel adamic, devine ipostaziat în Hristos, remodelându-și și întregindu-și deplin existența sa creată, motiv pentru care Botezul constituie însăși “rădăcina”, “izvorul” și “postamentul” vieții sale spirituale. “A primi Botezul înseamnă să te naști întru Hristos, să începi o viață nouă sau să fii adus la viață din nimic...Botezul este Taina în care ni se sădește în suflet viața cea nouă”<sup>70</sup>.

Așadar, prima primire a Duhului Sfânt și deci prima treaptă a încorporării în Hristos și în Biserică, o avem prin Taina Sfântului Botez. În persoana celui botezat, recreat de Duhul după chipul lui Hristos, mort și înviat, Biserica crește, sporește și se înnoiește mereu ca comunitate a celor înviați. Această finalitate eccleziologică va fi continuată prin Mirungere, care reactualizează misterul pascal sub dimensiunea sa pentecostală, și desăvârșită în Euharistie în care are loc unirea deplină cu Hristos, Capul Bisericii. Omul care a primit în Botez noua existență în Hristos, își găsește noua mișcare și activare a propriei sale existențe după Hristos în Taina Sfântului Mir: “Cei ce au fost constituiți spiritual și s-au născut în acest mod trebuie să câștige și o lucrare potrivită unei astfel de nașteri, și o mișcare corespunzătoare, ce se poate săvârși prin celebrarea Sfântului Mir”<sup>71</sup>. Această Taină consolidează creșterea și întărirea în virtuți a creștinului când darurile Duhului Sfânt se revarsă din înălțimea cerului peste îngustarea lumii acesteia, dând vigoare organelor interioare ale omului botezat în lupta duhovnicească cu păcatul.

## 2. Mirungerea - pecetea prezenței vieții celei noi

Sfânta Taină a Mirungerii urmează în mod necesar Tainei Sfântului Botez, căci în Taine Hristos nu este niciodată singur, ci odată cu El vine și Duhul Lui cel Sfânt. Necesitatea acestei Taine este implicată, deci, în Taina Botezului, iar Biserica a considerat Ungerea cu Sfântul Mir ca *darul perfecțiunii*, *darul personal* al Dăruitorului însuși ca realizare deplină a făgăduinței date de Mântuitorul nostru Sfinților Săi Apostoli.

<sup>66</sup> Ibidem, III 584 D.

<sup>67</sup> Cf. Nicolae Cabasila, *De Vito in Christo* IV, col. 601 D.

<sup>68</sup> Ibidem, II, col. 533 D. Sau: „Noi **ne facem una** cu Cel ce S-a întrupat, a murit și a înviat pentru noi” (cf. T. Bodogae, p. 49).

<sup>69</sup> Vezi Pr. Teodor Bodogae, *op. cit.*, p. 45.

<sup>70</sup> Cf. *ibidem*, p. 49-50.

<sup>71</sup> Nicolae Cabasila, *De Vita in Christo*, cartea III, col. 569 A

Această Sfântă Taină imprimă în noi semnul, pecetea prezenței și lucrării darului Sfântului Duh, semnul prin care suntem recunoscuți de către Mântuitorul, Stăpânul sufletelor noastre. După cum Botezul este taina nașterii noastre din nou, Mirungerea este taina întăririi în viața spirituală din care trebuie să izvorască bărbăția creștină<sup>72</sup>, atât de necesară în lupta noastră cu ispitele și păcatul. Mirungerea nu este numai un semn distinctiv, prin care suntem recunoscuți ca aparținând Mântuitorului ci și o întărire, un îndemn de a păstra acest semn distinctiv, această pecete neatinsă și nestricată. Calitatea de distincție, de selecție pe care ne-o dă Botezul și pe care o întărește mai apoi Taina Mirungerii ne este dăruită de Dumnezeu, dar ea se întărește și prin fiecare biruință pe care o câștigăm prin efortul nostru în lupta cu ispitele. Revărsarea harului este o continuă dăruire a puterilor dumnezeiești către noi, dar ea este provocată și de o continuă luptă a noastră de dobândire a vieții celei noi.

Mirungerea este pecetea darului Duhului Sfânt, prin care suntem întăriți în harul pe care l-am primit prin Botez. Este cea care conferă darurile Sfântului Duh și ca atare este socotită Taina persoanei prin excelență. În timp ce Botezul este Taina unității în Hristos, căci el ne adună pe toți în Trupul Său mistic, constituit de Biserică, Mirungerea, care face să încolțească darurile individuale, este Taina care inițiază diversitatea vocațiilor noastre individuale întru Duhul Sfânt. Mirungerea întemeiază deci, în Sfântul Duh, existența persoanei și constituie începutul sfințirii noastre.

Strânsa legătură care există în Biserica Ortodoxă între Botez și Mirungere accentuează dimensiunea pnevmatică a acestei Taine. Fruntea, organele simțurilor, pieptul, mâinile și picioarele celui botezat sunt unse cu Sfântul Mir pentru ca omul „să învețe să simtă, să gândească, să respire, să lucreze și să umble nu întru moarte, ci întru Duhul Sfânt”<sup>73</sup>. Trebuie subliniat aici faptul că omul este restaurat și chemat să fie mântuit integral, nu numai în spiritul său, ci și în trupul său. Ritualul acestei Taine indică în mod clar că creștinul este pecetluit de Duhul Sfânt în vederea vieții pământești, dar și în vederea învierii sale eterne. Sfântul Pavel a afirmat că trupul omenesc este „templul Duhului Sfânt”, îndemnându-i pe credincioși să slăvească pe Dumnezeu atât în trupurile, cât și în duhurile lor (cf. I Cor. 6, 19-20). Experiența marilor mistici care se bucură încă din viața aceasta de sfințirea nu numai a duhului, ci și a trupului, constituie o anticipare a transfigurării finale.

Harul primit la Botez și întărit la Mirungere începe să modeleze personalitatea umană, dar este nevoie ca omul să răspundă chemării harului divin, căci altminteri darul va rămâne o simplă virtualitate, care va aștepta în zadar să înflorească. Mirul spiritual al simțirii de fii ai Tatălui ceresc, se îmbibă profund în toată ființa omului nou născut din Dumnezeu cu marea ei forță de difuzare. Căci Duhul este acela care deschide pe om lui Hristos ca să prindă chip și să ia formă în el. Dar Duhul Sfânt este Duh al comuniunii în Hristos, adică al comuniunii eccleziiale al celor ce cred în Hristos, cu simțirea de fii ai Tatălui ceresc și de împreună-moștenitori ai lui Hristos. Ca Duh al comuniunii, Duhul Sfânt primit prin Taina Ungerii cu Sfântul Mir, „dezvoltă raporturile de comuniune între membrii Bisericii și între ei și ceilalți oameni și sporește unitatea de relație personală între mădulele Trupului lui Hristos, ca pe o unitate în diversitate, ca pe o unitate a comuniunii, care îi promovează în același timp ca persoane”.

După modelul vieții de comuniune a Persoanelor Sfintei Treimi și susținută de aceasta, și Biserica este o unitate sau mai degrabă o multiunitate, unitate sobornicească în care mădulele aceluiasi Trup al lui Hristos se completează și se îmbogățesc reciproc, atât prin dăruiri reciproce, cât și prin slujiri diferite în același Hristos, prin Duhul care susține și hrănește această unitate simfonică sau comunitate sobornicească. Persoana crește și se dezvoltă în comunitatea semenilor, dăruindu-se și îmbogățindu-se din dăruirile celorlalți. Această dăruire și îmbogățire reciprocă n-ar putea avea loc în afara Duhului și a darurilor Lui care sunt diferite. Duhul comuniunii (κοινωνία) este Duhul darurilor împărțite fiecăruia spre slujirea tuturor mădulelor; darurile sunt multe și deosebite, dar în toate lucrează același Duh-Unul și toate urmăresc același scop: unitatea Trupului tainic al lui Hristos (cf. Rom. 12; I Cor. 12).

<sup>72</sup> I.P.S. Nicolae Mladin, *Valoarea morală a Sfintelor Taine*, în *Studii de teologie morală*, Sibiu, 1969, p. 276.

<sup>73</sup> Cf. Natalia Manoiilescu Dinu, *Sfântul Duh în spiritualitatea ortodoxă*, în ST, nr. 3-4 / 1993, p. 76.

Am văzut cum Duhul însuși ne-a zidit într-un singur Trup al lui Hristos încă de la Botez (cf. I Cor. 12,13). În Taina Ungerii cu Sfântul Mir, același Duh ne unește și mai accentuat, activând forțele potențiale ale credincioșilor renăscuți prin Botez pentru a crește și a se dezvolta multiform, sobornicește în aceeași unitate.

Și Botezul și Mirungerea raportează pe creștin la Hristos și extind pe Hristos în ființa primitorului lor, prin lucrarea Duhului Sfânt. În Botez apare pe primul plan Fiul care ne îmbracă întru Sine prin Duhul (cf. Gal. 3,27) sau care imprimă calitatea Sa de Fiul în noi, prin lucrarea Duhului, Tatăl binevoind să ne înfieze, în timp ce în Taina Mirungerii apare pe primul plan simțirea noastră de fii revărsată în noi de la Tatăl de către Duhul, prin Fiul<sup>74</sup>. Darul Duhului în Taina Mirungerii este principalul semn sacramental al dimensiunii particulare a mântuirii care este inseparabilă de Botez, după norma liturgică. Se poate observa așadar reciprocitatea darului Duhului Sfânt și a prezenței lui Hristos în Mirungere, reciprocitate care este în același timp plenitudine pentecostală a Botezului pascal și prelungirea permanentă a acestuia în durata vieții celui botezat, în care se inaugurează dimensiunea creșterii spirituale și a transfigurării noastre. Astfel, *viața în Hristos* și *viața în Duhul* nu sunt două forme distincte de spiritualitate: ele constituie aspectele complementare ale uneia și aceleiași căi care duce la învierea și îndumnezeirea eshatologică.

Pecetea cu care Duhul ne însemnează în Taina Mirungerii este efigia sau chipul lui Hristos, semn al apartenenței noastre la Hristos, ca mădular al Trupului Său tainic, prin Duhul Sfânt: „*Oare, nu știți că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt, care este în voi, pe care îl aveți de la Dumnezeu și că voi nu sunteți ai voștri? Căci ați fost cumpărați cu preț! Slăviți dar pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru care sunt ale lui Dumnezeu*” (I Cor. 6, 19-20). Căci pecetea nu este o simplă imagine, ci un act al Duhului care impregnează pe Hristos în toată ființa omului nou dat de Botez (cf. Evrei 4, 12). Este o lucrare a Duhului care sfințește membrele prin viața Lui, care se extinde în ele. De aceea, Sfântul Chiril al Ierusalimului, încheind cateheza despre Taina Ungerii cu Sfântul Mir, îndeamnă pe ascultătorii Săi astfel: „*Miruiți cu acest parfum, păstrați-l fără întinare și ireproșabil în voi progresând în fapte bune și căutând a plăcea autorului mântuirii noastre, Iisus Hristos*”<sup>75</sup>.

Doctrina și practica romano-catolică, prin aceea că nu administrează Confirmarea imediat după Botez, ci mult mai târziu, nu numai că distanțează în timp Confirmarea de Botez, ci le disociază pe acestea în ceea ce privește semnificația și lucrarea lor eccleziologică, fără să țină seama de drumul unei explicații hristologice și pnevmatologice a inițierii creștine. Iată ce afirmă romano-catolicul E. H. Schillebeeckx: „Botezul și Confirmarea formau împreună, în Biserica primară și veche, în ritul încreștinării, *inițierea* în misterul Bisericii și deci încorporarea lui Hristos în această inițiere unică. Confirmarea era privită ca încheierea încorporării. Botezul a fost pus totdeauna, în raport cu Moartea și Învierea lui Hristos, în timp ce Confirmarea era văzută în raport cu misterul Cincizecimii. Aceste două elemente ale inițierii creștine unice sunt, deci, în mod cert, în raport cu cele două mistere fundamentale ale vieții lui Hristos: Paștele Său, jertfa a iubirii fraterne primită de Tatăl și constituirea sa în putere ca Kyrios, prin care El devine, și ca om, Trimițător al Duhului. Aceasta înseamnă că încorporarea noastră în comunitatea ecclezială sacramentală a misterului Paștelui și a Cincizecimii se săvârșește în doi timpi: prin celebrarea Tainei Botezului și prin aceea a Mirungerii. Aceste două sacramente sunt deci, distincte, ca și cele două mistere pe care ele ni le comunică. Și totuși, ele nu formează decât împreună reprezentarea sacramentală a unicului mister răscumpărător al lui Hristos în totalitatea sa. Cele două sacramente constituie deci un ansamblu vital organic, un rit de inițiere cu două piese centrale sacramentale (care pot să fie separate, la nevoie, cronologic). La origine, acest rit de inițiere era într-adevăr unul în forma sa liturgică și reflexiunea asupra acestor două piese conceptual distincte, nu s-a făcut decât progresiv”.

<sup>74</sup> Sfântul Nicolae Cabasila sesiza aceasta atunci când spunea: „*Hristos însuși e numit Unsul, nu pentru că i s-ar fi vărsat Mir pe capul Lui, ci din pricina Duhului Sfânt, datorită căruia s-a făcut o comoară de energie a Duhului în Trupul pe care l-a asumat*” (Vezi Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, p. 71-72).

<sup>75</sup> Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza III mistagogică*, 7, în trad. rom. de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Edit. IBM al BOR, București, 2003, p. 354.

Reținem, din aceasta, specificitatea și întrepătrunderea celor două Taine, Botezul și Mirungerea, cu Paștele și Cincizecimea, fără o motivație mai adâncă a acestei articulații. Afirmatia că inițierea creștină, încorporarea în Hristos, este săvârșită în exclusivitate numai prin Botez și Mirungere, întrucât ele ar constitui, împreună, reprezentarea sacramentală a unicului mister răscumpărător al lui Hristos și că Mirungerea încheie și desăvârșește încorporarea în Hristos a omului, este fără temei și contrazisă de însăși expunerea faptelor. Euharistia este aceea care desăvârșește încorporarea noastră în Hristos, ca mădulare ale Trupului Său tainic. Este adevărat, toate Tainele izvorăsc din misterul răscumpărării, căci harul care ni se împărtășește prin ele ne-a fost prilejuit de Crucea și Învierea lui Hristos. Pe acesta ni-l comunică Duhul lui Hristos, dar prin omenitatea plină de Duh a lui Hristos cel înviat și slăvit. Abia Euharistia va exprima misterul răscumpărării în toată complexitatea ei. Căci împărtășindu-ne cu Trupul și Sângele lui Hristos în Euharistie, noi ne împărtășim cu însuși Hristos, plin de tot Duhul. Iată aici explicația faptului că numai Euharistia desăvârșește încorporarea noastră ecclezială în Hristos, în timp ce Taina Mirungerii ne împărtășește pe Duhul de a putea primi pe Hristos.

Acest lucru îl subliniază bine și cu multă energie chiar un teolog romano-catolic care s-a apropiat mult de tot de înțelegerea ontologică, patristică și ortodoxă în general a inițierii creștine eccleziiale. Este vorba despre Odon Casel care scria: „Botezul, Confirmarea și Euharistia ca hrană, semnifică încorporarea plenară a omului în Trupul lui Hristos. Botezul îi curăță de păcat prin afundarea în sângele și moartea lui Hristos răstignit; Confirmarea ne împărtășește suflul vieții celei noi, pe Duhul Sfânt; Comuniunea euharistică fortifică și conservă această viață și unifică membrele între ele în Trupul mistic. Aceste trei Taine constituie, deci, *inițierea creștină, consacrarea creștinului*”<sup>76</sup>. Căci numai acestea trei, *Baia, Ungerea și Hrana* conferă creștinului plenitudinea ființei și a vieții. Botezul ne introduce în moartea și în viața Domnului, ne aplică moartea Sa lumii și păcatului și ne face să intrăm în viața Sa pentru Dumnezeu. Ungerea cea Sfântă ne conferă pe Duhul lui Dumnezeu, principiul vieții și activității creștine; ea desăvârșește Botezul în noi, făcându-ne adulți în Hristos. Prin Mirungere, orice creștin devine în mod real un „*Χριστός*”, având părtășie la *Pneuma* și la natura lui Dumnezeu (cf. II Petru 1,4).

Taina Mirungerii își are indiscutabil specificul ei, dând, primitorului ei, credinciosului, un har de putere, de creștere în Hristos, prin puterea Duhului, completând și desăvârșind astfel latura pozitivă a Botezului, înnoirea și sfințirea ființei celui botezat, odată cu curățirea de păcat și împăcarea cu Dumnezeu, pregătindu-l pentru împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos în Sfânta Euharistie, dar și pentru a da mărturie despre Hristos cu care a fost pecetluit de Duhul în Taina Mirungerii și cu care s-a împărtășit apoi în Euharistie. Taina Ungerii cu Sfântul Mir se leagă deci, pe de o parte, de Botez, iar pe de alta de Euharistie, fiindcă toate trei izvorăsc din Patima Domnului, nedespărțită de Învierea Lui, deși, prin Taina Ungerii cu Sfântul Mir, credinciosul participă într-un grad mai puțin deplin la Moartea și Învierea lui Hristos.

Funcția primordială a Tainei Ungerii cu Sfântul Mir este de a exprima într-o formă simbolică și de a realiza chiar zidirea, în acel astăzi (*hic et nunc*) al Bisericii și al Tainelor, a Trupului mistic sau pnevmatic al creștinilor prin conformarea lor cu Trupul slăvit al lui Hristos, asupra căruia Duhul Sfânt însuși se odihnește ca o veritabilă ungere spirituală. Toți cei care au primit ungerea sfântă a Duhului formează o preoție sfântă și împărătească, un popor agonisit de Dumnezeu, ca să aducă jertfe duhovnicești, bineplăcute lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos, vestind bunătățile Lui (cf. I Petru 2, 5,9-10).

Taina Mirungerii este chemarea noastră la preoția universală, este trimiterea noastră la propovăduirea mesajului evanghelic, este semnul selecției divine, după cum arată Sfântul Apostol Petru: „*Iar voi sunteți seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiți în lume bunătățile Celui ce v-a chemat din întuneric, la lumina Sa cea minunată*” (I Petru 2, 9). Prin Taina Mirungerii, fiecare din noi este chemat să îndeplinească destinul Mântuitorului, să fie purtătorul viu al mesajului evanghelic, trăitor al vieții cele noi și virtuose; de aici, caracterul ascetic și eccleziologic al acestei Sfinte Taine, care este nu numai în folosul sufletesc personal, ci și în folosul vieții

<sup>76</sup> Odon Casel, *Le mystere du Culte dans le christianisme. Richesse du mystere du Christ*, Editions du Cerf, Paris, 1964, p. 45, *apud*. Pr. Lect Dumitru Gh. Radu, p. 238-239.

comunității. Darurile Sfintei Taine a Mirungerii pecetluiesc în noi credința, dăruindu-ne „*darul evlaviei și al rugăciunii, al dragostei și al înțelepciunii*”.

Mirungerea ne încorporează în umanitatea lui Hristos și ne deschide sfințeniei. Prin ea se înaintează în încorporarea în Hristos și se realizează o întâlnire și mai intimă a credincioșilor cu Hristos, și o închegare și mai strânsă a lor în Trupul tainic al Lui prin lucrarea Duhului Sfânt.

Botezul reproduce, într-adevăr, în viața neofitului, Patimile și Paștile lui Hristos, iar Mirungerea este „Cincizecimea noastră”. Nașterea la o nouă viață și plină de har, sau înnoirea lucrată de Botez, este urmată de oferirea Duhului, a lucrărilor Sale dumnezeiești necreate, pentru fortificarea și dezvoltarea neofitului în Hristos. Dar cel ce face posibilă revărsarea Duhului asupra neofitului în Taina Mirungerii este Hristos, prin umanitatea Sa plină de Duhul, iar creșterea lui Hristos în cel botezat și miruit se datorează Duhului lui Hristos. Dar atât o acțiune, cât și cealaltă, care de altfel se implică reciproc, nu au loc în afara Bisericii, ci în interiorul ei la rugăciunea (*epicleza*) ei, prin iconomia Tainelor lui Dumnezeu, și pentru creșterea Bisericii. Căci Duhul împărtășește viața dumnezeiască celor aflați în comuniunea Trupului lui Hristos sau celor în care Hristos se extinde, numai prin Capul acestui Trup, care este Domnul Iisus Hristos.

Pentru a ne uni cu Hristos în mod deplin, adică pentru a ne încorpora integral în El, ca mădulare ale Trupului Său, iar El să se extindă real și eficient în noi, făcând din fiecare un mădular al Său, „*trebuie să trecem prin toate câte a trecut și El, să răbdăm și să suferim și noi câte a răbdat și a suferit El*”, adică „*să ne botezăm ca să ne îngropăm și să înviem cu El*”, „*să ne ungem și cu Sfântul Mir ca să ajungem părtași cu El prin ungerea cea împărătească a îndumnezeirii*” și „*să ne cuminecăm cu însuși Trupul și Sângele lui Hristos pe care El le-a luat din pântecele Fecioarei*”<sup>77</sup>.

Dacă înnoirea în Duhul și reînvierea prin Botez aduc cu sine puteri și lucrări lăuntrice înrudite, ungerea cu Sfântul Mir ne trezește la viața cea adevărată. „Mirungerea este taina ce pune în lucrare una sau alta din puterile duhovnicești sau chiar mai multe deodată, după cât e de simțitor sufletul la lucrarea Tainei. Ungerea cu Sfântul Mir dă aceleași roade în cei botezați ca și punerea mâinilor Apostolilor peste cei botezați de dânșii (Fapte 8, 38-39; 10, 46-47), când Duhul Sfânt se pogora peste cei de curând botezați. Tot așa coboară și azi Mângâietorul peste cei ce se ung cu Sfântul Mir”. De aceea, „*Mirungerea urmează imediat Botezului, căci după chipul epifaniei, ea se integrează inițierii creștine*”.

Teofil al Antiohiei explică rațiunea pentru care „noi suntem numiți creștini”, și notează: „*pentru că noi suntem uniți cu untdelemnul lui Dumnezeu*”<sup>78</sup>. Aceasta ne face să înțelegem că Taina Mirungerii își face cunoscute roadele sale în toți cei ce o primesc, chiar dacă nu toți simt darurile ce se pogoară peste ei și nici nu se grăbesc toți să tragă folos din această comoară ce li se dă, și aceasta fie din pricină că fiind nevârstnici n-au încă puterea de a judeca, fie că atunci când primesc Taina nu dovedesc toată pregătirea și dragostea de a o primi. Cel botezat este ca o plantă tânără care are nevoie de hrană și de susținere pentru a crește drept. Împărtășirea Duhului Sfânt și a darurilor Lui sunt efectul lucrării Mirungerii. De acestea are nevoie cel botezat îndată după ieșirea lui din apele baptismale. Căci Hristos în care ne-am botezat, care ne încorporează sau care se extinde în noi prin Botez, nu poate crește în noi și nici noi întru El, în afara Duhului Lui. Mir și Ungere Sfântă este Hristos însuși prin puterea Duhului Sfânt pe care El ni-L dăruiește.

Dar după ungerea cu Sfântul Mir, „*ne apropiem de Sfânta Masă, piscul cel mai înalt al vieții duhovnicești, la care dacă am ajuns odată, nimic nu ne mai lipsește ca să dobândim fericirea cea dorită*”<sup>79</sup>. Încorporarea tot mai deplină în Hristos, inițiată și realizată de Botez și pecetluită prin Mirungere și desăvârșită prin Euharistie, nu poate fi amânată sau întârziată. Mirungerea și Euharistia, împreună cu Botezul și urmând imediat acestuia, realizează Biserica cea vie și adevărată în sufletul celui botezat, încorporează în mod desăvârșit pe om în Hristos și extind comunitar pe Hristos în el. Prin toate acestea trei se realizează misiunea creștinului și așteptarea eshatologică de către el a lui Hristos Cel veșnic viu în Duhul Sfânt.

<sup>77</sup> Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 26.

<sup>78</sup> Teofil al Antiohiei, *Epistola I către Autolic*, 12, *apud*. Pr. Lector Dumitru Gh. Radu, p. 226.

<sup>79</sup> Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 74.

Prin Botez noi am fost puși în relație cu toate Persoanele Sfintei Treimi. Căci de aceea, se și săvârșește Botezul în numele Sfintei Treimi, cu pronunțarea distinctă a fiecărei persoane, odată cu cele trei afundări. Dar noi nu am putea deveni *după chipul Fiului* fără înfierea, din partea Tatălui. „De aceea, îndată ce suntem născuți de sus ca fii ai Tatălui ceresc, uniți cu Fiul cel natural al Lui, prin lucrarea Duhului în Botez, ni se dă Duhul, în Taina Ungerii cu Sfântul Mir, de astă dată nu ca Cel prin care ne naștem de sus, ci ca relație de iubire personală a Tatălui față de noi, ca mărturie a iubirii părintești pe care suntem în stare să o primim ca persoane de acum existente, pentru a răspunde și noi, prin același Duh, cu iubirea noastră personală de fii”<sup>80</sup>. Căci Duhul Sfânt este Duhul comuniunii, Duhul iubirii treimice care sălășluiește odată cu harul în noi, prin umanitatea lui Hristos, și aprinde și menține comuniunea noastră de fii după har cu Tatăl, împreună cu Unicul Său Fiu, făcut om, semen și frate al nostru după umanitatea asumată, ca să fie împreună cu noi moștenitor al Împărăției și vieții Sale veșnice.

Dar Duhul de fii ai Tatălui ceresc și simțirea noastră de fii față de Tatăl care crește în noi din simțirea lui Hristos de Fiu al Tatălui, cu care ne-am unit la Botez, ni se dă din Hristos, Capul Bisericii. De aceea El ne adună și mai mult în Hristos prin Taina Mirungerii, făcându-ne și afirmându-ne ca o comunitate sobornicească de persoane în unicul Său Trup, Biserica. Iată cum sintetizează Părintele Dumitru Stăniloae această relație sacramentală și mistagogică: „Precum Duhul e lucrător și la Botez în nașterea noastră de sus, ca fii ai Tatălui, așa Hristos e lucrător și în Taina Ungerii cu Sfântul Mir, împărtășindu-ne pe Duhul Său în această calitate specifică de Duh al Fiului, de simțire a iubirii Sale față de Tatăl. Dacă scufundați de trei ori în infinitele ape spirituale ale Treimii, legate de apa Botezului, am ieșit din ele ca fii ai Tatălui, după asemănarea Fiului prin lucrarea Duhului, în Taina Ungerii cu Sfântul Mir primim strălucirea plină de bucuria simțirii de fii ai Fiului ceresc, care este însuși Duhul care strălucește ca simțire filială din Fiul. Dacă în Botez devenim fii ai Tatălui ceresc, prin împreună-lucrarea Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt, pecetluirea filiației noastre cerești, prin infuzarea simțirii de fii în noi, care e una cu Duhul, se face de asemenea prin împreună-lucrarea Tatălui și a Fiului, prin care ni se dă această simțire”<sup>81</sup>.

De Taina Mirungerii, în care Hristos ne pecetluiește cu Duhul Său ca fii ai Tatălui și ca mădulare ale Trupului Său, ține o întreagă teologie a „energiilor divine” care îmbracă și transformă omul botezat, în totalitatea ființei sale de trup și suflet, înscrisă în tema însăși a parfumului Sfântului Mir. „Prin ungerea membrilor trupului, în ele înseși, deja purificate și reînnoite prin Botez, o ordine nouă de experiență spirituală se instaurează, când creștinul devine un templu permanent al prezenței lui Dumnezeu și în care prin toate simțurile sale el devine receptacolul energiilor divine ale transfigurării”. Prin acestea, cel miruit trăiește prezența însăși a lui Hristos în Duhul Sfânt care revarsă bogăția energiilor divine asupra celui pecetluit.

Părinții răsăriteni insistă mult asupra infuziei directe a vieții divine necreate în inimile noastre și, deci, a experienței lui Hristos plin de Duhul Sfânt. Sfântul Chiril al Alexandriei, pentru care Mirul sau Mirungerea este „semnul însuși al participării noastre la Duhul Sfânt”, nu numai că nu separă harul sfințitor care ne este împărtășit de persoana proprie a Sfințitorului, de Hristos și de Duhul Sfânt, ci el declară și afirmă că prin Duhul Sfânt în persoană noi suntem încorporați Fiului și astfel îndumnezeiți în mod harismatic.

Sfântul Nicolae Cabasila unește foarte strâns dimensiunea hristologică și pnevmatologică a iconomiei dumnezeiești, spunând că înainte de Întruparea Cuvântului, Dumnezeu era „un Mir ce rămânea asupra Lui Însuși”. Dar prin asumarea naturii omenești “Mirul” s-a vărsat din Logos **peste și în** firea umană și astfel s-a prefăcut în “ungere” (κρησμός) : „Până când Dumnezeu nu-și așezase în trup ființa Sa, până atunci El era Mesia-Unsul, ascuns în Sine-însuși. Dar când Și-a îmbrăcat un trup ce a primit plinătatea dumnezeirii, S-a făcut ungere pentru tot trupul Lui și S-a turnat peste noi”<sup>82</sup>. Prin Întruparea Sa, Cuvântul a „miruns” umanitatea cu Dumnezeirea Lui, iar prin Prea Sfântul Duh, El intră în umanitate nu ca la început în întâia creație, ci personal. „În acest sens, luând asupra Sa ceea ce forma între noi și El

<sup>80</sup> Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în „Ort.”, nr. 4 / 1964, p. 503.

<sup>81</sup> Idem, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, p. 541.

<sup>82</sup> Nicolae Cabasila, *De vita in Christo*, III. col. 569 C–572 A (Vezi și T. Bodogae, p. 96).

un zid despărțitor, n-a mai lăsat nimic între noi și El, căci trupul omului s-a îndumnezeit iar firea noastră s-a unit în chip ipostatic cu Dumnezeu”<sup>83</sup>. “Căci atunci a suflat suflare de viață, iar acum ne comunică însăși Duhul Lui”.

Iată de ce Taina Sfântului Mir reprezintă „Cincizecimea continuă a fiecărui om concret”, căci Duhul Sfânt este Cel ce mișcă și face viu trupul fericit al Domnului și se revarsă peste tot omul recreat și centrat pe Hristos (cf. Gal. 4, 6). În această Taină Duhul activează și vivifică funcțiile omului în Hristos, “făcând active energiile spirituale ale tuturor, după cum este pregătirea fiecăruia pentru Taină”<sup>84</sup>. Astfel darurile (*χαρisme*) Duhului ca și virtuțile, pot fi înțelese ca “modul nou transformat” în care funcționează simțurile și funcțiile psihosomatice ale omului, centrate în Hristos și mișcate de Duhul Sfânt al lui Dumnezeu.

Cu toate acestea, culmea vieții în Hristos o atingem prin Sfânta Împărtășanie, despre care Cabasila, vorbind cu referire la prefacerea euharistică, insistă îndeseobi asupra transformării care se operează în om, ca subiect, prin „încorporarea” reală și deplină a lui Hristos în noi și a noastră în El. Dacă Botezul ne-a adus în contact direct cu Dumnezeu ca plămuitor ori ca formator, dacă noua mișcare și activare a existenței noastre după Hristos se dobândește în Ungerea cu Sfântul Mir, apoi viața în întreaga ei activitate deplină o găsim în sfânta și dumnezeiasca Euharistie.

Euharistia este centrul și izvorul vieții spirituale în Hristos, pentru că în ea Hristos întreg, Cuvântul cu trupul pe Care l-a asumat și toate faptele pe care le-a făcut, este real și adevărat și ni se oferă nouă în Euharistie. Căci “nu ne împărtășim de **ceva** din El, ci de El Însuși, de Binefăcătorul Însuși”<sup>85</sup>. Iar în alt loc același Cabasila zice: „Taina Împărtășaniei formează ținta cea mai înaltă spre care se poate îndrepta strădania omenească. Căci prin ea ajungem să ne întâlnim chiar cu Dumnezeu, care Se unește cu noi în cea mai desăvârșită iubire”. Aici unirea cu Hristos este întreagă și deplină, pentru că în ea sunt recapitulate și întregite toate. Ea este “pâinea vieții care mișcă pe cel ce se hrănește cu ea și-l schimbă și-l preface în ea însăși”<sup>86</sup>, astfel încât omul se transformă și devine mădular efectiv al Trupului tainic al lui Hristos, care este hrănit și făcut viu de către Cap.

Omul întreg este transformat și hristificat în toate dimensiunile lui, cu toate simțurile și funcțiile lui psihosomatice unite cu Hristos printr-o unire profundă și deplină. Dumnezeiasca Euharistie este cea care “ne sălășluiește în Hristos și pe El în noi...astfel încât și locuim și suntem locuiți și ne facem un duh cu El”<sup>87</sup>. Și atunci “Hristos rămâne în noi ca în locuința Lui,...iar noi locuim în Hristos ca în locuința și casa noastră. Este și locuitor și locuință. Fericiți suntem, deci, de o asemenea locuință, fericiți că ne-am făcut locuința unui asemenea locuitor...”<sup>88</sup>.

Această afinitate care se stabilește între noi și Hristos (între membre și Cap), este una mai mult decât morală-spirituală; ea este una quasifizică, când firea noastră întreagă: voie, minte, trup, sânge, se transformă atât de tare, încât noi devenim mădulare ale trupului mistic și copii iubiți ai Domnului. Persistând în această unire și continuând în creștere și contemplare, ajungem cu vremea să ne umplem întreaga ființă de prezența lui Hristos, care a devenit un “alter ego” în noi și ne-a înlocuit inima de piatră printr-una teandrică, viața noastră mișcându-se după bătăile inimii lui Hristos. „Legătura cu Hristos e adevărata noastră viață, căci ajungem să fim mădulare și fii ai Lui, împărtășindu-ne din trupul, din sângele și duhul Său. Ea ne leagă viața de Dumnezeu atât de strâns încât Hristos e mai înrudit cu noi, decât ne sunt chiar părinții noștri trupești”.

<sup>83</sup> *Ibidem* (p. 96-97).

<sup>84</sup> Nicolae Cabasila, *De vita in Christo* III. col. 569 A. Sau: „Taina Sfântului Mir își aduce roadele sale în toți cei ce-l primesc, dar nu toți simt darurile ce se pogoară peste ei și nici nu se grăbesc toți să tragă folos din această comoară ce li se dă” (cf. T. Bodogae, p. 101).

<sup>85</sup> *Ibidem*, cartea IV-a, col. 581 A și 584 D.

<sup>86</sup> Nicolae Cabasila, *De vita in Christo* IV, col. 597 A B. Sau: „Acum Mântuitorul e din amândouă: ca om, El se leagă de omenire și o înțelege, ca un consăngean ce este; iar ca Dumnezeu, e în stare să supună firea omenească, s-o înalțe și s-o unească cu propria Lui ființă” (Bodogae, p. 117).

<sup>87</sup> “În această Taină suntem și noi carne din carnea Sa și oase din oasele Sale” (cf. T. Bodogae, p. 118).

<sup>88</sup> Cf. Nicolae Cabasila, *De vita in Christo* IV, col. 584 B-D.

Asimilând profund toate bogățiile învățaturii și experienței creștine patristice și experiind într-un mod cu totul specific viața în Hristos în comuniunea Bisericii, adică întâlnirea și trăirea lui Hristos prin Duhul în Tainele Bisericii, precum și creșterea Bisericii prin umplerea ei mereu de Duhul lui Hristos, care se revarsă peste ea și peste mădularele ei prin Taine, putem afirma că Nicolae Cabasila a surprins ca nimeni altul specificul și implicațiile eccleziologice ale fiecărei Taine în parte din cele trei: Botezul, Mirungerea și Euharistia și legătura lor internă.

Am văzut care e legătura directă între Mirungere și Botez, cât și asocierea internă cu Euharistia. De aceea, ca o altă prezență și lucrare a lui Hristos în Duhul și ca o înaintare a omului nou în încorporarea în Hristos și în articularea lui la viața Duhului care este în Biserică și pe care Biserica îl cere continuu să se reverse asupra ei și asupra mădularelor ei, Ungerea cu Sfântul Mir se revelează aici ca principiul însuși al îndumnezeirii noastre latente, căci Mesia, Unsul prin excelență, ne-a deschis în mod darnic comoara energiilor Duhului, numite daruri ale Duhului, pe care noi trebuie să ni le însușim fructificându-le. Mirungerea, prin pecetea sa mistică, ne face cu adevărat creștini.

Ungerea Fiului este, după Cabasila, pasul decisiv, momentul esențial în coborârea Sa spre noi. Și aceasta, pentru că Hristos cel plin de Duhul este, înainte de orice, Mijlocitorul nostru la Tatăl. El reprezintă și personifică umanitatea noastră, pe care El a transfigurat-o cu energiile Duhului, înaintea Tatălui Său și a noastră. Chiar înălțat la ceruri într-o slavă și șezând de-a dreapta Tatălui, Mântuitorul a păstrat firea noastră umană asumată, în mod real, pe care a îndumnezeit-o, dar pe care și cei aleși ai Săi o vor avea, după El, în Ziua cea de Apoi. El rămâne în continuare și pentru eternitate Mijlocitorul nostru la Tatăl. Dar pe acest Mijlocitor noi nu-l putem găsi și nici nu putem avea legătură cu El și nici nu ne putem împărtăși de darurile Lui, decât pe calea Sfințelor Taine.

De aici și legătura firească și necesară a Tainei Mirungerii cu Botezul și cu Euharistia pentru realizarea Bisericii în lume și extinderea ei, prin puterea Duhului, în umanitatea răscumpărată de Hristos. Toate aceste Taine, prin lucrarea lor, contribuie în mod cert la sporirea vieții duhovnicești și la desăvârșirea omului credincios, la dobândirea vieții celei noi sau a „*vieții sacramentale*” pe care ne-o dăruiește Hristos, unde viața dumnezeiască întâlnind-o pe cea omenească, o transfigurează. Iar modul prin care se realizează această transfigurare sunt Tainele de inițiere, care reprezintă „poarta” și „calea” prin care viața lui Dumnezeu vine în creație - ele reprezentând, așa cum am văzut, real și tainic prelungirea Întrupării și a faptelor mântuitoare ale Domnului - o izbăvește de păcat și de moarte, o face vie și o sfințește.

De aceea, aceste Sfinte Taine sunt adevărate ferestre și porți prin care Hristos, Soarele dreptății, prin lucrarea Duhului Sfânt, pătrunde în „*împărăția firii umane*”; sunt adevărate vehicule ale energiei necreate a harului care transmit oamenilor, ca prin niște unde și antene veritabile, însăși undele divine.

Unirea deplină a creatului și necreatului în aceste Taine „*biruie*” limitele spațiului și timpului fără să le zdrobească și le conferă noi dimensiuni. Creația reconstruită sacramental, prin Biserică, dobândește noi funcții și dimensiuni, precum și o nouă viață: dimensiunile, funcțiile și viața Trupului mistic al Domnului Celui Înviat. Acum toate pot să se constituie și să trăiască în creație într-un mod nou, divino-uman. Această unire este atât de radicală și de deplină, încât nu reduce numai creația la starea de dinainte de cădere a „*vetrei*” Paradisului, ci creează o nouă vatră și un nou Paradis: Biserica - Împărăția lui Dumnezeu pe pământ. În ea, lumea nu mai este doar o simplă casă a omului, ci „casă a Dumnezeului-Om Celui viu și desăvârșit”, iar umanitatea devine „*adevărata familie a lui Dumnezeu*”.

În această nouă stare trăiesc oamenii cu viața iubirii, în libertate și bucurie, având simțirea lui Dumnezeu, văzând și primind slava și strălucirea Lui<sup>89</sup>. Astfel, oamenii credincioși devin sfințiți întru El, fii ai Tatălui ceresc, mădulare și prieteni ai Fiului, iconomi și moștenitori ai Casei, primind raza Domnului care este Duhul și o reflectă activ și haric în lume. Acest nou mod de viață al oamenilor, noul etos creștin, este un „*etos deiform sau hristoform*” sau, mai exact, „*un etos teocentric și hristocentric*”.

---

<sup>89</sup> Nicolae Cabasila, *De Vita in Christo*, III, col. 561 D, 564 B, vezi și cartea VII-a, col. 725 D.

### 3. Euharistia - Taina unirii și a comuniunii omului cu Dumnezeu

Așa cum am constatat, între Botez și Euharistie există o legătură ontologică care a fost exprimată încă de Sfântul Apostol Pavel, când vorbea despre Botez ca moarte și înviere împreună cu Hristos: „*Au nu știți că toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin Botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții*” (Rom. 6, 3-4). Hristos euharistic este Hristos mort și înviat și înălțat întru slavă, plin de Duhul Sfânt. Metodiul de Olimp unește Botezul și Euharistia prin aceea că pe amândouă le derivă din Moartea Domnului care s-a golit pe Sine Însuși, după ce, ca un alt Adam, Hristos a trebuit să se scufunde în somnul morții, ca din coasta Lui să se nască Biserica, noua Evă, mireasa Lui, apoi El a trebuit să se ascundă iarăși în sânul ei, să Se micșoreze pe Sine într-un fel de moarte, pentru ca Biserica să nască din El, ca dintr-o sămânță, pe fiii ei și fiii Lui, și nu numai să-i nască, ci să-i și crească. Deci, atât nașterea Bisericii, cât și creșterea ei provin din Moartea Lui<sup>90</sup>.

Cu toate acestea Botezul se deosebește de Euharistie. În Euharistie, Hristos este prezent nu numai prin harul dumnezeiesc pe care Duhul îl revarsă în lume și în om prin umanitatea lui Hristos, ci prin însuși Trupul și Sângele Său, după prefacerea pâinii și a vinului, prin puterea Duhului, invocat de episcop sau preot (*epicleza*) asupra lor. „*Desigur, din umanitatea Sa, care se află în continuarea neîntreruptă a Jertfei și Învierii, ne vine și în Botez energia Sa dumnezeiască. Pe de altă parte, tot energia dumnezeiască este cea ce ne face Trupul și Sângele Său mântuitor și în Euharistie*”. Dar în Euharistie noi ne împărtășim cu însuși Trupul și Sângele lui Hristos pline de Duhul Sfânt, cum subliniază de altfel și cântarea de după Împărtășire: „*Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc; am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne*” (Liturgia ortodoxă). La fel se exprimă și Sfântul Nicolae Cabasila zicând: „*Aici, în Euharistie, nu mai este vorba de a mai fi părtași morții, îngropării sau unei vieți mai bune, ci este vorba chiar de dobândirea Celui înviat...De acum nu mai primim (numai) darurile Duhului Sfânt oricât de bogate ar fi ele, ci pe însuși Vistiernicul acestor daruri, comoara întru care încap toate bogățiile darurilor*”<sup>91</sup>.

Așadar, deosebirea între cele două Taine se arată pe plan subiectiv, adică al efectelor lor. Și anume, în Euharistie nu ne mai naștem în Hristos ca om nou, pentru că acest om nou, dat de Botez și pecetluit de Taina Mirungerii, se hrănește cu hrana cea cerească, cu Hristos însuși - *Mana* și *Pâinea* ce S-a coborât din cer. Legătura aceasta între Botez și Euharistie dar și deosebirea în același timp, este văzută astfel: Botezul este acela care introduce pentru prima dată pe individ în Biserică, adică acolo unde, după voința lui Dumnezeu și istoria mântuirii, Moartea și Învierea lui Hristos, iertarea păcatelor și darul Duhului Sfânt lucrează în favoarea sa, în timpul care separă Înălțarea de Parusie. Ceea ce distinge Botezul de Euharistie este caracterul său unic (al Botezului), iar ceea ce le este comun, este relația lor directă-sacramentală-cu Moartea și Învierea Domnului. În Romani 6, 3, Sfântul Pavel descrie că cel botezat devine „*aceeași ființă*” cu Cel răstignit și înviat, iar în I Cor. 12, 13 el definește în mod clar cum această participare la Moartea și Învierea lui Hristos se efectuează în mod precis în Botez: „*printr-un singur Duh noi toți am fost botezați, ca să fim într-un (εἷς) Trup*”.

Acțiunea de încorporare a noastră în Hristos sau de adăugare la Hristos nu se limitează la lucrarea Botezului, iar cea de constituire a celor botezați, ca Trup al lui Hristos, numai la Euharistie. Fiecăreia dintre cele două Taine îi sunt proprii amândouă acțiunile, dar pe trepte diferite. Botezul nu realizează numai încorporarea în Hristos și creșterea Bisericii prin noi botezați adăugați ei, ci și constituirea ei ca trup al lui Hristos, prin extinderea socială a lui Hristos, în cei botezați. Euharistia desăvârșește încorporarea în Hristos a celor botezați, mai exact a celor botezați și pecetluiți cu Hristos de către Duhul Sfânt, în Taina Mirungerii, precum și creșterea mereu în Hristos prin împărtășirile ulterioare încorporării o dată realizată în Hristos, ca membru al Bisericii prin Botez și Mirungere. În Euharistie, Biserica se

<sup>90</sup> A se vedea Metodiul de Olimp, *Banchetul*, cuvânt. 8, 5-7, în *trad. rom.* de Pr. Prof. Constantin Cornițescu în colecția PSB vol. 10, Edit. IBM al BOR, București, 1984, p. 89.

<sup>91</sup> Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, p. 81.

afirmă nu numai ca trup constituit al lui Hristos, ci ca un Trup în plină creștere; are loc de asemenea, o înaintare continuă a Bisericii și a fiecărui mădular al ei în Hristos, Capul Bisericii.

Patimile și Moartea lui Hristos pe Cruce au fost anticipate într-un fel prin Botezul Său în Iordan. Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos, Se botează în Iordan, de la Ioan, ca să arate cât de mult ne iubește, golindu-Se pe Sine, și ca să Se umple de Duhul pentru noi, ca apoi să Se expună încercărilor diavolului în pustie, spre a întări firea noastră umană asumată. Duhul Sfânt care S-a pogorât și S-a odihnit asupra Lui, ieșind din Iordan, S-a pogorât virtual, asupra întregii umanități, având să Se pogoare apoi real, asupra acesteia, la Cincizecime, iar peste fiecare, individual, prin Taina Botezului și a Ungerii cu Sfântul Mir, care urmează imediat Botezului. Iată ce spune Sfântul Grigorie Palama în acest sens: „*Căci precum Hristos a murit în slăbiciune și necinste, dar a înviat întru putere și cu slava dumnezeiască, așa și cei ce au trăit după Hristos, se aseamănă iarăși, prin moarte, întru neputință și necinste și se ridică întru putere și slavă, luând trup slăvit și neprihănit cum l-a avut Hristos după Înviere, Cel dintâi născut, dintre cei morți și pârgă celor adormiți făcându-se*”<sup>92</sup>. Aceasta pentru că omul ieșit din apa Botezului nu este întru totul asemenea lui Hristos-Omul, înainte de moarte și înviere. El are nevoie de o pecetluire în viața cea nouă, pe care i-o dă Duhul. Numai așa se poate apropia de Hristos însuși, prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Său în Euharistie.

Între Botez și Euharistie este, deci, o continuitate căci Moartea și Învierea cu Hristos la o viață nouă și unirea tot mai strânsă cu Hristos transfigurat și pnevmatizat, date într-o anume măsură încă în Botez, se realizează plenar în Euharistie, în împărtășirea cu Hristos euharistic plin de Duhul. Această continuitate o subliniază Teofan al Niceei astfel: „*De aceea, pe cei ce intenționează să-i unească cu Sine, ca pe niște mădulare ale Sale, mai întâi îi face de același chip cu Capul, prin Botez, apoi prin comunicarea și împărtășirea Trupului și Sângelui propriu, lipește de Sine și întreolaltă mădularele acestea deiforme. Pentru aceasta, Botezul premerge Sfintei Împărtășanii, căci întâi trebuie să se facă mădularele asemenea Capului, ceea ce o face dumnezeiescul Botez, apoi să se unească cu Capul, unire care se înfăptuiește prin înfricoșata Euharistie*”<sup>93</sup>. Prin Botez, Hristos face pe oameni frați ai Săi după har, iar prin Euharistie mădulare ale Trupului Său, pline de Duhul Lui.

Botezul și Euharistia ne comunică, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, dinamismul sau puterea transformatoare a Morții lui Hristos urmată totdeauna de Înviere, dar în măsuri diferite: „*Prin Botez căpătăm puterea omorării voii noastre pentru păcat, a aplecării voii noastre spre plăceri, deci puterea virtuții pentru viața de pe pământ; prin Euharistie, căpătăm puterea de a ne da chiar viața; căci, chiar ființa noastră moare tainic pentru Dumnezeu, ca să ne umplem de viața Învierii Lui. Prin Botez luăm asupra-ne ostenele de bună voie, pentru a învinge păcatul și a dobândi virtutea, iar prin Euharistie luăm puterea de a suporta și încercările fără de voie și chiar moartea pentru Hristos*”<sup>94</sup>. Și una și cealaltă sunt o participare la moartea și învierea tainică cu/în Hristos, spre o și mai multă viață cu Hristos, ca mădular al Trupului Său. Numai că în Euharistie moartea și învierea cu Hristos este ființială, pe când în Botez rămâne în ordinea voinței. Părintele Dumitru Stăniloae spune că „*e o moarte ce se manifestă în actele unei voințe înnoite. Moartea prin Botez este pentru o viață nouă, pe pământ, pe când moartea prin Euharistie e o moarte pentru orice viață de pe pământ, e o moarte pentru învierea la o altă viață decât cea pământească*”<sup>95</sup>.

În Sfânta Taină a Euharistiei, comuniunea cu Sfânta Treime și cu Biserica, inițiată în Taina Botezului și activată în Taina Mirungerii, atinge perfecțiunea. La primirea elementelor euharistice (Pâinea și Vinul), Hristos vine să Se sălășluiască în credincios, nu numai prin energiile divine aduse de Sfântul Duh, ci chiar în adevăratul Său Trup și Sânge, întipărintu-Se în existența fizică a primitorului. Rezultatul este suprema intimitate cu persoana divină a Cuvântului.

<sup>92</sup> Sfântul Grigorie Palama, *Omilia 16 la Întruparea Domnului*, în P.G. tomul CLI, col. 217, *apud.* Pr. Lect. Dumitru Gh. Radu, *op. cit.*, p. 261.

<sup>93</sup> Teofan al Niceei, *Epistola III*, în P.G. tomul CL, col. 333B-336A, *apud.* Pr. Lect. Dumitru Gh. Radu, p. 262.

<sup>94</sup> Cf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în FR, vol. III, p. 114.

<sup>95</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Transparența Bisericii în viața sacramentală*, în „Ort.”, nr. 4 / 1970, p. 511.

Pentru Cabasila aceasta presupune însăși existența și viața supranaturală a celui încorporat în Hristos, care este ca o alifie divină pentru el. Căci așa cum Cuvântul Și-a asumat carnea și sângele nostru pentru a deveni *Tatăl* nostru, tot așa și noi devenim copiii Lui, prin participarea la Trupul și Sângele Lui prin Sfânta Împărtășanie. „Pentru aceasta Domnul a luat asupra-Și trupul și sângele nostru, ca să **ne facem copii ai Lui**, împărtășindu-ne din ființa Lui, iar prin această Taină ajungem chiar fii ai Săi, slujindu-L cu ascultare și de bunăvoie ca niște copii buni”<sup>96</sup>. Iar în alt loc mai zice: „Dumnezeu fiind, Domnul n-a pregetat să coboare pe pământ, pentru ca pe noi să ne ridice la cer. El S-a făcut om pentru ca să îndumnezeiască pe om, împărtășindu-ne de darurile Lui...Împărtășindu-ne cu trupul și sângele Lui, noi primim pe Însuși Dumnezeu în sufletele noastre, trupul și sângele unui Dumnezeu fiind ale firii noastre omenești”<sup>97</sup>. Aceste două concepte, de membre și copii, sunt absolut necesare pentru a înțelege mai bine existența noastră în armonie cu Hristos în Euharistie. În calitate de membre, noi primim mișcarea de la Cap-Dumnezeu, fiind supuși de bunăvoie Lui; iar în calitate de membre-copii, noi Îl ascultăm în mod deliberat.

Este vorba desigur de o „adopție” supranaturală stabilită între noi și Hristos, ce constituie o relație eternă și infinită mult mai apropiată decât aceea care există între părinți și copii. „Prin Împărtășanie se face între noi și Mântuitorul o legătură mai strânsă decât cea de zămislire dintre noi și părinții noștri”. Iar ceva mai departe tot Cabasila zice: „Când Hristos se revarsă în sufletele noastre și se face una cu ele, noi ne-am schimbat, ne-am făcut asemenea Lui, întocmai cum se întâmplă cu o picătură de apă când cade într-un vas uriaș plin de ulei bine mirositor”<sup>98</sup>. Această dezvoltare teologică cabasiliană a ideii de membre și Cap duce la concluzia că termenul de „creștinătate” înseamnă reala „întrupare-încorporare” a noastră în Trupul și Viața lui Hristos, realizată deplin numai prin Sfânta Împărtășanie. Hristos, care este inima acestei vieți, oferindu-Se nouă prin Împărtășire, reprezintă cauza și începutul vieții noastre duhovnicești, căci „cel care se unește cu Hristos, Îl simte mult mai aproape decât propria sa ființă ontologică...și decât proprii săi părinți”<sup>99</sup>.

Rezultatul fundamental al acestei uniri strânse și al „încorporării” lui Hristos în noi este *nemurirea*. Or, fără această relație naturală, sau „identificare” a ego-ului nostru cu cel al Mântuitorului Hristos, este imposibil să trăiești „viața în Hristos”, viața cea sacramentală și adevărată, și să-L dorești deplin pe El. Dimpotrivă, prin această „relație naturală” cu/în El noi suntem „divinizați” sau „îndumnezeiți”, trăind însăși viața lui Dumnezeu în noi: „Împărtășania duce pe creștini la desăvârșire deoarece într-adevăr primim pe Hristos în mâinile noastre, Îl punem la gură, Îl mestecăm cu toată ființa noastră, Îl împrăștiem în tot trupul nostru și Îl lăsăm apoi în vinele noastre”<sup>100</sup>.

O consecință practică a acestei afirmații este datoria noastră de a ne păstra ca membre pure, mereu angrenate în viața cea nouă a Duhului prin împlinirea tuturor poruncilor Domnului, având în vedere că suntem membrele Lui „care, asemenea unui vas, ele conțin Sângele lui Hristos”. Iată motivul care îl determină pe Cabasila să afirme că „nimic nu este mai sfânt decât omul, cu a cărui natură Dumnezeu Însuși S-a unit”. În consecință, principala îndatorire a omului credincios, renăscut la viață și mereu viu și lucrător în starea lui de har, este să-și cunoască și să-și realizeze destinul său personal și filantropia lui Dumnezeu pentru a prinde imaginea sa finală, în raport cu slăvita majestate a lui Dumnezeu, când omul drept și înviat se va aduna cu voioșie în jurul Triumfătorului Om-Dumnezeu, într-o comuniune deplină a lui și a tuturor cu El. „O solemnitate incomparabilă, toți ca un popor, toți ca dumnezei în jurul singurului Dumnezeu; creaturi bune în jurul Binelui prin excelență; robi în jurul Stăpânului...”. Căci „Ceea ce desăvârșește comuniunea noastră deplină între om și Dumnezeu, este tocmai înfierea, ospățul cel sfânt, căci Hristos nu-i pentru noi numai izvorul vieții, cum sunt părinții, ci e însăși viața trăită cu adevărat”<sup>101</sup>. Aceasta pentru că iubirea cere iubire, iar Hristos, Iubirea veșnică a Tatălui, din iubire Se face tocmai ceea ce iubea, adică om deplin și desăvârșit, și Mântuitor al nostru,

<sup>96</sup> Cf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, p. 122.

<sup>97</sup> Cf. *ibidem*, p. 117.

<sup>98</sup> A se vedea Pr. Teodor Bodogae, *op. cit.*, p. 109.

<sup>99</sup> Nicolae Cabasila, *De Vita in Christo*, IV, col. 613 C. (Vezi și trad. rom. după Pr. Teodor Bodogae, p. 118).

<sup>100</sup> Vezi Pr. Teodor Bodogae, p. 125.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 134-135.

devenind “*alter ego-ul*” nostru, făcându-Se acelora care Îl caută sincer “*mai aproape decât sunt ei înșiși de inima lor*”. De aceea, conchide Cabasila “*această iubire a lui Dumnezeu cu cei care îl iubesc depășește orice altă unire pe care ne-am putea-o imagina și care nu poate fi comparată cu nimic...nici măcar cu unirea nupțială...*”<sup>102</sup>.

Dar să nu pierdem din vedere faptul că această unire cu Hristos are și o profundă semnificație eccleziologică, pentru că Euharistia este actul prin care Biserica, ca trup extins al lui Hristos, se clădește și crește. Pentru că cei care cred, sunt uniți în Trupul unic al lui Hristos, prin mijlocul Euharistiei, care este Taina supremă a Bisericii sau *Taina Tainelor*. Prezența reală a lui Hristos în elementele euharistice (Pâine și Vin) este explicată ca rezultat al unei uniri lucrute de Sfântul Duh între umanitatea înviată a lui Hristos și aceste elemente. Pâinea și Vinul sunt asumate de Hristos cu o asemenea intensitate, încât ele nu mai există ca realități distincte între Hristos și credincioși, ci devin deplin unite cu umanitatea lui Hristos. În puterea Duhului Sfânt, Biserica se bucură de unirea intimă cu umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, prin mijlocirea Euharistiei, și primește putere prin aceasta și crește ca Trup tainic al Domnului<sup>103</sup>.

Această transformare are loc în contextul dialogului liturgic dintre Dumnezeu și umanitate, în Duhul Sfânt, unde Euharistia poate fi descrisă și înțeleasă ca un proces complex, în care realitatea sacramentală a lui Hristos și jertfa comunității converg într-o inseparabilă realitate. Pe când aceste două aspecte sunt prezente în toate Tainele, în Euharistie credincioșii nu primesc numai harul sacramental (*tainic*), ci de asemenea adevăratul Trup și Sânge al lui Hristos, în starea Lui de jertfă (*sacrificiu*). De aceea, Euharistia este încoronarea tuturor Tainelor sau Taina Tainelor.

În Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului, iubirea s-a descoperit și s-a dăruit oamenilor. Această noutate cutremurătoare a iubirii creștine constă în faptul că în Noul Testament, omul este chemat să iubească cu o iubire dumnezeiască, devenită iubire divino-umană, adică cu iubirea lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Noutatea creștinismului nu este în poruncă („*să iubești...*”), ci în faptul că a devenit posibilă împlinirea poruncii. În unire cu Hristos, noi primim iubirea Lui și putem să iubim cu ea și să creștem în ea. „*Iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt Cel dăruit nouă*” (cf. Rom. 5,5). Hristos ne-a poruncit nouă să rămânem în El și în iubirea Lui: „*Rămâneți în Mine și Eu în voi...Precum mlădița nu poate să aducă roade de la sine, dacă nu rămâne în viță, tot așa nici voi dacă nu rămâneți în Mine...Cine rămâne în Mine și Eu în el, acela aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteți face nimic...Rămâneți în iubirea Mea*” (cf. In. 15, 4-5, 9).

A rămâne în Hristos înseamnă a fi și a trăi în Biserică, căci ea este Viața lui Hristos comunicată și dăruită oamenilor, viața cu adevărat dumnezeiască extinsă în umanitate. Iubirea lui Hristos este începutul, conținutul și scopul vieții Bisericii; prin esența sa, iubirea este unicul criteriu al Bisericii, căci toate celelalte sunt cuprinse în ea: „*Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste între voi*” (In. 13,35). Biserica este comuniunea iubirii sau, după expresia lui Homiakov, este „*iubirea ca organism*”, nu numai în sensul că mădulele ei sunt unite prin iubire, ci, mai întâi, că prin această iubire a unuia față de altul, însăși viața Bisericii descoperă lumii pe Hristos și iubirea Lui, mărturisește despre El și iubește și mântuiește lumea cu iubirea lui Hristos. Destinația Bisericii este de a descoperi în lumea *căzută* că mântuirea ei este lumea *renăscută* de Hristos. Este bine știut că în lumea căzută domnește dezbinarea, separarea tuturor de toți, pe care iubirea „naturală”, a unora față de alții, nu o biruie, și care triumfă și se împlinește în ultima „separare”, în moarte. Esența Bisericii, însă, este descoperirea și prezența în lume a iubirii ca viață și a vieții ca iubire. Împlinindu-se pe sine în iubire, Biserica mărturisește despre această iubire, o aduce în lume și cu ea „vindecă făptura” care este supusă legii, dezbinării și morții. În Biserică, fiecare primește în mod tainic puterea “*de a iubi cu iubirea lui Hristos*” (cf. Fil. 1,8) și de a fi martorul și purtătorul acestei iubiri în lume.

Sfânta Euharistie realizează unificarea noastră sobornicească cu Hristos, face din noi, Biserica sau Trupul Lui extins în umanitatea răscumpărată, întinzându-se și cuprinzând veacurile și spațiile. Este o unificare personală, care nu numai că ne menține ca existențe personale, responsabile în fața lui Dumnezeu, pentru mântuirea proprie, cât și pentru mântuirea celor împreună cu noi, frați în Hristos, ci ne

<sup>102</sup> *Ibidem*, I, col. 497 B-C.

<sup>103</sup> Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Taina Euharistiei, izvor de viață spirituală în Ortodoxie*, în „*Ort.*”, nr. 3-4 / 1979, p. 503.

dă și posibilitatea creșterii continue. Numai această unificare personală constituie pe cei botezați și pecetluiți de către Duhul ca Biserică sau Trup al lui Hristos.

Dar unificarea între persoane așa cum poate spori continuu la fel poate și slăbi și atunci trebuie să fie refăcută. De aceea, *„ne împărtășim adeseori de Hristos, căci prin unificarea aceasta, Hristos se imprimă până în carnea și sângele nostru, producându-se o adevărată comuniune de carne și de sânge purificate și penetrate de Duhul”*. Necesitatea Jertfei euharistice ține deci de viața Bisericii, adică de viața ei tot mai deplină și mereu reaprinsă în Hristos. Numai prin ea, Biserica se ține în legătură cu Tatăl, prin Hristos, care se jertfește pururea ca să ne dea odată cu Trupul și Sângele Său pe Duhul Sfânt. Sfântul Chiril al Alexandriei zice în acest sens: *„Murind lumii, prin mortificarea trupului, vom trăi lui Dumnezeu prin viețuirea evanghelică, urcând cu adevărat cu jertfa duhovnicească și atotbinemirosoare la Tatăl, prin Fiul”*<sup>104</sup>. Căci intrarea noastră la Tatăl nu poate avea loc decât prin buna mireasmă a stării de jertfă ce izvorăște din Hristos și care se răspândește asupra Trupului Său și în toți cei ce cred în El și se împărtășesc cu El, ca să se înalțe și din ei spre Tatăl. Buna mireasmă este legată exclusiv de starea de jertfă, căci zice același Chiril al Alexandriei: *„Moartea lui Hristos are toată bună-mireasma căci s-a făcut pentru viața lumii și desființarea păcatului”*<sup>105</sup>. Fără starea de jertfă, luată din Hristos, nu ne putem ridica la Tatăl, căci pururea și în mod sigur vom fi bine primiți la Tatăl, aducându-ne pe noi, ca Sacerdot-Arhiereu Hristos.

De la început și până la sfârșit bună-mireasma stăruiește în Biserică prin Mielul Hristos. *„Bisericile nu jertfesc din nou pe Hristos, ci din ele se înalță bună-mireasma lui Hristos, cel jertfit o dată pentru totdeauna, dar în care se permanentizează ca o actualitate dinamică, starea care s-a produs în El, prin oferirea ca jertfă”*<sup>106</sup>. Săvârșind Euharistia, Biserica își împospătează starea de jertfă a lui Hristos, Capul ei, căreia Hristos însuși îi vine într-o întâmpinare. Jertfa lui Hristos, permanentizată în Euharistie, nu este însă o simplă omagiere a lui Dumnezeu, fără efect asupra Bisericii și asupra credincioșilor și nici un simplu act ce aduce o răsplătire sau o îndreptățire juridică. Ea angajează sau mai exact se răsfrânge asupra întregii ființe a celor care participă la jertfa Euharistiei. Ea transmite și realizează starea de jertfă deschizând pe om lui Dumnezeu și pe oameni între ei, într-o deschidere generoasă a „euului” uman, celui divin și înviat.

Prezența lui Hristos în Euharistie nu e o prezență închisă sub forma unor chipuri de obiecte, *”ci o prezență iradiantă, care leagă într-un mod tainic comunitatea cu această realitate”*. În această prezență concretă găsim și o explicație a faptului că Euharistia face Biserica, constituind-o ca o comunitate sobornicească sacramentală a celor ce cred și se împărtășesc de Hristos-Duhul. Euharistia se realizează astfel complet numai prin prefacere și prin împărtășire în Biserică. De aici neputința unei separări complete între Euharistie ca jertfă și ca sacrament, de care se împărtășesc credincioșii. Ținerea împreună a celor două aspecte ale Euharistiei are ca efect, în Ortodoxie, și faptul că credincioșii trăiesc jertfirea sau predarea lor cu Hristos, lui Dumnezeu, nu atât ca un act producător de tristețe pentru păcat, ci ca un act de bucurie, căci deveniți jertfă în Hristos am fost curățiți. E bucuria elanului de a sparge zidul individualismului și de a ieși la larg, în Dumnezeu, în ambianța comunitară, precum și de a trăi o viață înnoită, vie, înviată și net superioară.

Euharistia este, deci, prezența plenară a lui Hristos în Biserica Sa și în umanitatea răscumpărată și încorporată în ea, prin însuși Trupul și Sângele Său pline de Duhul Sfânt. Iată *marea bogăție* a Bisericii. Prin Euharistie, Biserica își găsește încheierea culminantă ca Trup al lui Hristos, sau ca Hristos comunitar, sobornicesc, căreia îi este încorporată întreaga umanitate. Euharistia efectuează *„constituirea Trupului ecclezial și creșterea Sa în adevăr”*; căci pâinea consacrată este prezența lui Hristos universal, a lui *„Hristos total”*. În această calitate ea actualizează în mod concret comuniunea sfinților și prefacerea ei în Trupul Domnului, exprimă și realizează consacrarea în Hristos a întregii umanități create și răscumpărate de El. Împărtășindu-ne cu pâinea veritabilă, noi avem părtășie la Biserică și prin ea la orice om; devine vizibilă și mai mult, în această Împărtășire, eficacitatea pe care

<sup>104</sup> Sfântul Chiril al Alexandriei, *Închinare în Duh și adevăr*, Cartea XVI, p. 544.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Euharistiei*, p. 353.

Sfântul Apostol Pavel i-o recunoaște în Hristos: „*Trăind după adevăr și în dragoste, noi vom crește întru toate, spre Cel care este Capul, Hristos, al cărui Trup în întregime, bine alcătuit și bine încheiat prin toate legăturile care-i dau tărie, își săvârșește creșterea potrivit lucrării măsurate fiecăruia din mădulare și ne zidește întru dragoste*” (Efes. 4, 5-16).

Dar de Euharistie nu se pot împărtăși decât cei botezați și unși cu Sfântul Mir și prin aceasta deveniți mădulare ale Bisericii, chiar dacă nu deplin încheiate. De aceea nu se poate defini Biserica numai ca o comunitate euharistică și nici numai ca un popor al lui Dumnezeu, constituit exclusiv prin Botez, sau prin Botez și Mirungere (Confirmare). Euharistia realizează încorporarea plenară a omului în Hristos, ca mădular al Trupului Său, începută prin Botez și pecetluită prin Taina Ungerii cu Sfântul Mir. Ea realizează împreună-zidirea creștinilor în Hristos, Biserica, dar a acelor care sunt botezați și pecetluiți de Hristos cu Duhul Lui. Biserica este, de aceea, o comunitate sobornicească sacramentală. Și este sacramentală pentru că ea este o comunitate euharistică. Căci nu există Biserică, nu există comunitate sacramentală, în afara comuniunii euharistice, spre care se îndreaptă Botezul și Mirungerea și de la care primesc putere și sens toate celelalte Sfinte Taine.

### **Bibliografie:**

1. BANU, Emanuel, *Importanța Sfintelor Taine și creșterea noastră în Hristos*, în ST, nr. 7-10 / 1976.
2. BODOGAE, Pr. Prof. Dr. Teodor, *Nicolae Cabasila. Despre viața în Hristos*, Editura IBM al BOR, București, 1997.
3. BRANIȘTE, Pr. Prof. Ene, *Nicolae Cabasila, Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, București, 1989.
4. FELEA, Pr. Dr. Ilarion, *Sfintele Taine*, Tiparul tipografiei arhidiecezane, Sibiu, 1947.
5. DINU, Natalia Manoilescu, *Sfântul Duh în spiritualitatea ortodoxă*, în ST, nr. 3-4 / 1993.
6. EVDOKIMOV, Paul, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția ortodoxă*, Editura Anastasia, București, 1995.
7. Idem, *Ortodoxia*, Editura IBM al BOR, București, 1992.
8. MLADIN, I.P.S. Nicolae, *Studii de teologie morală*, Sibiu, 1969.
9. STĂNILOAE, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Taina Euharistiei, izvor de viață spirituală în Ortodoxie*, în „Ort.”, nr. 3-4 / 1979.
10. Idem, *Transparența Bisericii în viața sacramentală*, în „Ortodoxia”, nr. 4 / 1970.
11. Idem, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în ST, nr. 9-10 / 1966.
12. Idem, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în „Ort.”, nr. 4 / 1964
13. Idem, *Sfântul Duh în Revelație și în Biserică*, în “Ortodoxia”, nr. 2 / 1974.
14. Idem, *Numărul Tainelor, raporturile între ele și problema Tainelor din afara Bisericii*, în „Ortodoxia”, nr. 2 / 1956.

## Capitolul XIII.

### ROLUL ȘI IMPORTANȚA SFINTELOR TAINE RESTAURATOARE ÎN VIAȚA CREDINCIOȘULUI

#### 1. Pocăința -Taină de restaurare și înnoire duhovnicească a firii umane decăzute

Deși recreat după chipul lui Hristos, pecetluit cu acest chip și unit ontologic cu Hristos în Sfânta Euharistie, omul nu rămâne de obicei pe drumul creșterii în Hristos, ca mădular al Trupului Său, Biserica, ci cade adeseori săvârșind păcate. De aceea, Hristos, Mântuitorul nostru, în marea Sa iubire față de om, a rânduit o altă Taină pentru readucerea omului pe acest drum și în comuniune cu Sine în Biserica Sa. Dar pentru că din pricina păcatului sau a slăbiciunii la care este supus trupul în urma păcatului strămoșesc și a cărui vină rămâne și după ștergerea lui prin baia nașterii din nou a Botezului, acesta se îmbolnăvește adeseori, Mântuitorul Hristos a rânduit o anume Taină de tămăduire și întărire, și anume Taina Pocăinței sau a Spovedaniei.

Am văzut cum Taina Botezului îl curăță pe om de toate păcatele sale prin întreita afundare în numele Sfintei Treimi. După primirea acestei Sfinte Taine, nu rămâne nimic de neiertat, nimic nespălat, nimic nevindecă, numai că Botezul îl scapă pe om de păcat, nu și de puțința de a păcătui. El îl scoate pe om de sub stăpânirea diavolului și a demonilor, dar nu-i oprește pe aceia de a-l ispiti pe om, nici pe om nu-l împiedică de a se lăsa în voia lor. Botezul îi dăruiește omului libertatea de a nu fi stăpânit silnic și fără voia lui de către diavol, cum și puterea de a se împotrivi ispitelor. Botezul nu ne răpește însă libertatea de a alege ceea ce voim, căci zice Sfântul Marcu Ascetul: „Nici Botezul, nici Dumnezeu, nici Satana nu silesc voia omului”<sup>107</sup>. Suntem liberi să facem binele, potrivit harului divin primit în Botez, cum tot așa suntem liberi să ne întoarcem la răutatea cea dintâi. Sfântul Nicolae Cabasila spune foarte clar aceasta: „Taina Botezului lucrează în noi, dar fără a face vreo silă asupra voinței noastre și fără a o robi, că, deși stă ca o putere ascunsă în noi, totuși nu poate opri de la rău pe cei ce stau sub puterea lui”<sup>108</sup>.

Precum l-a creat pe Adam liber și a îngăduit ispitirea lui, Dumnezeu îi lasă deplină libertate celui nou botezat și nu face să înceteze momelile diavolilor, pentru ca acesta să nu fie mântuit împotriva voii lui, ci, prin lepădarea ispitelor să arate că voiește să fie tămăduit de Hristos și el să vădească măsura apropierii de Dumnezeu, făcându-se astfel împreună-lucrător al vindecării, al mântuirii și îndumnezeirii sale, împrăștiindu-și și sporind în chip personal și de bunăvoie darurile primite.

Dacă omul se străduiește cu toată ființa sa să păstreze și să-și împrăzie mereu harul dobândit prin Sfintele Taine, neieșind din calea dreptății și a poruncilor lui Dumnezeu, el rămâne în starea de sănătate și de curăție a firii sale, care i-a fost dată la Botez, permanentizând în el curăția harismatică a Botezului. Dar, se știe foarte bine, nu este cu puțință pentru om să ducă o viață lipsită de păcat și nici în stare să împlinescă toate poruncile lui Hristos. Iată ce spune Sfântul Simeon Noul Teolog în acest sens: „S-ar cuveni ca noi toți să cunoaștem bogăția harului, darul părtășiei, minunăția unei asemenea nașteri din nou. Dar, vai, abia dacă este unul dintre o mie, mai bine zis, din zece mii, care să-l fi cunoscut prin vederea tainică, în vreme ce toți ceilalți sunt care nu-L cunosc pe Cel care i-a adus pe lume”<sup>109</sup>.

Aceasta înseamnă că dacă efectele Sfințelor Taine nu se fac simțite în cei ce le-au primit, adică dacă nu și-au regăsit sănătatea pentru care s-au rugat, ci stăruie în bolile lor, aceasta se întâmplă deoarece n-au avut starea duhovnicească trebuincioasă pentru a primi harul dăruit prin ele, nu s-au pregătit așa cum se cuvine pentru a-l primi sau nu s-au nevoit să-l păstreze, ci au primit prin libertatea voinței ispitele

<sup>107</sup> Cf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, 5,11,17, în trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii”, vol. I, Edit. Harisma, București, 1993, p. 354.

<sup>108</sup> Nicola Cabasila, *Despre viața în Hristos*, II, p. 72.

<sup>109</sup> Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeiești*, 10, 157-163, în trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae în *Studii de Teologie Dogmatică*, Edit. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 359.

diavolești și de bunăvoie s-au întors la păcatele lor, iar toate acestea, din pricină că nu s-au îngrijit de lucrarea poruncilor, prin care harul primit în chip tainic la Botez devine activ și lucrător. Iată ce spune Sfântul Marcu Ascetul în acest sens: „*Harul și curăția care se află în noi în chip ascuns de la Botez nu ni se vor face văzute decât atunci când vom fi străbătut bine drumul poruncilor; iar tot cel care a primit harul în chip tainic, dar nu împlinește poruncile, pe măsura neîmplinirii e luat în stăpânire de păcat*”<sup>110</sup>.

De aceea, pentru ca să nu rămână pentru totdeauna necunoscător al harului Botezului și pentru ca să nu-și piardă pe vecie curăția, sănătatea și toate celelalte daruri primite prin Botez, ci să le poată afla și să le sporească, Dumnezeu i-a rânduit omului păcătos leacul Pocăinței. Sfântul Simeon Noul Teolog spune: „*Cel care (după Botez) s-a întinat pe sine însuși prin fapte nelalocul lor și fărădelegi, acela are nevoie de pocăință pentru a se întoarce la vrednicia dumnezeiască pe care a pierdut-o din pricina vieții păcătoase*”<sup>111</sup>. Iar Sfinții Calist și Ignatie Xanthopol învață și ei la fel: „*Noi primim în sfințita cristelniță, în dar, harul dumnezeiesc cu totul desăvârșit. Dar dacă, pe urmă, prin reaua întrebuintare a celor vremelnice și prin grija de lucrurile vieții și prin ceața patimilor îl acoperim pe acesta cum nu se cuvine, ne este cu puțință prin pocăință și prin împlinirea poruncilor îndumnezeitoare să primim și să dobândim iarăși această strălucire mai presus de fire și să vedem în chipul cel mai limpede arătarea ei*”<sup>112</sup>.

În acest sens Pocăința este „*împrospătarea Botezului*”<sup>113</sup> sau „*a doua baie a sfintei renașteri*”<sup>114</sup>. Sfântul Isaac Sirul socotea că Pocăința s-a dat oamenilor ca „*har peste har*”<sup>115</sup>, ceea ce nu înseamnă că ea er putea înlocui Botezul sau că ar aduce vreun dar pe care acela nu ni l-ar fi dat, ca și cum, într-un anume fel, ar desăvârși Botezul. Așa cum am arătat, Botezul îi dă omului tot ceea ce-i trebuie pentru tămăduirea și mântuirea sa; rolul Pocăinței de după Botez este să-l întoarcă pe creștin de la păcatele și patimile în care a recăzut, să fie din nou curățit și tămăduit, să redobândească starea de har în care-l așezase Sfânta Taină a Botezului, să facă din nou lucrător harul sălășluit în el, să-l facă din nou pe om viu și roditor. De aceea Pocăința este socotită cea dintâi și cea mai mare lucrare duhovnicească căreia omul trebuie să i se dedice cu totul și înainte de orice altceva, căci în ea se cuprinde toată partea lui de lucrare pe care se cuvine s-o împlinească pentru a primi vindecarea și a se mântui.

Pocăința este o adâncă și vie simțire lăuntrică prin care omul își recunoaște păcatele sale, sau mai cu seamă starea lui păcătoasă, se leapădă de ea, cere iertare de la Dumnezeu și, chemându-l în ajutor, arată că pe viitor nu mai vrea să păcătuiască, ci dorește să se întoarcă la El și să-și schimbe cu totul purtarea. Astfel, Pocăința este văzută de Sfinții Părinți ai Bisericii ca un proces de convertire în reîntoarcerea la Dumnezeu. Acesta este scopul fundamental al Pocăinței: întoarcerea definitivă, schimbarea totală a minții spre Dumnezeu prin împlinirea poruncilor Lui. Este omorârea cu totul a păcatului din noi și reînvierea la o viață nouă și îmbunătățită prin har, în care „*legea Duhului*” lucrează în noi poruncile Domnului spre mântuirea și desăvârșirea noastră în unirea deplină și îndumnezeitoare cu El.

Pentru Sfântul Macarie Egipteanul calea autentic creștină îmbracă un dublu aspect: ea implică participarea simultană la întristare și bucurie, la Cruce și Înviere, la întunericul din Ghețimani și la lumina de pe Tabor sau la cea care răsare din Mormântul dătător de viață al Domnului. Iată ce spune el: „*Cei ce au gustat darul Duhului au în ei pe amândouă: bucuria și mângâierea, frica și cutremurul, veselia și întristarea. Ei plâng pentru ei înșiși și pentru Adam întreg, pentru că una e firea oamenilor. Dar pentru unii ca aceștia lacrimile sunt pâine (cf. Ps. 41,4), iar întristarea e dulceață și odihnă*”<sup>116</sup>. De aceea, pentru majoritatea Sfinților Părinți ai Bisericii cheia întregii vieți creștine este „*minunata împletire între suferința extremă și fericirea deplină*” după modelul vieții lui Hristos. Căci acesta este și adevăratul caracter al smereniei kenotice a lui Hristos: renunțarea la sine ce devine realizarea de sine, golirea (*kenosis*) e

<sup>110</sup> Cf. Sfântul Marcu Ascetul, *Despre Botez*, 4-5, în FR, vol. I, p. 353.

<sup>111</sup> Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeiești* 30, 129, p. 532.

<sup>112</sup> Cf. Calist și Ignatie Xanthopol, *Cele o sută de capete* 6, în trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae în FR, vol. VI, p. 136.

<sup>113</sup> După cum zice Sfântul Ioan Scărarul, *Scara* 5,2, în trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Edit. IBM al BOR*, București, 1992, p. 136.

<sup>114</sup> *Ibidem*, 7,8, p. 166.

<sup>115</sup> Cf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoie*, 72, apud. Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, în trad. rom. de Marinela Bojin, *Edit. Sofia*, București, 2001, p. 291.

<sup>116</sup> Cf. Macarie Egipteanul, *Omilia* 15,36, p. 165.

umplere (*plerosis*), smerenia e slavă, întristarea e bucurie. De aceea spunea Sfântul Ioan Scărarul că „*smerenia nu e nimic altceva decât o fercită întristare*”<sup>117</sup>.

Chemarea Domnului la smerenie și prin smerenie la Pocăință nu înseamnă că noi trebuie să ne întoarcem numai o singură dată în viață, nici că trebuie să ne căim din timp în timp. Înseamnă mai degrabă că întreaga noastră viață trebuie să fie o întoarcere continuă, o căință neîncetată: că în noi trebuie să fie mereu o *stare* de căință și de zdrobire a inimii. N-avem voie să vorbim, să gândim sau să facem ceva în afara acestei atmosfere, a acestei atitudini de căință și zdrobire a inimii, care trebuie să umple întreaga noastră ființă.

Această taină a căinței și a zdrobirii inimii, a ridicării noastre prin puterea Altuia, trebuie să fie activă în noi în fiecare clipă. Căzând în fiecare clipă (în păcat), ne simțim ridicați de către Altcineva. Simțim că noi cădem (în *moarte* ca plată a păcatului), iar El este ridicarea (în *vierea*) noastră. Astfel, pe măsură ce duhul căinței crește în noi, ajungem să spunem împreună cu Apostolul Pavel: „*Purtăm în trupul nostru moartea Domnului Iisus, ca și viața Domnului Iisus să se arate în trupul nostru*” (II Cor. 4,10). Cei ce pot spune aceasta trăiesc în același timp și deodată Vinerea Mare și ziua Învierii; trăiesc neîncetat moartea „dătătoare de viață” a Domnului, sau „*întristarea care aduce bucurie*”<sup>118</sup>.

Pocăința nu este îndreptată numai împotriva unei fapte păcătoase anume, dar nu este nici o contabilizare a păcatelor, ci mai degrabă ea necesită un duh de căință, o conștiință a stării de păcat, a decăderii lăuntrice, a îndepărtării de Dumnezeu, pe care părerea de rău pentru păcatele săvârșite și iertarea lor de către Dumnezeu o pot vindeca. Dar păcătosul care se căiește este izbăvit în mod fundamental de păcat prin Crucea mântuitoare a Domnului Iisus Hristos. Căci ne spune Sfântul Irineu: „*Domnul nostru însuși S-a luptat și a izbândit, l-a legat pe cel tare, i-a izbăvit pe cei neputincioși și a mântuit făptura mâinilor Sale, distrugând păcatul*”<sup>119</sup>.

Întreaga mișcare a vieții creștine pornește de la principiul însuși al curățirii (*catharsis*) de tot ceea ce este rău și nelalocul lor în noi. După căderea omului în păcat firea omenească s-a stricat atât de mult, încât vindecarea și restaurarea ei deplină, omul singur nu era în stare să o realizeze. El încearcă prin diferite strădanii de voință să-și curățească inima păcătoasă, care a devenit între timp loc al diavolului și tron al pasiunilor și al înclinațiilor păcătoase. Însă harul divin, câștigat de Hristos și dăruit nouă gratuit, este darul dumnezeiesc care-l ajută pe om să realizeze restaurarea mult căutată și așteptată. Numai așa va putea izbândi omul în lupta cu păcatul conlucrând în mod liber cu puterea ajutoare a harului divin.

Lucrarea sinergică, în care omul cooperează în mod liber cu Mântuitorul său, începe prin convertire, prin întoarcerea minții (*metanoia*) la originile curate și pline de lumina creației lui Dumnezeu din noi. Numai prin Pocăință, în sânul Bisericii, creștinul va putea (*re*)dobândi curăția inimii și libertatea scăpată de nimicnicie, care-l va readuce pe tărâmul patriei fericite. Așa se face că temeiul însuși al învățăturii ascetico-mistice în Biserica Răsăritului cu privire la „*metanoia*” este „*curăția inimii*”.

Dar ce este inima și care este locul pe care-l ocupă ea în contextul dezbatărilor ascetice și mistice răsăritene?

Vom spune mai întâi că organ fizic, ce ține de viața trupească și sursă a căldurii corporale, inima (*η καρδιά*) este sediul însuși al sensibilității: un centru al tuturor emoțiilor-afecte omenești. Ca atare, ea nu este separată de suflet (*psyche*), ci este asimilată minții (*nous*) ca principiu al sufletului. Rolul conducător al *nous*-ului reiese din numele însuși de *ηγεμονικον*, care înseamnă îndrumător, pe care i-l dau filosofi antici și, după ei, Părinții Bisericii. Acestui conducător spiritual i se supunea întreaga *psyche* și astfel era stabilită, ierarhic, scara valorilor în alcătuirea omenească: trup, suflet și minte.

Astfel, puterea lucrătoare (*αισθησις*) - ansamblul facultăților senzitive - se concentra în minte (*intelect*, nu *ratio*), ceea ce îi făcea pe stoici să desemneze uneori chiar sufletul prin „*αισθητικον*”. Potrivit lui Aristotel toate mișcările coordonate ale sensibilității difuze vin din *nous* și se reîntorc la el, pornirea pătimașă și cea mânioasă trebuind să i se supună, pentru a se păstra ordinea și echilibrul lăuntric.

<sup>117</sup> Cf. Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, FR, vol. 9, 1980, p. 167.

<sup>118</sup> După cum se exprima Sfântul Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, 7, FR, vol. 9, p. 164.

<sup>119</sup> Irineu al Lyonului, *Împotriva ereziilor*, III, 25, apud J. C. Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, p. 53.

Iată de unde decurge formula ideală, ce comportă o regulă etică foarte precisă, pe care o invocă atâția raționaliști moderni: a trăi în slujba inteligenței.

Grecii au lăsat-o moștenire gândirii creștine care lua atunci naștere și care s-a adaptat la acest izvor, încadrându-l însă imperativelor teologiei ortodoxe. Unii Părinți ai Bisericii aveau să vadă în *nous* (mereu deosebit de rațiunea discursivă - *διανοία*) nu numai puterea unificatoare a tuturor facultăților mentale, ci organul însuși al cunoașterii intuitive, al gnozei divine sau „științei duhovnicești”. Acolo, în adâncurile făpturii se află, potrivit concepției lor, scânteia sufletului, altarul duhovnicesc (*πνευματικός ναός*), asemănarea dumnezeiască, unde această asemănare, pierdută prin păcatul strămoșesc, este redobândită prin suflul de viață al Duhului Sfânt. Întipăririndu-se în mintea (*nous*) pe deplin curățită, se dezvăluie chipul Principiului necreat. Această substanță metafizică a „omului lăuntric”, singura capabilă de Dumnezeu, a fost identificată de Părinții din vechime cu „inima”, care, potrivit acestora, este izvorul patimilor și al gândurilor (cf. Ps. 63,7; Mt. 15,19).

Acum putem înțelege tâlcul acelei expresii curențe din mistica răsăriteană cu privire la „καθαρά καρδιά” (*inima curată*) echivalentă cu *καθαρός* sau *τέλειος νους* (mintă curată sau desăvârșită). Sfântul Maxim Mărturisitorul avea să spună despre această minte-inimă că „*Duhul Sfânt și-a pus acolo pecetea*”<sup>120</sup>. Spre aceasta aspiră Psalmistul David, când se roagă Domnului zicând: „*Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule și duh drept înnoiește întru cele dinăuntru ale mele*” (Ps. 50,12).

În planul vieții duhovnicești, curățirea experimentală a inimii nu se limitează nici pe departe la domeniul voinței proprii, ci este cu adevărat totală, în sensul pătrunderii dumnezeiescului în omenesc, în timp ce necurăția este opacitatea întregului suflet, rezistența acestuia față de pătrunderea energiilor harice.

Curățirea morală, în planul *praxis*-ului, este o urcare duhovnicească prin despuierăa lui *psyche* - legată de trup prin poftă - de toate patimile. Aceasta înseamnă renunțarea fundamentală la tot ceea ce ne îndepărtează de scopul suprem și mortificarea tuturor simțurilor, ca organe ale pornirii poftitoare; într-un cuvânt este tăiereaîmprejur a întregii făpturi omenești. Dar să fie bine înțeles. Acestei forme de asceză negativă îi corespunde imediat o compensație, căci o dată alungați demonii păcatelor, virtuțile vin și se sălășluiesc, ca dispoziții statornice (*habitus*-uri), în locuința golită. Ele „dispun” sufletul spre bine și lucrează, cu ajutorul harului, pentru fericirea noastră eliberearea nu atât de legile materiei, care nu poate fi ceva rău în sine, cât de aservirea noastră de aceste legi. Altfel spus să facem din „trupul stricăcios”, osândit de Sfântul Pavel, „*templul Duhului Sfânt*” (cf. I Cor. 6,19).

Pocăința este Taina care reface legătura credinciosului cu Dumnezeu, legătură mereu slăbită prin păcatele pe care el le săvârșește. Ca act vizibil ea se bazează pe necesitatea psihologică a celui credincios ca ființă cuvântătoare, ca ființă creată pentru un permanent dialog întăritor cu Dumnezeu, Creatorul său. Prin păcat, potrivit ontologiei teologice răsăritene, omul cade din dialogul cu Dumnezeu, se face nevrednic de un astfel de dialog, care este absolut necesar pentru ca omul credincios să devină personalitate duhovnicească. Taina Pocăinței sau a mărturisirii păcatelor, a recunoașterii vinovăției, însoțită de căință sinceră și de remușcare, ne dă posibilitatea ca prin dezlegarea de păcate și prin iertarea lor să intrăm din nou în acest dialog binefăcător. Prin acest dialog, credinciosul iese din izolarea, din singurătatea la care îl împinge păcatul; iese din dialogul interior egoist și chinuitor, mai binezis, din monologul lipsit de putere, din acel lanț care îl strânge în cercul său individualist, fără a-i oferi vreo posibilitate de ieșire din jocul contradictoriu al argumentelor pro și contra.

Mărturisirea înseamnă o înfrângere a voinței individualiste și o ascultare de chemarea Mântuitorului la pocăință, înseamnă învingerea mândriei și a părerii de sine, care l-a prăbușit pe Lucifer din ceruri. Ca act psihologic ea mai înseamnă o depășire a stării de închidere în sine și hotărârea unei angajări ferme împotriva păcatului<sup>121</sup>.

Urcușul duhovnicesc al vieții creștine începe o dată cu Pocăința, cu întoarcerea spre Dumnezeu, cu conștientizarea stării de păcat în care ne aflăm. Această cunoaștere a propriilor păcate este ca un „dar”

<sup>120</sup> Cf. Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice* 65, în trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae în FR, vol. II, Edit. Harisma, București, 1993, p. 167.

<sup>121</sup> Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Mărturisirea mijloc de creștere duhovnicească*, în „*Mitropolia Olteniei*”, nr. 4-5 / 1956, p. 169.

venit din partea lui Dumnezeu. Sfântul Ioan Scărarul spune că „*Fericit este cel care a văzut un înger, dar de o sută de ori mai fericit este cel ce s-a văzut pe sine*”. Această vedere a propriilor păcate nu este însă o simplă evaluare cantitativă a faptelor săvârșite, a cuvintelor sau a gândurilor, nu este nicidecum introspecția morbidă a unei conștiințe scrupuloase, prăbușindu-se sub povara și mulțimea imperfecțiunilor sale. Vederea propriilor păcate este mai degrabă o conștiință globală a stării de păcat, a stării de boală și stricăciune a sufletului, ca urmare a îndepărtării de Dumnezeu. În acest context, Pocăința înseamnă repulsie față de această stare de robie și dorință sinceră și fermă de a afla, în iertarea dumnezeiască, izbăvirea și viața cea nouă și luminată.

Într-o formă sau alta, cu deosebiri de nuanțe, toate Tainele Bisericii, toată viața creștină se întemeiază pe *metavoli* (prefacere, schimbare, transfigurare). Pocăința este continuarea Botezului, căci prin botezul lacrimilor această Taină își are ființa tot într-un fel de *metavoli* definită specific *metanoia* adică prefacerea, schimbarea gândirii, înnoirea spirituală a minții<sup>122</sup>.

Potrivit spiritualității răsăritene, mintea funcționează în mod normal atunci când este unită cu inima. Or, această unire se realizează atunci când mintea e îmbrățișată de focul zdrobirii. „Zdrobirea inimii” e o vitejie pentru suflet și o lumină care îngăduie omului să deosebească orice gând ce se apropie de minte. Zdrobirea duce la smerenia care este biruința asupra vrăjmașilor și pregătește sufletul pentru a-l face să devină un vas al lui Dumnezeu. E un dar prețios al harului, dobândit prin osândirea de sine la iad. Aceasta înseamnă că oricine se socotește din inima sa vrednic de focul cel veșnic devine inaccesibil vrăjmașilor și liber de gândurile pătimase. Adică, cu cât te vei smeri mai tare, cu atât mai înalte vor fi darurile pe care le vei primi de la Dumnezeu.

Osândirea de sine la iad naște în suflet căința „pentru iertarea păcatelor” și umple inima de veselia mântuirii. Căci oricine se socotește vinovat de pedeapsa veșnică se umple de curaj și e gata să îndure orice chin. Prin durerea sporită a osândirii de bunăvoie din dragoste față de porunca lui Hristos, creștinul poate birui orice ispită și a demonstra astfel că iubirea lui Hristos este mai puternică decât moartea.

Străpungerea inimii este o temă frecvent întâlnită la Părinții ascetici și mistici ai perioadei patristice și filocalice. De fiecare dată, la ei, în străpungerea inimii se află remușcare, regret și căință, împreunate cu conștiința acută a greșelii personale, mereu prezente, dar niciodată de neșters, ci mereu încadrată în acea chemare, acel îndemn spre desăvârșire: „*Veniți la Mine toți cei împovărați...*” și „*Fiți desăvârșiți precum Tatăl vostru cel din ceruri desăvârșit este*”. Este vorba despre întristarea creștină care, deși nu e lipsită de spaimă, totuși nu deznădăjduiește. Este acea întristare duhovnicească ce e mereu vie în sufletul creștinului, cuprins de străpungerea inimii. Dacă pricina străpungerii inimii se află în conștiința ofensei aduse lui Dumnezeu, rațiunea sa ultimă este dorința nemăsurată de a șterge această ofensă. Ba chiar dorința de a înlătura pentru totdeauna obstacolul care ne desparte de cel rău și mult ofensat, de a scoate din noi înșine rădăcinile păcatului, care e răul în sine, vrăjmaș al vieții noastre veșnice.

Iată de ce întristarea cea după Dumnezeu, ca rană făcută și totodată alinată de har, nu aduce deprimare în inima în care se sălășluiește, așa cum o face întristarea lumească. Aceasta din urmă își are izvorul în „nepotolirea dorințelor noastre pătimase”, cealaltă în „nesatisfacerea cerințelor noastre spirituale”. Această jertfă a „duhului umilit”, a „inimii înfrânte și smerite” nu-I este indiferentă lui Dumnezeu, căci El „*nu o va urgisi*” (cf. Ps. 50,18). Sfântul Diadoh al Foticeei o numește admirabil „*întristare iubită de Dumnezeu*”, iar Sfântul Ioan, cel care a scris Scara, o definește „*chinul neîncetat al conștiinței care pricinuieste împrospătarea focului inimii, prin mărturisirea făcută de minte*”<sup>123</sup>.

Străpungerea inimii va fi întotdeauna o cale purificatoare, o metodă terapeutică ce face să răsară în suflet fructul iertării prin natura smereniei, a cărei manifestare este: prin pocăință și curăția inimii ne vom mântui!

La cunoașterea creștină cea adevărată, o cunoaștere al cărei organ nu este o facultate separată, ci omul întreg, se ajunge prin *metanoia* în sensul de reîntoarcere a conștiinței noastre de a fi spre sensul revelator al existenței celei adevărate. Este vorba despre întoarcerea omului din starea păcatului, a „decăderii”, la viața cea nouă în Hristos prin harul Duhului Sfânt. Această decădere este definită de Sfântul

<sup>122</sup> Preot Constantin Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, (teza de doctorat), Edit. Teologică, București, 1991, p. 264.

<sup>123</sup> Ioan Scărarul, *Scara Raiului* 7,3, în FR, vol. 9, p. 164.

Andrei Criteanul astfel: „Omul este idolatru față de el însuși”, căci „...*mintea cu totul țărână mi-am făcut-o prin păcat...*”<sup>124</sup>. Aceasta înseamnă că omul și-a deturnat capacitatea de venerare, ce constituie fondul naturii sale, spre sine însuși, separându-se prin aceasta de Izvorul vieții celei adevărate și astfel se găsește reîntors spre neantul, spre nimicul din care a fost creat. Adevărat, el nu poate fi neantizat, dar devine sclavul morții, iar moartea nu este numai acest fapt nemilos și crud: că viața omului trebuie să se termine. În această moarte, paradoxal, se ghicește o consecință a milei lui Dumnezeu. Căci pe măsură ce omul avansează în destinul său, își dă seama că totul se termină: „prea mult a făcut, prea mult a văzut” și, cum zicea tâlharul de pe Cruce: „*Noi după dreptate primim ce ni se cuvine după faptele noastre*” (cf. Lc. 23,41).

Dar starea de moarte din timpul vieții, înseamnă în sens mult mai larg o existență „împotriva naturii”, împotriva setei de eternitate, a acestei nevoi pline de satisfacții duhovnicești care constituie adevărul nostru de taină. În acest sens, suntem în moarte, ne descoperim într-o natură umană și într-un univers cu adevărat dezintegrate. Când persoana întoarce spatele lui Dumnezeu, nu mai poate conține natura sa și atunci devine un individ (*atomos*) în care se dezintegrează această natură pentru că devenind impersonală, natura aservește omul și-l înghite în moarte<sup>125</sup>.

Pocăința (*metanoia*) este reîntoarcerea omului în centrul său în exclusivitate personal, și nu este un efort voluntarist pentru a ameliora cutare aspect la suprafața psihicului, pentru a depăși unul sau altul din vicii ori păcate. Este fundamentală încrederea totală în Hristos care pentru noi S-a dat morții, iadului și separării. El S-a dăruit de bunăvoie morții a cărei cauză sunt eu, iadului pe care eu îl generează și unde îi fac pe alții să trăiască precum și pe mine însumi, separării de Dumnezeu, care este condiția și păcatul meu, pentru a face din moarte, din iad, din angoasă, o poartă a Pocăinței și unei existențe reînnoite. Descoperim atunci, mult dincolo de ceea ce noi am îndrăznit să sperăm, că păcatul, moartea și disperarea au făcut o spărtură în antinomia infernală a omului, l-au deschis pe acesta milei infinite a Dumnezeului Celui Viu. Atunci inima de piatră devine una de carne în care sunt rescrise legile Duhului și în care piatra care pecetluia izvorul cel viu din adâncul omului e sfărâmată, iar lacrimile Pocăinței țâșnesc spălându-ne și curățându-ne în apele noului Botez.

Întoarcerea la Dumnezeu prin Pocăință nu este un simplu act moral, un sentiment moral de vinovăție. Este conștiința dorinței mele nepotolite, a acestei dorințe care este în mine ca un vid devenind chemare, ca și golul unei desăvârșiri necunoscute. Sfântul Nicolae Cabasila spunea: „*Inima omului a fost creată destul de mare pentru a-L încăpea pe Dumnezeu întreg*”<sup>126</sup>. Și atâta timp cât ea nu cuprinde Necreatul, ci se întoarce către realitățile create pe care le absolutizează, în ea țâșnește neantul, căci omul este un „mare gol”, un neant care vrea să se umple de Dumnezeu.

Pocăința înseamnă așadar a deveni în mod conștient „*omul dorinței*” în care pulsează conștiința de a se uni cu Cel mult căutat și dorit. Ea este „amintirea morții” în sensul unei profunde conștiințe existențiale a stării noastre de separare de Cel mult dorit și iubit. În acest sens, celui care e conștient de moartea aceasta cotidiană a separării lui de Dumnezeu și de semenii, de omorârea cotidiană a iubirii, numai biruința lui Hristos asupra iadului și a morții îi poate „da viață”. Căci cel care a traversat potopul marii întoarceri și a presimțit „revelațiile morții” va deveni din acel moment stăpânit de o „dureroasă bucurie”, va fi pătruns de tandrețe în toată ființa sa prin aceea că s-a înfruptat din iubirea fără margini a lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui Viu. Abia atunci va înțelege că totul are un sens și că moartea, oricât de cuprinzătoare ar fi, nu are ultimul cuvânt.

Nu se poate pătrunde în înțelegerea omului trăitor în Hristos decât prin Pocăință ce oferă făgăduința de viață adevărată și șansa mântuirii și a fericirii veșnice.

În acest sens vom spune că *metanoia* desemnează nu atât pocăința în sens moral, cât o adevărată „întoarcere” a minții noastre, a întregii noastre percepții asupra realității. Pentru cel ce se pocăiește, lumea încetează să mai graviteze în jurul lui pentru a gravita în jurul lui Dumnezeu și a aproapelui. Lumea nu mai este cea a eului, ci devine a lui Dumnezeu, unde adevăratul eu se descoperă deschizându-se și se

<sup>124</sup> Vezi Canonul Sfântului Andrei Criteanul, în cartea *Triodului* (Săptămâna I-a și a V-a din Postul Mare).

<sup>125</sup> Cf. Olivier Clement, *Întrebări asupra omului*, în trad. rom. de Ierom. Iosif Pop & Pr. Ciprian Șpan, Alba-Iulia, 1997, p. 14.

<sup>126</sup> Nicolae Cabasila, *De Vita in Christo* II, 5 (Vezi și Pr. Teodor Bodogae, p. 86).

unifică dăruindu-se. Atunci faptele și lucrurile există nu pentru el, ci pentru ele însele, în bucuria Învierii. Numai atunci el înțelege cu adevărat că suferința, iadul și moartea se răspândesc în această „fântână a întinericului” din inima sa, dar înțelege totodată și că Hristos este Biruitorul iadului și al morții și că, prin harul noului Botez, această viață înviată poate ajunge și la el, să-i umple ființa pe măsura încrederii și smereniei sale sinergetice.

Rugăciunea vameșului din Evanghelie „*Doamne, milostiv fii mie, păcătosului*”, trebuie să-i însoțească pe cei dreپți, adică pe păcătoșii conștienți, până la porțile Împărăției, căci te mântuiești cu adevărat „între teamă și nădejde”. Omul care pășește pe calea cea strâmtă a „iubirii nebune” dobândește mereu „aducerea aminte” de moarte în sensul puternic al unei anamneze care-i zdruncină întreaga ființă. El descoperă nu numai faptul că va muri, ci că se află deja în moarte. Iar aceasta presupune că dacă dorește „aducerea aminte de moarte” ea se va schimba în „aducerea aminte de Dumnezeu”, în anamneza plină de strălucire a lui Hristos, Biruitorul morții.

Și atunci izvorăsc lacrimile de pocăință adevărată. Sfântul Ioan Scărarul spunea: „*Izvorul lacrimilor după Botez e mai mare decât Botezul*”. Lacrimile sunt semnul pocăinței, al temerii și al minunării: înțelegem deci că în crusta noastră opacitate, de suferință, de ură, de sfidare, se află prins Hristos, sacrificat o dată cu toți nevinovații pe care-i sacrificăm zilnic. Dar El este Dumnezeu și abisul iadului nostru se volatilizează ca un mărunț strop de ură în abisul iubirii Sale, și El învie, o dată cu El înviindu-ne și pe noi. Atunci lacrimile devin „haina noastră de nuntă”, căci „*cel ce a îmbrăcat plânsul fericit și plin de har ca pe o haină de nuntă, acela a cunoscut bucuria duhovnicească a sufletului*”<sup>127</sup>.

Căința este o venire în firea cea nouă sau adevărată a omului, dăruită de Hristos; este o ridicare din nou la rangul de ființă destinată dialogului viu cu Dumnezeu; este ridicarea promisă prin cuvântul, „*cine se va smeri pe sine, se va înălța*”. Suprema smerire a noastră, care imită chenoza Mântuitorului, va fi urmată de aceeași înălțare și mărire de care s-a bucurat Hristos. Căința este leacul vindecător al rănii sufletului nostru, pe care a produs-o păcatul, iar harul revărsat în suflet prin Pocăință nu îngăduie să rămână nici o cicatrice înăuntrul nostru și o dată cu sănătatea ne redă și frumusețea sufletului.

Întâlnirii pline de pocăință cu Mântuitorul îi urmează piscul cel mai înalt al vieții duhovnicești, la care dacă am ajuns o dată, apoi nimic nu ne mai lipsește ca să dobândim fericirea cea dorită. Pentru că aici nu mai este vorba a ne face părtași morții, îngropării sau unei vieți mai bune, ci este vorba chiar de dobândirea Celui înviat și înălțat. De acum nu mai primim darurile Duhului Sfânt, oricât de bogate ar fi ele, ci pe Însuși Vistiernicul acestor daruri, comoara întru care încapă toată bogăția darurilor.

Căința e ca o sondă aruncată la mari adâncimi, o incizie a sufletului bolnav, care pătrunde „mai adânc decât păcatul” până la fondul sănătos din noi. Și prin această pătrundere descoperă că inima nu mai rămâne locașul unic al adevărului, al lui Dumnezeu, ci a devenit și generator, un laborator al răului, căci: „*din inimă ies gândurile rele*” (cf. Matei 15,19)<sup>128</sup>.

Trebuie să observăm că termenul grecesc din Noul Testament *metanoia* nu și-a găsit un echivalent întru totul fidel în limbile principale de răspândire a creștinismului. De exemplu, cuvântul românesc „pocăință”, fiind de proveniență slavă, pune accentul mai mult pe remușcare, regret. Cuvântul latinesc „penitență” accentuează doar aspectul juridic, conștiința vinii și frica de pedeapsă. Dar *metanoia* nu înseamnă nici numai căință, regret, și nici numai frică de pedeapsă, ci mai mult, *metanoia* înseamnă o transformare profundă, o schimbare radicală a convingerilor și deci o trecere dincolo de păcat prin încetarea săvârșirii lui și un nou început de viață, o naștere din nou. Acesta este și sensul Pocăinței în spiritualitatea creștină, văzută ca un al doilea Botez, ca neîncetată reînnoire și transfigurare a omului.

Prin căință totul se îndreaptă; păcatele se iartă și ni se oferă Duhul Sfânt. Niciodată să nu deznădăjduim de a noastră mântuire oricât de mult rău am făcut. Patima deznădejdei nu e decât o altă formă, extrem de subtilă, de orgoliu, de iubire de sine, a unui eu înfășurat și închis în el însuși. Noi trebuie să ne osândim pe noi înșine, dar niciodată nu trebuie să deznădăjduim de mila și iubirea lui Dumnezeu. Altfel spus, trebuie să trăim în căință, adică să ne învinuim pe noi înșine de greșelile noastre („*Dă-mi să-*

<sup>127</sup> Cf. Ioan Scărarul, *apud*. Olivier Clement din vol. *Fericita întristare*, p. 26.

<sup>128</sup> Vezi pe larg Pr. Constantin Galeriu, *Sensul creștin al Pocăinței*, în ST, nr. 1-2 / 1967, pp. 674-690.

mi văd greșelile mele și să nu osândesc pe fratele meu”<sup>129</sup>) și smeriți să nădăjduim cu tărie în Dumnezeu, care ne iubește și vrea mântuirea noastră.

Calea căinței este necesară pentru toți, fiindcă nimeni nu este fără de păcat, și ea ne va deschide ușile smereniei. Cu toții avem nevoie să trecem prin cuptorul Pocăinței pentru a ajunge la Lumina veșnică. Părintele Sofronie spunea: „Trebuie să facem cu toate puterile și în mod conștient mintea să coboare în iad, adică să primească drept blestemată, netrebnică de mila lui Dumnezeu și vrednică de chinurile veșnice ale iadului. Numai atunci când sufletul e zdrobit de această conștiință, numai atunci poate nădăjdui în mila lui Dumnezeu fără să deznădăjduiască. Când te vei cobori până la pământ, Dumnezeu te va înălța până la cer. Când te vei socoti vrednic de iad, mâna lui Dumnezeu te va duce la contemplarea bunurilor cerești suprasensibile și supraineligibile”<sup>130</sup>. Să nu uităm că „strâmtă e calea ce duce la viață și mântuire” (cf. Mt. 7,14), o cale pe care trebuie să avem hotărârea de a o urma până la capăt.

Prin Pocăință se realizează în fiecare creștin pogorârea smereniei „sub mâna tare a lui Dumnezeu, ca ea să ne înalțe la timpul cuvenit” (cf. I Petru 5,6). Sfântul Ioan Scărarul spunea în cuvântul său „Despre căință” următoarele: „Prin căință liberă și de bunăvoie, omul care se căiește scapă de chinurile și durerile fără voie”<sup>131</sup>. Pogorând, așadar, cu mintea în iad, omul nu face nimic altceva decât să urmeze pe Domnul. Dar se ferește să deznădăjduiască căci calea Domnul duce la viață și încă „la viață din belșug”.

Vom spune că această taină a pogorării și înălțării Domnului a fost prefigurată în chip minunat în Vechiul Testament de cei trei tineri evrei pe care Nabucodonosor îi aruncase în cuptorul cu foc. Acești trei vrednici adolescenți au luat asupra lor păcatele și călcările poporului lor, osândindu-se cu mintea ca unii care ar fi vrednici de foc pentru fărâdelegile lor. Și cu smerenie profundă și-au înălțat rugăciunile Dumnezeului părinților lor. Dar pentru că se găseau în chip profetic pe smerita cale a pogorării lui Hristos, s-au învrednicit pe bună dreptate să fie însoțiți de Fiul lui Dumnezeu Însuși, chiar și înainte de Întruparea Sa, Care S-a pogorât în cuptor și „mergea în mijlocul focului” împreună cu ei, ținându-i „teferi și nevătămați” (cf. Daniel. 3,25). Desigur, puterea tainei lucra în mod profetic acolo. După Întruparea și Învierea Domnului nostru Iisus Hristos, pogorârea Sa la iad și Înălțarea Lui, puterea aceleiași taine e infinit mai mare, căci nu mai este stare înăuntrul fapturii create care să nu fi fost „umplută” de lucrarea Persoanei lui Hristos. Sfântul Irineu ne spune că „Hristos a străbătut toate stările vieții omenești ca să le umple cu lucrarea Sa îndumnezeitoare”<sup>132</sup>. Aceasta înseamnă că Hristos a mers până la capăt, adică până la moarte pentru a Se face cel dintâi născut din morți și a dobândi „întâietate în toate” (cf. I Tim. 2,5; Col. 1,18). El este Stăpânul vieții, care merge înaintea noastră și ne arată calea spre viața cea adevărată.

Pogorârea lui Hristos la iad a fost de bunăvoie și lipsită de orice păcat, realizată numai și numai din ascultare față de Tatăl și pentru mântuirea lumii. De aceea, pentru a fi binecuvântată și dusă la bun sfârșit, pogorârea omului cu mintea în iad trebuie să fie întreprinsă și ea de bunăvoie din porunca Domnului. Cuvântul dat Sfântului Siluan Athonitul „ține-ți mintea-n iad și nu deznădăjdui” e o poruncă dată de Domnul pentru ca credinciosul să-l imite în pogorârea Lui, nădăjduind în același timp și în milostivirea Sa și în mântuirea veșnică. Iadul este locul spiritual în care se află omul despărțit de Dumnezeu iubirii. Lumina harului vădește păcatul, ticăloșia și sărăcia duhovnicească. Această cunoaștere naște în suflet zdrobirea, care e preludiul smereniei și pregătește un loc în care Dumnezeu să se poată sălășlui în noi.

Rezultat al acțiunii harului, această zdrobire face să se nască în noi vitejia duhovnicească. Sfântul Simeon Noul Teolog spune că nu e nimic „mai curajos decât o inimă înfrântă și smerită, care respinge

<sup>129</sup> Vezi rugăciunea Sfântului Efrem Sirul rostită în Postul Mare (Vezi Ceaslov, ed. a IV-a, Edit. IBM al BOR, București, 1990, p. 28).

<sup>130</sup> Vezi diac. Ioan I. Ică jr, *Spiritualitatea Sfântului Siluan Athonitul. Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui*, Edit. Deisis, Sibiu, 2000, p. 46.

<sup>131</sup> Cf. Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, 5, în FR, vol 9, p. 136.

<sup>132</sup> Irineu al Lyonului, *Împotriva ereziilor*, I, 21, traducere germană Prof. Dr. E. Kleebea în colecția „Bibliothek der Kirchenväter”, p. 65.

*fără osteneală oştirile demonilor și le pune cu totul pe fugă*<sup>133</sup>. Această zdrobire aduce vitejia duhovnicească fiindcă e singura stare în care omul, inspirat de harul dumnezeiesc, îndrăznește să-și contemple propria mizerie duhovnicească, fără a cădea însă în deznădejde, ci încrezător în aceea că acela, care l-a făcut să-și vadă adâncul părăsirii sale, e în stare să-l facă să ajungă fără vătămare pe celălalt țărm, unde se află Dumnezeu. Și „*ce este mai slăvit decât această sărăcie duhovnicească, care ne deschide Împărăția cerurilor?*”

## 2. MASLUL – Taină de restaurare și vindecare a firii umane decăzute

Între Sfânta Taină a Pocăinței și cea a Sfântului Maslu există o strânsă legătură, deoarece scopul ambelor Taine este unul și același: vindecarea credincioșilor de bolile de care suferă. Dar în timp ce Taina Mărturisirii vindecă bolnavul de bolile sufletești ale păcatelor sale, prin Taina Sfântului Maslu el se tămăduiește de bolile trupesti, care provin din cele sufletești, prin săvârșirea păcatelor. Privită prin prisma apartenenței eccleziiale și prin efectele ei, Taina Maslului apare ca o Taină complementară a Pocăinței, așa cum Taina Mirungerii este, într-un anume fel, complementară Botezului.

În Sfintele Evanghelii, tămăduirea bolilor ne este prezentată ca făcând parte din opera mesianică a Domnului nostru Iisus Hristos. Tămăduind pe cei iviți în calea Sa și pe cei aduși spre aceasta, Mântuitorul Hristos a inaugurat lupta Sa împotriva morții și a păcatului ce pun stăpânire pe ființa umană în integritatea ei, trup și suflet. Domnul Iisus Hristos în activitatea Sa mesianică a vindecat nenumărați bolnavi de bolile și neputințele lor, fie de cele sufletești, prin iertarea păcatelor, fie de cele trupesti, prin tămăduiri. Pentru aceste tămăduiri El nu le cerea decât dorința de a se vindeca și credința în puterea Sa. Însă, de multe ori, o dată cu tămăduirea bolilor trupesti, El le ierta și păcatele (cf. Mt. 9,2), cerându-le să nu mai greșescă (In. 5,14). Ceea ce înseamnă că există o strânsă legătură între boală și păcat (Lc. 4,39), o influență reciprocă între suflet și corp. Apostolii Domnului Hristos continuând opera mântuitoare a Învățătorului lor, au fost împuterniciți de El să vindece pe membrii Bisericii de bolile și neputințele lor (cf. Mc. 6,16). În acest scop, Hristos a instituit Taina Maslului, împuternicind cu săvârșirea ei pe Apostolii Săi și urmașii lor.

Din aceste motive, credincioșii au pentru tămăduirea neputinței lor trupesti pe lângă remediile medicale și un mijloc duhovnicesc de vindecare, anume: Taina Maslului. Ea este acea Taină care prin ungerea cu untdelemnul sfințit de preoți, împreună cu anumite rugăciuni, se coboară harul Duhului Sfânt peste bolnavul respectiv, i se iartă păcatele și se împărtășește totodată de tămăduire trupestă sau ușurarea durerilor și întărire sufletească: „*Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului. Și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și Domnul îl va ridica și de va fi făcut păcate se vor ierta lui*” (cf. Iacov 5, 14-15).

Mântuitorul nostru Iisus Hristos a venit în lumea bântuită de cel rău și plină de fărâdelegi spre a o mântui de tot ceea ce este rău, de moarte și de păcat. Prin întreita Sa lucrare mântuitoare, Hristos ne-a eliberat de sub stăpânirea vrăjmașului, a păcatului și a morții și ne-a oferit în dar viața și învierea, făcându-Se astfel Răscumpărătorul nostru. În El noi toți am fost răscumpărați și mântuiți în același timp. Spunem aceasta pentru că adeseori se trece ușor cu vederea peste un fapt foarte important, anume că verbul grecesc „σωζω” (a salva), folosit în mod frecvent în paginile Noului Testament, înseamnă nu doar „a elibera” sau „a scăpa” dintr-o anumită primejdie, ci și „a vindeca”, iar cuvântul „σωτηρία” (mântuire) desemnează atât eliberarea cât mai ales „vindecarea”. De altfel, chiar numele lui Iisus înseamnă „Yahve mântuiește” (cf. Mt. 1,21; Fapte. Ap. 4,12), sau altfel spus, „Dumnezeu vindecă”.

Iisus însuși vine și Se arată lumii pe Sine ca Doctor (cf. Mt. 8, 16-17; Mc. 2,17; Lc. 4,18,23), iar mântuirea pe care o aduce El este vindecarea omului din starea de boală și din păcătoșenia care a cuprins întreaga lui ființă umană. Astfel opera mântuitoare a lui Hristos se vădește a fi o lucrare de tămăduire a întregii omeniri asumată în Persoana Sa dumnezeiască și de restaurare a ei în starea de sănătate spirituală pe care a cunoscut-o dintru început. Această mântuire și vindecare a întregii umanități, împlinită obiectiv,

<sup>133</sup> Cf. Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeiești* 2, 42-44, p. 340.

ontologic, deplin și real în Persoana Cuvântului lui Dumnezeu întrupat, ne sunt dăruite prin Sfântul Duh fiecărui creștin în Biserică prin intermediul Sfintelor Taine restauratoare. Sfântul Maslu este Taina prin care omul bolnav (sufletește și trupește) primește vindecarea firii sale bolnave și este readus și restaurat în starea de sănătate primordială.

Instituirea Tainei Sfântului Maslu de către Hristos trebuie văzută în darul acordat Apostolilor de a alina suferințele și a vindeca pe cei bolnavi, după Învierea Sa din morți. Acest fapt este amintit de Sfânta Scriptură, când spune că Domnul Hristos, după Învierea Sa, s-a înfățișat pe Sine viu Apostolilor Săi și li s-a arătat timp de patruzeci de zile „și vorbind cele despre Împărăția lui Dumnezeu” (cf. Fapte. Ap. 1,3). Deci, în acest răstimp, de patruzeci de zile, a instituit Taina Maslului. Din spusele Sfântului Iacov (vezi Iacov 5,14-15) se vede ușor că este vorba de o Taină ce se administrează credinciosului bolnav pentru vindecare de anumite boli sau chiar pentru iertarea păcatelor lui.

Dar Taina Maslului este precedată, când se administrează unui bolnav, de Taina Pocăinței, când acesta este în măsura de a face mărturisirea lui sinceră în vederea iertării păcatelor sale. Există o strânsă legătură între Pocăință și Taina Maslului. Dacă prin Taina Mărturisirii sau a Spovedaniei, credinciosul, care a săvârșit un păcat sau mai multe, este reintegrat în comuniunea Bisericii și redevine vrednic să se unească cu Hristos, atunci Maslul se săvârșește pentru cei grav bolnavi și are drept scop ușurarea suferințelor lor și întărirea sufletului pentru a-și purta crucea cu seninătate, plecându-se astfel întru toate la voia lui Dumnezeu. Dacă bolnavul (sufletește sau trupește) este chemat la Dumnezeu, Maslul îl face să moară creștinește de bunăvoie, pătruns fiind de credința în înviere și transfigurare spre viață veșnică. Este de la sine înțeles că aceste două Taine, numite și Taine de vindecare, își află originea în Moartea răscumpărătoare a Domnului nostru Iisus Hristos precum și în lucrarea sfințitoare a Paracletului, a Cărui misiune constă în a purifica, a vindeca și a mângâia duhovnicește pe cel ce tinde spre desăvârșirea finală.

Așadar, prin Maslu se iartă bolnavului păcatele care eventual au fost uitate la Mărturisire. Însă după Taina Maslului bolnavul primește Taina Sfintei Euharistii spre iertarea păcatelor sale, spre ușurarea suferințelor și spre întărirea lui sufletească, spre hrănirea cu Trupul și Sângele Mântuitorului ca medicament pentru viața veșnică. Iată aici o strânsă legătură între aceste Sfinte Taine ale Bisericii care toate privesc restaurarea și înnoirea firii umane menite învierii, îndumnezeirii și vieții veșnice.

### Bibliografie:

1. BANU, Emanuel, *Importanța Sfintelor Taine și creșterea noastră în Hristos*, în ST, nr. 7-10 / 1976.
2. BODOGAE, Pr. Prof. Dr. Teodor, *Nicolae Cabasila. Despre viața în Hristos*, Editura IBM al BOR, București, 1997.
3. BRANIȘTE, Pr. Prof. Ene, *Nicolae Cabasila, Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, București, 1989.
4. CLEMENT, Olivier, *Întrebări asupra omului*, în traducere românească de Ierom. Iosif Pop & Pr. Ciprian Șpan, Alba-Iulia, 1997.
5. FELEA, Pr. Dr. Ilarion, *Sfintele Taine*, Tiparul tipografiei arhidiecezane, Sibiu, 1947.
6. GALERIU, Pr. Constantin, *Jertfă și răscumpărare*, Editura Teologică, București, 1991.
7. Idem, *Sensul creștin al Pocăinței*, în ST, nr. 1-2 / 1967
8. ICĂ, diac. Ioan I., *Spiritualitatea Sfântului Siluan Athonitul. Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui*, Editura Deisis, Sibiu, 2000.
9. LARCHET, Jean-Claude, *Terapeutică bolilor spirituale*, în traducere românească de Marinela Bojin, Editura Sofia, București, 2001.
10. STĂNILOAE, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Mărturisirea mijloc de creștere duhovnicească*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 4-5 / 1956.

## Capitolul XIV.

### CARACTERUL MISTAGOGIC AL TAINELOR SPECIALE ÎN VIAȚA CREDINCIOȘILOR

#### 1. Căsătoria - Taină specială a vieții spirituale în Hristos

Am văzut cum prin intermediul Sfintelor Taine de inițiere (Euharistia, Botezul și Mirungerea) Biserica contribuie în mod cert la transformarea omului trupesc și vechi al păcatului într-un om nou, viu și duhovnicesc, readus la viața cea luminată și plină de har a Duhului, pe care o trăiește experimental încă de acum prin practicarea ascezei și împlinirea poruncilor tinzând spre dobândirea tot mai deplină a vieții și învierii din Împărăția veșnică a lui Dumnezeu. Aceste trei Taine sunt neapărat necesare pentru a face posibilă nașterea persoanei umane în sensul creștin al cuvântului. Apoi am văzut cum Euharistia este precedată de Taina Pocăinței, care implică mărturisirea păcatelor săvârșite după Botez și ca atare ea constituie un al doilea Botez prin care harul este reînnoit, pentru a șterge păcatele și a permite credinciosului să se împărtășească cu Hristos euharistic spre „iertarea păcatelor” și spre dobândirea „vieții veșnice”. Am vorbit, de asemenea, despre Taina reastauratoare a Sfântului Maslu, care deține rolul de vindecare și însănătoșire a tuturor slăbiciunilor sufletești și trupești ale creștinului bolnav de păcate, cu scopul duhovnicesc și terapeutic de tămăduire generală a firii umane, prin conlucrarea liberei sale voințe cu harul dumnezeiesc, destinată desăvârșirii și îndumnezeirii finale.

Toate Tainele vieții spirituale sunt necesare pentru creștinii care doresc să aibă viață duhovnicească într-înșii. Tainele pentru misiuni speciale, la care facem referire, au în vedere stări speciale care stau în/și țin de slujba vieții comunitare. Acestea sunt Nunta și Preoția, Taine care pun pe cei ce le primesc în relații personale particulare cu Hristos și Biserica Sa dându-le, cu harul împărtășit, capacitatea pentru misiuni speciale în societate și Biserică<sup>134</sup>.

Precizăm pe scurt aici că una dintre cele mai caracteristice forme de organizare ale vieții umane este familia. Ea este cea mai veche instituție și de cea mai mare importanță pentru destinul unui popor, a unei societăți. Familia este izvorul vieții, celula de bază și primordială a societății. Vorbind despre familie, marele retor al Romei antice, Cicero, o numește „*societatea cea dintâi, începutul și oarecum pepiniera statului*”<sup>135</sup>.

Nici o instituție nu are un rol atât de hotărâtor pentru om și pentru societate ca familia. Cu familia stă sau se pierde binele particular și cel public, de familie atârnă în mare măsură ruina sau prosperitatea națiunilor. Am putea-o asemăna cu o temelie. Este lucru cunoscut că dacă la casă temelia este puternică, acea casă va sta neclintită, rezistând furtunilor și intemperiei vremii. Tot așa dacă într-o societate familia este așezată pe idei sănătoase, întregul grup social progresează. În caz contrar se prăbușesc și pier.

În sânul familiei se formează și se întăresc bunele deprinderi, moravurile, caracterele și tradițiile specifice fiecărui popor. Pe temeliile familiei se înalță edificiul națiunii, care este pământul părintesc lărgit. Dragostea pe care o au oamenii față de patrie este dezvoltarea firească, la scară națională, a afecțiunii pe care o avem față de tată, mamă, frați, surori și față de celelalte rudenii. Prin urmare, având o importanță așa de mare, era firesc ca de familie să se ocupe toți factorii de răspundere ai societății civile, din toate timpurile, căutând să o întărească și să-i asigure existența și buna dezvoltare.

Căsătoria și familia sunt două instituții umane, care au apărut încă de la începutul vieții primilor oameni și au dăinuit de-a lungul istoriei neamului omenesc. După învățătura Bisericii Ortodoxe, căsătoria și familia sunt două așezăminte divine care constituie temelia vieții sociale, primele elemente ale acesteia,

<sup>134</sup> Arhim. Prof. Dr. Nilocae Mladin, *Valoarea morală a Sfintelor Taine*, în „*Mitropolia Moldovei și Sucevei*”, nr. 1-2 / 1965, p. 38-39.

<sup>135</sup> M.T. Ciceronis, *Opera Rethorica*, vol. I, Lipsiae, 1907, p. 73, *apud*. Grigore Mazilescu, *Învățătura despre familie în epistolele Pauline*, în „*Mitropolia Olteniei*”, nr. 3-4 / 1974, p. 279.

celula umană a societății. Omul își are plinătatea ființei sale în perechea alcătuită din bărbat și femeie, făurită de Dumnezeu Creatorul încă dintru început. Cele două sexe se întregesc reciproc trupește și sufletește, constituind numai laolaltă o unitate umană plenară și posedând, deasemenea, puterea de perpetuare a neamului omenesc.

Din paginile Sfintei Scripturi reiese că noi oamenii suntem solidari în păcat și în cădere cu Adam (cf. I Cor. 15, 47-49), protopărintele nostru după trup. Prin descendență naturală, Adam ne-a asociat pe noi toți, destinați morții prin păcat. Prin descendență harică însă, Hristos ne asociază pe toți Învierii Sale veșnice (cf. I Cor. 4, 10-11). Așadar, putem spune că precum prin Adam au căzut toți, tot așa prin Hristos se ridică toți, subliniindu-se astfel temeiul egalității personale a oamenilor și puțința tuturor de a învia în Hristos.

Prin jertfa Sa supremă, Hristos Mântuitorul, "al doilea Adam", a regenerat firea noastră „spre înnoirea vieții”. Or, prin înnoirea vieții, Hristos a dat un nou sens bărbatului și femeii, adică căsătoriei și familiei în general, primul așezământ instituit de Dumnezeu încă în Paradis. Omul cel vechi, Adam, fusese creat din ceea ce omenirea avea „mai fin și mai luminos”, pe când Adam cel nou, Iisus Hristos, Domnul nostru, S-a constituit din pârga omenirii luată din ceea ce ea a avut „mai curat”. Adam cuprindea în sine pe toți oamenii; Hristos posedă în Sine ceva din toți oamenii - natura umană. După cum consecințele păcatului lui Adam s-au răspândit la toți descendenții lui, adică la toți cei care se împărtășeau din el ca om, tot așa Hristos, devenit principiul de unire a celor ce erau separate, între viață și moarte, împărtășește puterea dumnezeiască, de care firea Lui umană e cuprinsă, tuturor celor ce participă la El. Astfel, viața lui Hristos se prelungește haric în toți cei care pătrund în lumea re-creată, restaurată și înviată în El și prin El, adică în cei renăscuți pentru noul eon.

Prin venirea Sa în lume, Hristos întărește din nou legătura căsătoriei dintre bărbat și femeie și o înalță din ordinea naturii în ordinea harului, învăluind-o, prin participarea la nunta din Cana Galileii, în ambianța harică ce iradia din Persoana Sa dumnezeiască. Săvârșind acolo cea dintâi minune, prin puterea Sa mai presus de fire, și dând perechii ce se căsătorește să bea din vinul iubirii entuziaste turnate de El prin harul Său, El vrea să arate că începe înălțarea vieții omenești în ordinea harului încă de la întărirea și înălțarea Căsătoriei.

Căsătoria este o instituție întemeiată de Dumnezeu încă de la început, de la crearea omului ca bărbat și femeie (cf. Fac. 1,27), pe care i-a așezat apoi în Rai. Nașterea Evei din (coasta lui) Adam apare ca marele mit al deoființimii principiilor complementare ale ființei umane, bărbat - femeie, arhetipul de la început al ființei umane în întregul ei. Crearea însăși a omului marchează o nouă fază în viața lumii, în care lucrarea lui Dumnezeu aduce în evidență o ființă rațională, imprimând în ea caractere specifice naturii divine.

În forma cea mai veche a referatului biblic despre creație se spune în mod expres: „Și a zis Domnul Dumnezeu: Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el” (Fac. 2,18). Crearea omului e o lucrare care nu ajunge la împlinire până la apariția femeii. „Dumnezeu a creat coexistența”, ne spune Sfântul Chiril al Alexandriei. Eva nu este făcută în vederea înfrumusețării Edenului, ci pentru a împlini ceea ce lipsea din Paradis, pentru că o făptură omenească, luată izolat și considerată în sine, încă nu este omul adevărat. Pe de altă parte, femeia este ființa necesară pentru ca singurătatea lui Adam să nu fie o paralizare a lumii spirituale. „Atunci a adus Domnul Dumnezeu asupra lui Adam somn greu; și, dacă a adormit, a luat una din coastele lui și a plinit locul ei cu carne. Iar coasta luată din Adam a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie și a adus-o lui Adam” (cf. Fac. 2, 21-22). „Coasta” semnifică ceva mai mult decât existența morală, e reală împlinire spirituală. „Scoaterea Evei din Adam înseamnă că Eva a fost cuprinsă virtual în Adam și înainte de aducerea ei distinctă la existență”. Nu mai lipsește nimic ca universul existenței omenești să oglindească cerul, iar viața celor dintâi soți să ilustreze împărtășirea de o fericire al cărei substrat e de origine transcendentă.

Creat după chipul lui Dumnezeu, omul este dualizat, de la început în „eu” și „tu” și predestinat a trăi în vederea iubirii veșnice. De aceea, el nu a fost făcut ca ființă solitară, ci ca ființă în doi. Așadar, zidind natura umană, Dumnezeu devine „autorul Căsătoriei”. Astfel, în fața minții noastre, Căsătoria se prezintă ca un mister de nepătruns lăsat nouă moștenire de însuși Dumnezeu, iar începând de la Cartea Facerii și până la Apocalipsă, Sfânta Scriptură nu încetează de a ne vorbi despre Taina Căsătoriei și

despre „misterul” ei, despre originea și instituirea ei divină, ca și despre semnificația sau scopurile ce i-au fost date de însuși Dumnezeu.

Căsătoria este cel mai vechi așezământ dumnezeiesc, este „o Taină” străveche, prin care se întemeiază adunarea ambelor sexe, partea bărbătească și femeiască, unitatea și trăinicia familiei, celula societății omenești și „temelia existenței popoarelor”<sup>136</sup>. Întemeierea ei ca Taină va mărturisi în lume ultimul act în timp al iubirii divine creatoare. Între bărbat și femeie trebuie să stăpânească „legea iubirii”, căci pentru a fi o unire desăvârșită, Căsătoria comportă o iubire desăvârșită. De aceea ea trebuie să fie indisolubilă. Astfel Căsătoria avea de la început atributele unității și indisolubilității. Iar iubirea dintre soți poartă în sine dorul după veșnicie și exprimă sensul divin al vieții celei adevărate și eterne.

În Paradis, Dumnezeu a sădit în firea umană germenii Căsătoriei. Participarea soților la viața divină pe care o presupune Căsătoria în Eden nu este o realitate încremenită într-o formă prestabilită, ci este o chemare de creștere neconținută în sfințenie. Harul paradisiac este un dar, după cum este și o menire.

Tradiția Bisericii Ortodoxe afirmă în mod constant, în diverse surse teologice, liturgice și canonice, sfințenia Căsătoriei întemeiată în Eden. „*Vorbind de doi, Dumnezeu vorbește de unul singur*”, notează Sfântul Ioan Gură de Aur. Dar această unitate umană diferențiată și complementară este o unitate conjugală. Perechea umană din Rai era o pereche conjugală. „*Aceasta era căsătoria paradisiacă, avându-și baza în natura umană duală*”<sup>137</sup>. Ea avea și un har, căci potrivit teologiei ortodoxe, omul nu a fost creat ca ființă autonomă, ființă suficientă sieși. Natura intimă a omului nu aparține ei însăși, decât în măsura în care există „în Dumnezeu” sau în „har”. Harul paradisiac a fost conferit de Dumnezeu Căsătoriei ca să-i asigure o dezvoltare „naturală” (nașterea de prunci). În această perspectivă ortodoxă, iubirea este sfințenie, iar sfințenia iubire. Iubirea și harul exprimă viața dinamică a Căsătoriei, prin care se realizează o unitate interpersonală de împlinire spirituală și regăsire în absolut.

O dată cu păcatul strămoșesc, însă, primii oameni au pierdut harul lui Dumnezeu și, prin aceasta, legătura lor cu Dumnezeu. Păcatul strămoșesc a adus cu sine și slăbirea chipului lui Dumnezeu în om. Protopărinții au pierdut totodată sfințenia, curățenia și putința de a „nu muri”. Prin pierderea harului, protopărinții au pierdut și roadele acestuia, ca urmare a neascultării poruncii lui Dumnezeu, fiind scoși din Rai (cf. Fac. 3,22). Dar deși Căsătoria ca legătură naturală a fost slăbită și desfigurată în multe forme după cădere, prin epaismul descătușat și dezvoltat de cădere și a pierdut prin aceasta harul legat de starea primordială, totuși ea n-a fost desființată în esență. Căci nici natura umană n-a fost distrusă.

Citind și interpretând primele capitole din Cartea Facerii, în lumina numeroaselor texte ale Noului Testament, care amintesc despre Adam și Eva, (Efes. cap. 5; Rom. 5, 14), ne dăm seama că referatul biblic al creației nu e destinat să ne descopere evenimentul care stă la începutul existenței umane, ci el are menirea de a constitui o profeție ce se face cunoscută prin mijlocirea zidirii primei perechi de oameni. Împlinirea acestei profeții este consemnată de Sfântul Apostol Pavel prin cuvintele: „*Taina aceasta este mare, iar eu zic: În Hristos și în Biserică*” (Efes. 5,32). Biserica este a doua creație a lumii, fiind refacerea în har a rânduiei dintru început, prin Jertfa de pe Cruce și prin Învierea Mântuitorului. Există o certă și reală imanență a misterului celei de a doua creații în celebrarea Nunții creștine, pentru că există o tainică corespondență între zidirea firii umane și nașterea Ecclesiei din „coasta” lui Hristos.

La nunta din Cana Galileii, Iisus și-a început lucrarea misionară și iconomică prin realizarea de minuni, dezvăluindu-și astfel treptat puterea și slava Sa dumnezeiască. Majoritatea teologilor văd în acest episod adevărata consfințire dumnezeiască a Tainei Nunții ca realitate tainică și indisolubil legată de iconomia mântuirii. Paul Evdokimov face un subtil comentariu în duh patristic asupra acestui episod și spune: „După cea de-a patra Evanghelie (2, 1-11), prima minune a lui Hristos este săvârșită la nunta din Cana. Prin însăși materia ei - apa și vinul - minunea este preludiul Patimilor lui Hristos și vestește deja nașterea Bisericii pe Cruce, căci „din coasta străpunsă a izvorât sânge și apă”. Simbolismul face o legătură și înrudește Nunta, locul minunii, cu esența euharistică a Bisericii. Maica Domnului, ca un înger păzitor, se apleacă asupra lumii în suferință și spune: „Nu mai au vin”. Însă mijlocirea Sfintei Fecioare

<sup>136</sup> Cf. Protos. Nicodim Mandiță, *Calea sufletelor în veșnicie - Vămile văzduhului*, vol. II, Edit. Bunavestire, 1994, p. 128.

<sup>137</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 121.

grăbește vremea venirii (începutul activității mesianice): „Faceți orice vă va spune!”. În Cana Galileii, Hristos „Și-a arătat slava Sa” în incinta unei „eclesii domestice”.

Această nuntă, în fapt, este nunta mirilor cu Hristos. Hristos prezidează nunta din Cana Galileii și, după Sfinții Părinți, el prezidează toate nunțile creștine. El este singurul și unicul Mire, al cărui prieten se bucură cu bucurie de glasul Lui. Acest nivel al cununiei mistice a sufletului cu Hristos, pe care Căsătoria o închipuie în mod direct, este cel al oricărui suflet și al Bisericii, ca Mireasă prea înfrumusețată a lui Hristos. La Cana Galileii, în casa „primului cuplu creștin”, Cuvântul și Duhul sunt Cei care prezidează sărbătoarea mirilor și de aceea se bea vinul cel nou, vin miraculos, dătător al unei bucurii care nu mai este de pe acest pământ. Este acea „*beție trează*” de care vorbește Sfântul Grigore de Nyssa și de care erau „acuzati” Sfinții Apostoli în ziua Cincizecimii. Iată cum Cincizecimea conjugală face „toate lucrurile noi”. Bucuria Tainei se ridică așadar la nivelul bucuriei dumnezeiești<sup>138</sup>.

Fiecare nuntă o închipuie tainic pe cea din Cana Galileii și stă sub bucuria binecuvântării dumnezeiești, chiar și atunci când cei ce iau parte la ea nu conștientizează deplin această esențialitate fondatoare, lăsându-se conduși de emoția și veselia lumească a momentului. Pentru Iisus însă, Căsătoria are un tâlc și mai adânc: este obârșia unei veșnicii. Ce-a legat Dumnezeu, nu poate dezlega omul. Când inimile s-au înțeles și trupurile s-au apropiat nu există sabie, nici lege care să le poată despărți. În această viață schimbăcioasă, pieritoare, nu-i decât un singur lucru care va să dăinuiască până la moarte și încă după moarte: *Căsătoria*. Ea este singura verigă ce ne leagă de veșnicie dintr-o salbă hărăzită pieirii.

Revenim și spunem că săvârșind la nunta din Cana Galileii cea dintâi minune (In. 2,1-11), Mântuitorul a ținut să ne arate că restaurarea firii omenești în ordinea harului nu poate să înceapă decât de la izvoarele iubirii. A trăi în iubire, imitând pe Dumnezeu, înseamnă a avea Raiul pe pământ. Prefacerea apei în vin la această cununie, este o imagine euharistică decoperindu-ne adevărata ei semnificație: transformarea însăși a iubirii dintre cei doi soți în realitatea nouă, înviată și transfigurată a Împărăției lui Dumnezeu.

Nunta este o Taină, iar Taina este expresia sfințeniei supreme. Vorbind despre Căsătorie ca de un „sacramentum nuptiarum”, Fericitul Augustin afirma că în ea sfințenia Tainei are o putere mai mare decât „vitalitatea mamei”. Sfințenia face ca Nunta să nu fie numai o reflectare sau o imagine a misterului unirii Domnului cu Biserica (cf. Efes. 5,32), ci însăși imanența acestui mister în iubirea conjugală. „*Locul căsătoriei creștine în unirea lui Hristos și a Bisericii se arată într-un mod foarte izbitor ca o ramificație a acestei iubiri*”. Viața în comun a celor doi soți devine viața creștină îndumnezeită, iar „*Sacramentul căsătoriei le conferă dreptul la toate darurile actuale care le sunt necesare pentru serioasele obligații ce le revin în această situație*”<sup>139</sup>.

„Căsătoria este sfântă” fiindcă ea ia parte la Împărăția lui Dumnezeu și constituie deja, profetic, o „*micro-basilică*” (mică Împărăție). Căsătoria este una din căile ce duc la Împărăția lui Dumnezeu. Căsătoria, și implicit familia, este „icoana” Împărăției, sau chiar mai mult decât atât: în istorie, ea este „semnul” sau „începutul semnelor” Împărăției lui Dumnezeu. Așa ne-a prezentat-o Apostolul iubirii, când a vorbit de nunta din Cana Galileii, unde „*Iisus și-a arătat slava Sa*” (In. 2, 11). În acest sens, Căsătoria devine „modul” de slăvire a lui Dumnezeu în mijlocul lumii, semn cu profunde și evidente dimensiuni eshatologice și soteriologice. Creștinii sunt chemați să-L slăvească pe Dumnezeu nu doar în duhul lor, ci și în trupul lor, care e „*templu al Duhului Sfânt*” (I Cor. 6, 19). Ei bine, prin această „*preoție conjugală*”, ei, sfințind propriile trupuri, dau „slavă lui Dumnezeu”.

Trimițând din cer binecuvântarea Sa, Dumnezeu îi întărește pe miri să meargă pe calea împlinirii unei uniuni desăvârșite și astfel să realizeze o „deplină înțelegere sufletească și trupească”. Prin celebrarea Căsătoriei, soții nu se retrag într-un „egoism în noi”, ci se deschid spre lume. Credința creștină nu este adevărată doar în ceea ce-L privește pe Dumnezeu și Împărăția Sa, ci, în egală măsură, este adevărată și în ceea ce privește tot omul. Adevăratul creștinism n-a refuzat niciodată lumea și bucuriile omenești, iar uniunea nupțială e un răspuns pozitiv la nevoile istorice și pământești ale existenței și al societății oamenilor către realitatea divină.

<sup>138</sup> Cf. Răzvan Codrescu, *Teologia sexelor și taina nunții*, Edit. Christiana, București, 2002, p. 157-158.

<sup>139</sup> Cf. Fericitul Augustin, *apud*. Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, *op. cit.*, p. 95-96.

Prin împărtășirea din același potir euharistic, între cei doi tineri se întrupează, ca într-un „pântece matern”, iubirea conjugală, prin care ei dobândesc darul unei noi existențe, un „trup nou”. Ca într-o „cincizecime conjugală”, ei primesc harul Duhului Sfânt, pe care-l împărtășesc tuturor celor din jur<sup>140</sup>, căci în aceasta constă Taina: intră doi în Biserică și iese „una”. Iubirea inițiază deci unirea dintre cei doi soți în Taina Căsătoriei, iar ei devin și trăiesc împreună o singură existență.

Așadar Căsătoria creștină este, pentru cele două persoane implicate în iubire, o unitate indivizibilă duhovnicească și trupească; ea reflectă, de fapt, unirea dintre Hristos și Biserica Sa. Este vorba aici despre acea legătură trupească între soț și soția sa, pe lângă cea de unitate spirituală, în duh, care nu este numai o legătură legitimă, ci și voită de Dumnezeu, prin ea realizându-se o comuniune totală de iubire, care face posibilă atât nașterea de prunci, cât și întrajutorarea reciprocă a soților. Într-un astfel de context, procreția concura, în termeni relevanți, nu doar la desăvârșirea duhovnicească, ci și - sau mai ales - la mântuirea celor doi soți, cum se exprimă Sfântul Apostol Pavel zicând că, prin nașterea de fii, „în credință, în adevăr și în dragoste”, sunt răsturnate efectele nefavorabile ale călcării de poruncă și ale neascultării (cf. I Tim. 2, 14-15).

Într-o astfel de perspectivă, soteriologică și eshatologică a procreției, Căsătoria depășește cu mult ideea comună de „familie creștină”, așa cum este înțeleasă azi de cei mai mulți teologi; ea asumă dimensiuni nu doar cosmice și universale, ci și unele dimensiuni duhovnicești și veșnice, care ne privesc aici direct. *„Câtă vreme vom considera Nunta ca fiind ceva ce privește doar pe cei ce se căsătoresc, ceva ce li se întâmplă numai lor, iar nu și întregii Biserici și lumii, nu vom înțelege niciodată sensul într-adevăr profund sacramental al Căsătoriei, marele mister la care se referă Sfântul Apostol Pavel, când afirmă „Iar eu zic în Hristos și în Biserică”. Trebuie să înțelegem că tema, conținutul și obiectul real al Tainei Căsătoriei e mai amplu decât familia. Este taina iubirii divine, care îmbrățișează totul, taina ființei însăși, și datorită acestei rațiuni, ea interesează întreaga Biserică și, prin Biserică, lumea întreagă”*<sup>141</sup>.

Iată de ce unitatea supranaturală a soților ca membre și organe ale Trupului lui Hristos, constituie marea Taină a Căsătoriei creștine. Ea reflectă misterul încă și mai mare al unirii lui Hristos cu Biserica Sa, și prin/pentru aceasta ea este cu adevărat „o Taină”. E o Taină întrucât Căsătoria nu semnifică numai o realitate transcendentă, ci în ea există o certă și reală imanență a misterului unirii lui Hristos cu Biserica și cu lumea în celebrarea Nunții creștine. Această unire, Nunta o face vizibilă în unirea bărbatului cu femeia prin harul ecclesial împărtășit. În acest sens, Căsătoria creștină depășește căsătoria din paradis prin demnitatea superioară a membrilor care o încheie (*Preoția*), prin scopul său mai înalt și prin raportul său mai intim cu unirea lui Hristos și a Bisericii, care o reproduce într-un mod viu.

## 2. Hirotonia – Taina sfințirii și a curățirii vieții morale a credincioșilor

Dacă prin Taina Nunții se inserează obiectiv unirea celor doi soți în relație strânsă și ființială a Bisericii cu Hristos, pe baza legământului celui nou și veșnic, atunci Hirotonia face pe cei instituți a fi slujitori ai lui Hristos și iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu, sfințiți după chipul Arhiereului Hristos răstignit și înviat, să fie continuatorii și săvârșitorii de drept ai lucrării sfințitoare și mântuitoare a lui Hristos în Biserică prin mereu actualizarea vieții sacramentale a lui Hristos în viața credincioșilor. Atât Nunta cât și Preoția sacramentală sunt Taine ale Bisericii care pun pe cei ce le primesc în relații personale particulare cu Hristos și Biserica Sa, dându-le prin harul împărtășit capacitatea pentru misiuni speciale în societate și în Biserică.

Slujitorii direcți ai Mântuitorului Hristos în Biserică au fost Sfinții Săi Apostoli și urmașii direcți ai acestora, episcopii, preoții și diaconii, care au urmat acelora prin chemare și consacrare sfântă de la Hristos prin Duhul Sfânt în Biserica Sa. Biserica este instituția divino-umană care săvârșește toate Tainele

<sup>140</sup> Paul Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, în trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, Edit. Christiana, București, 1994, p. 154-155.

<sup>141</sup> Cf. Părintele Juvenalie, *Teroriștii uterului*, Edit. Anastasia, București, 2002, p. 164.

lui Dumnezeu, încredințate ei de către Hristos, Capul ei, în vederea sfințirii și îndumnezeirii membrilor și mădularelor ei prin harul sacramental oferit în lucrarea Duhului Sfânt. Biserica săvârșește Tainele lui Dumnezeu, fiindcă are în ea instituite și consacrate de către însuși Hristos, prin Duhul Lui care este și se coboară mereu în ea, organele lucrării Duhului: Apostolii și cei ce au urmat acestora, prin însăși punerea mâinilor (episcopii, preoții și diaconii).

În Taina Hirotoniei se evidențiază condiționarea tuturor Tainelor săvârșite de către Biserică. Căci unde nu este Preoție sacramentală, nu este nici „ecclesia”, deoarece Biserica este o comunitate sacramentală cu iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu, așezați de Hristos, prin Duhul Său.

Un scriitor francez spunea atât de frumos: „În fiecare parohie este un om care e al tuturor; este chemat ca martor, ca sfătuitor ori ca reprezentant în toate actele cele mai solemne ale vieții spirituale, care ia pe om de la sânul mamei sale și nu-l lasă decât la mormânt, care binecuvintează ori sfințește leagănul, nunta, patul morții și sicriul; un om pe care copilașii se obișnuiesc a-l iubi, a-l venera și a se teme firește de el; pe care chiar necunoscuții îl numesc părinte; la picioarele căruia creștinii merg și depun mărturisirile lor cele mai intime; un om care prin starea lui este mângâietorul tuturor nenorocirilor sufletelor și ale trupurilor; mijlocitor obligat între bogăție și sărăcie, care vede pe cel sărac și pe cel bogat bătând la ușa sa, rând pe rând; cel bogat pentru a-i lăsa milostenia în ascuns, cel sărac pentru a o primi fără a se rușina, care nefiind de nici o treaptă socială, ține deopotrivă la toate clasele: la clasele de jos prin modestia și simplitatea vieții; la clasele înalte prin educația, știința și înălțimea sentimentelor, ce inspiră și recomandă o religie a iubirii de oameni; un om, în fine, care știe toate, care are dreptul de a spune toate și al cărui cuvânt cade de sus asupra inteligențelor și asupra inimilor cu autoritatea unei misiuni dumnezeiești. Acest om este preotul”<sup>142</sup>.

Acest portret, zugrăvit în imagini așa de vii și conturat într-o formă atât de măiestră și de expresivă, ne ilustrează în modul cel mai grăitor și mai convingător posibil atât chipul ideal al preotului, cât și dimensiunea, greutatea și importanța Preoției creștine, înălțimea și bogăția ei de înțeles, de conținut și de datorii. Preoția este acea Taină Sfântă în care, prin punerea mâinilor episcopilor pe capul unui bărbat ales, împreună cu rugăciunea, se pogoară asupra acestuia darul dumnezeiesc care-l sfințește și îl așează în oarecare grad al ierarhiei bisericești. Din acest punct de vedere cel hirotonit este persoana care primește o funcție specială, din partea și în cadrul Bisericii, și anume, funcția așezată la cea mai mare înălțime în viața comunității bisericești, funcția clericală, ierarhic constituită încă în decursul primelor veacuri ale Bisericii<sup>143</sup>.

Pentru continuarea operei Sale mântuitoare în lume, Domnul nostru Iisus Hristos și-a ales doisprezece Apostoli din mulțimea celor ce crezuseră în El (cf. Mc. 3,13-14), iar apoi pe lângă aceștia, încă alți șaptezeci de ucenici. Tuturor acestora le-a dat în scurtă vreme sarcini speciale, trimițându-i în activitate de probă (cf. Mt. 10,1-5). După Învierea Sa din morți, Mântuitorul nu putea rămâne pe pământ, deoarece El și-a îndeplinit misiunea pentru care a fost trimis de Tatăl în lume: „Eu Te-am preamărit pe Tine pe pământ, lucrul pe care mi l-ai dat l-am săvârșit” (In. 17,4). Trebuia deci ca Fiul să se întoarcă la Tatăl, spre a petrece în ceruri împărțându-se din slava nesfârșită care e proprie Dumnezeirii: „Și acum preamărește-Mă Părinte, la Tine însuși, cu mărirea care am avut-o la Tine mai înainte de a fi lumea” (In. 17,5).

Opera Sa mântuitoare trebuia însă continuată de către o stare rânduită și instituită de Mântuitorul în Biserică. De aceea, după Învierea Sa din morți, arătându-se Apostolilor, le-a zis: „Precum m-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și eu pe voi. Și grăind acestea a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt. Căroră veți ierta păcatele, se vor ierta lor și căroră le veți ține, vor fi ținute” (In. 20, 21-22). Iar înainte de Înălțarea Sa la cer, Mântuitorul a dat Apostolilor Săi următorul mandat: „...mergând învățați toate neamurile, botezându-i în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-i să păzească toate câte am poruncit vouă și iată Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacului” (Mt. 28, 18-20). Așadar, cei care au continuat lucrarea Lui mântuitoare în Biserică au fost Sfinții Apostoli, rânduiți de El

<sup>142</sup> Cf. Andre de Lamartine, *apud*. Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Preotul în fața chemării sale de păstor al sufletelor*, București, 1935, p. 65-66.

<sup>143</sup> Anca Manolache, *Sfânta Taină a Hirotoniei*, în „Glasul Bisericii”, nr. 3-5 / 1981, p. 326.

ca slujitori ai Săi și înzestrați cu harul Preoției, iar după ei episcopii și preoții, instituți ca și Apostolii, prin aceeași Sfântă Taină a Hirotoniei.

Preoția este Taina prin care Dumnezeu coboară zilnic trupește la noi și în noi, Taină care realizează prin Duhul, mântuirea noastră, și este în aceeași măsură dovada neîntreruptă a credincioșiei lui Dumnezeu față de „fiul” Său iubit, omul asumat în Hristos Fiul Său, și a respectării promisiunii de a fi cu noi până la sfârșitul veacului și dincolo de orice sfârșit.

Sublimă, sfântă, înfricoșată și plină de răspunderi este această înaltă misiune a Preoției pentru că este însăși slujirea lui Hristos, puterea și izvorul preoției harice. Mântuitorul nostru Iisus Hristos, Cel ce a instituit Taina Preoției după Sfânta Sa Înviere, a rânduit ca Apostolii și urmașii acestora în succesiune apostolică (episcopii și preoții sfințiți prin hirotonie) să continue în Biserică lucrarea Sa mântuitoare: să propovăduiască cuvântul adevărului Sfintei Sale Evanghelii și să îndrepteze sufletele oamenilor la lumina cunoștinței de Dumnezeu; să curățească poporul prin „*baia nașterii celei de a doua și înnoirea Duhului*”, să-L reprezinte pe Mântuitorul nostru Iisus Hristos în chipul sfintei Jertfe și să-L ofere credincioșilor Săi hrană euharistică pe masa sfintelor Altare spre omorârea păcatului și arvunirea vieții celei nestricăcioase; să aprindă în sufletele păstoriților căldura iubirii de Dumnezeu și flacăra luminii harului celui mântuitor care mistuie și curățește întinăciunea păcatelor și alungă năvălirea patimilor celor potrivnice, pentru ca izbăviți de toată înșelăciunea și răutatea să-i înfățișeze sfinți și fără prihană înaintea Dreptului Judecător.

Toate aceste eforturi susținute, de regenerare a vieții spirituale, ar fi zadarnice și neputincioase, dacă preotul nu ar fi întărit în slujba sa de harul dumnezeiesc și sfințitor, pentru că toate celelalte îndeletniciri și sarcini ale omului sunt susținute și întărite de puterile firești ale acestuia, în timp ce Preoția este ajutată de cele supranaturale, pentru că se săvârșește cu lucrarea și puterea lui Dumnezeu, cu acea „*putere cerească pe care nici arhanghelii și nici îngerii nu o au*”<sup>144</sup>.

Sarcina fiecărui om o poartă el însuși, însă sarcina sfântă a Preoției o poartă fiecare preot în parte, după cum Însuși Domnul nostru Iisus Hristos, Cel ce a făgăduit și ne-a încredințat că „*va fi cu noi până la sfârșitul veacurilor*”. Acest fapt înaltă misiunea Preoției mai presus de orice demnitate și slujire omenească, fiindcă preotul nu lucrează și nu administrează cele sfinte numai cu puterea și capacitatea sa de om, ci cu cuvântul, cu inima și cu puterea lui Hristos, cu acea putere dumnezeiască cu care Mântuitorul a încredințat pe Sfinții Apostoli că „*vor călca peste șerpi și peste scorpii, și peste toată puterea vrăjmașului*” (Lc. 10,19).

Această putere harică cu care Dumnezeu a investit pe aleșii Săi, are drept scop să mijlocească revărsarea asupra noastră a darurilor dumnezeiești necesare mântuirii și sfințirii sufletelor noastre, căci prin lucrarea Preoției, Mântuitorul a lăsat în sarcina slujitorilor Săi grija mântuirii sufletului omenesc, răscumpărat cu prețul scumpului Său Sânge. De aceea preotului în calitatea sa de păstor de suflete și ca model moral al comunității în care slujește, i se cere lui mai întâi, înaintea tuturor, să traducă în fapte poruncile dumnezeiești ale Sfintei Evanghelii, ca în felul acesta să facă el mai întâi cele ce învață, cum avea să spună Sfântul Ioan Gură de Aur în celebrul său tratat „Despre preoție”: „*Atunci ești un învățător desăvârșit, când prin cele ce faci și prin cele ce înveți duci pe ucenicii tăi, pe credincioși, la viața fericită, pe care a poruncit-o Hristos*”<sup>145</sup>.

Pentru a ajunge la înălțimea chemării sale, preotul trebuie să fie un pios trăitor al virtuților creștine, să atragă pe credincioși pe calea virtuții prin exemplul virtuții sale<sup>146</sup>, adică să fie prin viața, comportarea și gândirea lui o oglindă nepătată a lui Dumnezeu și a tainelor dumnezeiești<sup>147</sup>. Așa de nepătată și neîntinată să-i fie viața, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, încât nu pe pământ s-ar petrece ea, ci în cer, printre puterile îngerești<sup>148</sup>. Umblând pe pământ, preotul trebuie să fie omul care coboară mireasma cerului pe întinsul pământului prin nestricăciunea sufletului său care trebuie să fie mai curat decât înseși

<sup>144</sup> Așa cum mărturisește Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre Preoție*, în trad. rom. de Pr. Dumitru Fecioru, București, 1987, p. 59.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>146</sup> Cf. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvânt de apărare pentru fuga în Pont sau Despre preoție*, în trad. rom. de Pr. Dumitru Fecioru, București, 1987, p. 166.

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>148</sup> Cf. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre Preoție*, p. 57.

razele soarelui, pentru ca Duhul Sfânt să nu-l părăsească și să poată oricând spune: „*De acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine*” (Gal. 2, 20).

Dar pentru a ajunge să facă din trupul său *templu* al Duhului Sfânt, trebuie mai întâi să biruiască patimile din el: să stârpească gândurile răutății, să alunge poftetele cele viclene și să domine toate dorințele, efectele și pasiunile care îl trag în jos spre păcat. Preotul trebuie să se distingă radical de restul oamenilor prin trăirea sa creștinească, prin caracterul său generos și conduita sa ireproșabilă. El nu poate fi ca ceilalți oameni cu inima lor pământească și întunecată de patimi, ci cu o inimă înflăcărată de duhul dragostei de Dumnezeu și de oameni, cu o inimă curățită până în străfundurile ei de toată negura și rugina păcatului, pentru că preotul simte nu cu inima sa de om, ci cu inima Celui care l-a ales și l-a trimis la oameni ca să-i cheme la El și să-i mântuiască în numele Lui. Inima omenească a preotului se confundă și se topește în inima incandescentă și dumnezeiască a Domnului nostru Iisus Hristos.

Într-un cuvânt, el trebuie să fie „*tuturor toate*” (I Cor. 9 19), cum spune Sfântul Apostol Pavel, adică frate, preot și părinte, încât fiecare suflet încercat de greutatea păcatului și de povara suferințelor să găsească în persoana preotului un liman lin de scăpare, o punte sigură de salvare, un stâlp de întărire și un reazâm de mângâiere. Aceasta este de fapt roada jertfei preotești: „*vindecarea și curățirea cu pricepere a patimilor și păcatelor credincioșilor, ca să ne folosim și unii și alții, și cei care au trebuință de vindecare și noi, căroră ni s-a încredințat grija de a-i vindeca*”<sup>149</sup>.

Această minune a convertirii sufletelor se cere înfăptuită cât va fi lumea, prin strădania, evlavia și zelul misionar al preotului, prin acel zel care nu se liniștește, nu simte odihnă și împăcare, până ce nu a făcut totul, până ce nu a încercat toate mijloacele, până ce nu a plătit toate jertfele pentru câștigarea sufletelor. Este într-adevăr o muncă uriașă care necesită trudă, osteneală multă și durere, zbucium, frământare și suferință, însă nu e o suferință care îngreunează, ci o suferință care edifică, înalță și înobilează, fiindcă este dătătoare de har și de mântuire, după cum spune Sfântul Apostol Pavel: „*Ca precum prisosesc pătimirile lui Hristos întru noi, așa prisosește prin Hristos și mângâierea noastră. Deci, dacă suntem strâmtorați, este pentru a noastră mângâiere și mântuire*” (II Cor. 1, 5-6). Acesta este înțelesul apostolatului evanghelic, acesta este prețul biruinței și al bucuriei duhovnicești: izbânda prin sacrificiu, fericire prin suferință. Aceasta înalță Preoția mai presus de orice profesie, căci este și cuprinde în sine valoarea incomparabilă a sacerdoțiului creștin.

Dar nu numai preotul trebuie să-i urmeze lui Hristos și să fie model de viață creștinească, ci fiecare dintre noi este chemat să ducă o viață cu adevărat creștinească după Modelul nostru suprem și să devenim „*lumină a lumii și sare a pământului*”. Sfântul Vasile cel Mare spune în acest sens: „*Dumnezeu ne-a înzestrat pe toți cu puterile necesare ca să împlinim toate poruncile pe care ni le-a dat, pentru ca cu aceste puteri, lucrând corect și după cuviință, să facem viața noastră virtuoasă prin sfințenie*”<sup>150</sup>. Așadar fiecare om credincios ancorat în existența spirituală în drumul spre dobândirea desăvârșirii finale trebuie să ducă o viață virtuoasă, plină de sfințenie și să trăiască în conformitate cu „*legea Duhului*” și potrivit poruncilor lui Dumnezeu descoperite deplin în Iisus Hristos, Domnul nostru. Numai prin practicarea virtuților omul poate omorî patimile din sine, murind vieții păcătoase și trăind potrivit vieții celei noi și înviate prin har și astfel poate ajunge la cunoașterea și contemplarea cea duhovnicească a lui Dumnezeu, la gradul cel mai înalt de desăvârșire mistică și îndumnezeire în lumina harului divin necreat.

Prin urmare, putem spune că *viața noastră în Hristos*, viața sfințitoare și duhovnicească a harului Duhului Sfânt nu poate fi concepută fără administrarea Sfintelor Taine în spațiul ecclesial al Trupului tainic al Domnului Iisus Hristos. Instituirea și administrarea lor în Biserică stabilește o ordine care limitează orice „*cincizecimism*” sectar dezordonat și în același timp oferă tuturor și fiecăruia un fundament de nezdruccinat, obiectiv și universal al vieții celei noi pline de har dumnezeiesc. Duhul suflă unde vrea El, dar în Taine, în condițiile instituționale oferite de Biserică și în virtutea făgăduinței Domnului, darurile (*harisme*) Duhului Sfânt sunt conferite sigur și Biserica le atestă. Astfel orice Taină comportă înainte de orice voința lui Dumnezeu ca act epifanic și revelațional ce ne descoperă taina

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>150</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 2, *apud*. Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, p. 31.

sfințirii și îndumnezeirii noastre și în același timp modul prin care se realizează mântuirea noastră în Biserică.

Orice Taină este întotdeauna un eveniment *în* Biserică, *prin* Biserică și *pentru* Biserică, ceea ce înseamnă că exclude tot ceea ce izolează față de rezonanța ecclezială. Dacă Sfântul Pavel a spus că „*nici porțile iadului nu vor birui Biserica*”, a înțeles aceasta prin prisma administrării acestor „epifanii cerești”, căci până la sfârșitul lumii Sfintele Taine, aceste limbi de foc, vestesc puterea mântuitoare a harului sfințitor și deschid o cale fulgerătoare spre Împărăție. De aici întreaga viață creștină, cea ascetică și mistică, nu este decât o conștientizare permanentă și din ce în ce mai deplină a vieții sacramentale.

### **Bibliografie:**

1. CODRESCU, Răzvan, *Teologia sexelor și taina nunții*, Editura Christiana, București, 2002.
2. EVDOKIMOV, Paul, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, în traducere românească de Pr. prof. dr. Vasile Răducă, Edit. Christiana, București, 1994.
3. FELEA, Pr. Dr. Ilarion, *Sfintele Taine*, Tiparul tipografiei arhidiecezane, Sibiu, 1947.
4. IOAN, Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre Preoție*, în traducere românească de Pr. Dumitru Fecioru, București, 1987.
5. JUVENALIE, Părintele, *Teroriștii uterului*, Editura Anastasia, București, 2002.
6. MANOLACHE, Anca, *Sfânta Taină a Hirotoniei*, în „*Glasul Bisericii*”, nr. 3-5 / 1981.
7. MAZILESCU, Grigore, *Învățătura despre familie în epistolele Pauline*, în „*Mitropolia Olteniei*”, nr. 3-4 / 1974.
8. MIHOC, Pr. Prof. Dr. Constantin, *Taina căsătoriei și familia creștină*, Editura Teofania, Sibiu, 2002.
9. MLADIN, Arhim. Prof. Dr. Nilocae, *Valoarea morală a Sfintelor Taine*, în „*Mitropolia Moldovei și Sucevei*”, nr. 1-2 / 1965.
10. PAVEL, Prof. Constantin C., *Probleme morale cu privire la căsătorie și familie*, în BOR, nr. 1-2 / 1967.
11. SLEVOACĂ, Pr. Ștefan, *Căsătoria creștină*, în „*Mitropolia Moldovei și Sucevei*”, nr. 9-10 / 1967.
12. VLACHOS, Mitropolit Hierotheos, *Psihoterapia ortodoxă*, Editura Sofia, București, 2001.
13. VINTILESCU, Pr. Prof. Petre, *Preotul în fața chemării sale de păstor al sufletelor*, București, 1935.
14. Idem, *Preotul în fața chemării sale de păstor al sufletelor*, București, 1935.
15. ZĂGREAN, Prof. Dr. Ioan, *Sfânta Taină a Hirotoniei*, în „*Mitropolia Ardealului*”, nr. 9-10 / 1971.

## Capitolul XV.

### ESENȚA DUHOVNICEASCĂ A VIEȚII MORALE CREȘTINE PRIN DOBÂNDIREA VIRTUȚILOR

Învățătura creștină despre „virtute” stă în strânsă legătură cu cea despre caracterul moral creștin, noțiune prin care se înțelege, în general, statornicia voinței omului pe calea binelui, ca urmare a principiilor de care aceasta se lasă condusă<sup>151</sup>. În general, termenul „*virtute*”, are mai multe înțelesuri, și anume: capacitatea voinței și a libertății omului de a transforma credința într-un stil de viață prin actualizarea harului Botezului, posibilitatea de a aduce ceva la îndeplinire<sup>152</sup> în sens spiritual și moral, dar și forța de rezistență împotriva patimilor, a ispitelor și practicarea obișnuită a binelui. Cu alte cuvinte, în virtute, prin acțiunea continuă a faptelor bune, voința omului dobândește dexteritate pentru realizarea lor, deoarece această dexteritate și abilitatea necesară pentru a realiza binele este o manifestare a unei gravitații continue și statornice, a unei dispoziții către binele omului interior.

În sensul cel mai deplin al cuvântului, virtutea este „o *dispoziție dobândită de a face binele*”, dar nu un bine numai absolut și numai contemplat, ci un bine făcut<sup>153</sup>. Virtutea este efortul de „a te purta bine” sau „binele definit în chiar cadrul acestui efort de a atinge această valoare morală: maximală, centrală și ultimă”.

Sfinții Părinți ai Bisericii acordă virtuții un loc de frunte în preocupările lor ascetice. Pe scara valorică a vieții spirituale, dobândirea virtuților este prima treaptă duhovnicească (a doua este contemplația tainică, iar a treia starea de îndumnezeire) și este condiționată de curățirea de patimi, adică e vorba despre fuga de patimi, nelucrarea patimilor și dobândirea virtuților. Dar aceasta nu este altceva decât starea de *nepățimire*, în care trupul se află deasupra materiei iar spiritul deasupra trupului și constituie prima formă de actualizare a credinței și a harului primit la Botez. Energia virtuții este însăși puterea de înnoire a spiritului care este ascunsă în Taina Botezului.

Virtutea presupune o înnoire a vieții (cf. Efes. 3,16), este „*ascultare de poruncile lui Dumnezeu*” (cf. Gal. 5,6; I Cor. 6,19); este o „*năzuință spre fapte bune*” (cf. Rom. 2,7; Tit 3,8; Mt. 5,16) după modelul lui Iisus Hristos (Filip. 3,12) și o luptă susținută împotriva tuturor piedicilor din calea desăvârșirii (I Cor. 9,25). Virtutea nu este o simplă cunoaștere cum ar considerat-o Socrate, dar nici o simplă faptă potrivit concepției lui Aristotel, ci o manifestare statornică a creștinului spre bine care purcede din harul divin (cf. I Cor. 15,10; II Cor. 3,5), dar în același timp este o urmare a libertății și deprinderii noastre personale (cf. Mt. 7,13).

Întreaga viață a creștinului este o luptă permanentă trăită într-o stare de încordare, luptă ce are un scop general de eliberare de păcat și de efectele sale dezastruoase și un scop special de dobândire a virtuților creștine ca și căi spre desăvârșire<sup>154</sup>. Țelul luptelor duhovnicești este desigur desăvârșirea înțeleasă ca dobândirea deplină sau „*abundență*” a Duhului Sfânt. Dar această stare de „desăvârșire” niciodată nu este înțeleasă în spiritualitatea răsăriteană ca fiind o stare dobândită de creștinul care s-a nevoit ascetic și a primit o oarecare „harismă”. Dimpotrivă, natura omului este schimbătoare, iar cel ce tinde spre dobândirea deplinei fericiri cerești trebuie să se transforme spre mai bine mereu, făcându-se totdeauna mai bun prin progresul zilnic și desăvârșindu-se permanent fără să atingă vreodată limita deplinei desăvârșiri. Este starea dinamică în care omul se mișcă și se transformă nelimitat în sensul

<sup>151</sup> Arhid. Prof. dr. Ioan Zăgreanu, *Câteva caractere specifice ale virtuții creștine*, în „*Mitropolia Ardealului*”, an XI, nr. 7-8 / 1966, p. 508.

<sup>152</sup> Hristu Andrusos, *Sistem de Morală*, traducere din grecește de Dr. Ioan Lăncrăjan & Prof. Ermis Mudopoluos, Sibiu, tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1947, p. 169.

<sup>153</sup> André Comte-Sponville, *Mic tratat al marilor virtuți*, în trad. rom. de Dan Rusu Stănescu, Bogdan Udrea și Corina Hădăreanu, Edit. Univers, București, 1998, p. 7.

<sup>154</sup> Cf. Pr. Ioan C. Teșu, *Virtuțile creștine, Cărări spre fericirea veșnică*, Edit. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași 2001, p. 7.

îndumnezeirii sale, evoluând spre ceea ce este mai dumnezeiesc. Or, aceasta implică o anevoioasă și neîntreruptă cale ascetică, prin efort personal, în depășirea tuturor obstacolelor ce se ivesc în drumul spre dobândirea supremă a desăvârșirii dumnezeiești.

Dacă patimile reprezintă deformarea firii umane și o deturnare a vieții de la adevărata sa finalitate și în același timp o întunecare a chipului lui Dumnezeu în om, atunci trebuie să fim siguri că virtuțile creștine și viața virtuoasă în general relevă vocația ontologică a omului, capabilă să îi aducă creștinului bucuria și fericirea cea adevărată, care își au începutul în trăirea tot mai aproape de Izvorul vieții și al fericirii lui Dumnezeu-Iubire. Omul fiind înzestrat de Dumnezeu de la creație, cu libertate, poate alege între a deveni „rob patimilor” sau a nu se pleca lor, adică are puterea de a alege între păcat și virtute, iar virtutea este singura care va fi în măsură să-i ofere omului „*cununa nemuririi*”<sup>155</sup>.

Părinții duhovnicești ai Răsăritului ortodox au în vedere ideea că în timp ce patimile sunt contrare firii și lucrează zilnic la distrugerea acesteia, virtuțile reprezintă un dar creatural, sunt firești și au fost zidite împreună cu firea umană. Virtutea reprezintă vocația esențială a omului, asemănarea tot mai deplină până la unirea îndumnezeitoare cu Tatăl cel ceresc, unire care nu poate fi realizată decât prin dobândirea și lucrarea în noi a acestora. Spre deosebire de patimi, care nu aparțin în mod firesc omului ci se infiltrează în firea lui, acționând ca o boală grea și căutând să o distrugă, virtuțile îi aparțin creștinului în mod firesc, deoarece ele au fost primite de la Dumnezeu prin actul creării.

Încă de la început, omul era întors spre Dumnezeu și deținea, în însăși natura sa, creată după chipul lui Dumnezeu, toate virtuțile. Ava Dorotei ne spune că îndată ce a făcut Dumnezeu pe om, „*a semănat în el toate virtuțile...făcând pe om după virtute*”<sup>156</sup>. În același sens Sfântul Ioan Damaschinul spunea că „*Dumnezeu l-a creat pe om împodobit cu toată virtutea și plin de tot binele*”<sup>157</sup>. Așadar virtuțile sunt sădite în însăși firea omului, dar ele aparțin naturii sale numai întrucât menirea lor constituie împlinirea și desăvârșirea acestei naturi. Or, realizarea lor presupune participarea activă a omului la planul și voia lui Dumnezeu, libera deschidere a întregii sale ființe la harul lui Dumnezeu, colaborarea lui cu toate facultățile sale la voința divină. Deci virtuțile se dezvoltă în chip dinamic prin participarea activă și conlucrarea constantă a omului cu harul îndumnezeitor al lui Dumnezeu.

Trebuie subliniat că virtutea cuprinde întreaga ființă a omului, trup și suflet, în ascensiunea lui spre săvârșirea binelui după voia lui Dumnezeu, tinzând mereu spre „*asemănarea*” cu El pe cât îi este omului cu putință, până când devine bărbat desăvârșit în plenitudinea sa și ajunge la „*măsura vârstei deplinătății lui Hristos*”(cf. Efes. 4,13). Iisus Hristos este „*Virul*” cel desăvârșit și numai prin El și pentru El noi devenim desăvârșiți prin imitarea Lui în toată viața noastră ascetică sub forma săvârșirii a „*tot binele*”. De aceea pentru Părinții Bisericii a trăi în virtute înseamnă a fi rațional, căci ascultându-L pe Hristos și urmând poruncile Sale, trăim conform binelui mântuitor care este lucrul mâinilor și voinței Sale. Omul păcătos este cel ce se aseamănă ființelor iraționale, pe când virtuosul este profund rațional deoarece trăiește firesc, virtutea nefiind neapărat o performanță câștigată, ci ea este ceva ce-i aparține, căci pentru aceasta el a fost creat.

O învățătură a spiritualității răsăritene arată că Domnul Hristos, fiind Izvorul tuturor virtuților și al binelui, se află încă din momentul Botezului, „*în noi, în chip ascuns, însă nu ni se face văzut decât atunci când, după ce vom fi străbătut bine drumul poruncilor, vom aduce jertfă Arhiereului Hristos, gândurile cele sănătoase ale firii noastre, nu pe cele mușcate de fiare*”<sup>158</sup>. Patimile sunt boli ale sufletului, care-și fac loc în inima omului, datorită lipsei de tărie a acestuia și atentează la viața omului, îmbolnăvind-i trupul și omorându-i sufletul, dar ele pot fi extirpate cu ajutorul medicamentelor sufletești care sunt virtuțile și care reprezintă starea firească de sănătate a sufletului. Dacă patimile sunt niște „erori” și niște adaosuri imputabile firii omenești, virtutea se găsește în sufletul credinciosului în mod firesc.

<sup>155</sup> Cf. Sfântul Antonie cel Mare, *Învățăături despre viața monahală*, în FR, vol. I, în trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Edit. Harisma, București, 1993, p. 32.

<sup>156</sup> Cf. Ava Dorotei, *Învățăături duhovnicești I,1. Ale celui între sfinți, părintele nostru Dorotei*, apud. Pr. Ioan C. Teșu, p. 8.

<sup>157</sup> Ioan Damaschin, *Dogmatica* II, 12, p. 70.

<sup>158</sup> Cf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, în FR, vol. I, p. 353.

Prin săvârșirea păcatelor, omul își însușește o deprindere străină care este contrară firii sale umane, aflându-se în stare de boală și robie sufletească, ce-l conduce înspre moarte spirituală, dar prin săvârșirea virtuților dobândim sănătatea sufletului și ne apropiem de Împărăția lui Dumnezeu. Este folositor a lua în considerare faptul că acolo unde lipsesc virtuțile, este prezentă moartea sufletească, iar unde acestea sunt prezente, se naște viața, învierea și veșnicia. Sfântul Irineu spunea: „*Pe cei ce nu-L au pe Dumnezeu în ei, Scriptura îi numește „morți” (Lc. 9,60), căci nu-L au pe Duhul dătător-de-viață*”<sup>159</sup>. Ei trăiesc socotind că au viața din plin, însă în realitate sunt asemeni unui cadavru viu deoarece n-au discernământul duhovnicesc. „*Ei trăiesc, aud și văd ca animalele; cugetă ca niște nebuni lipsiți de cunoștință și duc o viață de cadavre; căci este cu puțință să trăiești fără însă să ai viață în tine cu adevărat*”<sup>160</sup>.

Fiecare patimă are o virtute contrară, pe care omul trebuie să o descopere și să o lucreze până la desăvârșire, deoarece doar așa va reuși să scape de patimi și păcate, sădind câte o virtute în locul fiecărei dispoziții spre patimi. Este adevărat că lupta împotriva patimilor, pentru dobândirea și practicarea virtuților este una deloc ușoară, dar aceasta aduce în sufletul celui înduhovnicit liniștea, pacea și fericirea adevărată, deoarece „*virtutea este cu mult mai vrednică de cinste decât bogăția*”<sup>161</sup>. Potrivit Sfântului Petru Damaschinul, virtuțile sunt lumina și soarele sufletului: „*Și precum soarele călătorind de fiecare dată de la răsărit până la apus dă o zi, iar lipsind el, se face noapte, așa și fiecare virtute pe care o săvârșește omul luminează sufletul, iar ascunzându-se ea, se face patimă și întuneric până ce agonisește omul iarăși virtutea și prin aceasta vine lumina*”<sup>162</sup>.

Virtuțile sunt asemenea unei scări spre cer pe care urcă și coboară îngerii, susținându-i și ajutându-i pe ostenitori în acest urcuș duhovnicesc. La capătul de sus al acestei scări a desăvârșirii se găsește Însuși Dumnezeu, care așteaptă de la început hotărârea noastră de a porni pe această scară nevăzută, la capătul căreia se află adevărata fericire. Dumnezeu îi susține pe cei care pornesc cu dragoste și râvnă, întinzându-le brațul Său, iar aceștia, când ajung la capătul de sus al scării își primesc răsplata pentru osteneala lor, unirea îndumnezeitoare. Aceasta înseamnă că virtutea este o forță, dar și o stare. Ea nu se prezintă ca o abstracție personalizată, ci totdeauna ea se află în relație cu Dumnezeu. Atâta timp cât omul participă la Dumnezeu, el deține virtutea ca stare și putere, dat fiind faptul că virtutea desăvârșită este Însuși Dumnezeu spre care aspiră omul în vederea unirii depline cu El, prin Hristos întru Duhul Sfânt.

După Sfinții Părinți virtutea nu ajunge în această viață la ultima ei limită și nici nu este un bun care o dată dobândit să constituie o proprietate permanentă din care nu poți cădea. În acest sens sunt foarte sugestive scenele picturilor exterioare ale mănăstirilor din Nordul Moldovei care descriu admirabil viața ascetico-contemplativă în urcușul duhovnicesc al credinciosului spre unirea tot mai deplină cu Dumnezeu. Totul este reprezentat sub forma unei scări care are un capăt pe pământ, iar celălalt este îndreptat spre cer și pe care se urcă diferite suflete în năzuința lor permanentă de a se întâlni și uni deplin cu Dumnezeu. Unii sunt încă jos la începutul vieții ascetice, alții undeva la mijloc, semn că mai au de ostenit, pe când alții sunt aproape în vârful scării definindu-se a fi aproape de sfârșitul nevoințelor ascetice. Paradoxal, unii cad chiar când se află în vârful scării aproape de izbăvirea lui Dumnezeu, care-și revarsă „mila” spre toți prin întinderea „mâinii Sale”. Foarte sugestivă este acea imagine a căderii unora chiar din vârful scării, cuprinși fiind de mândrie, ceea ce presupune o cădere dureroasă, să nu spunem definitivă, asemănătoare îngerilor împotriviți lui Dumnezeu.

Acesta este și motivul pentru care Sfântul Pavel atrage atenția celor ce stau „*să ia seama la ei înșiși să nu cadă*” (I Cor. 10,12), căci virtutea este nevoie continuă ce nu are răgaz aici pe pământ până ce se va desăvârși deplin în viața veșnică viitoare și fericită, unde „*nu este durere nici întristare, nici suspin, ci viață fără de sfârșit*”. Același Pavel compară viața creștinului cu alergarea în stadion a unui atlet în timpul unui maraton, când, din momentul startului, atletul aleargă neconținut luptându-se din

<sup>159</sup> Irineu al Lyonului, *Împotriva ereziilor*, V, 9,1, apud. Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 38.

<sup>160</sup> Cf. Simeon Noul Teolog, *Imne ale iubirii dumnezeiești* 44, 216, p. 620.

<sup>161</sup> Sfântul Nil Ascetul, *Cuvânt ascetic*, în FR vol. I, p. 217.

<sup>162</sup> Sfântul Petru Damaschinul, *Învățăături duhovnicești ale Sfântului Petru Damaschin*, apud. Pr. Ioan C. Teșu, *op. cit.*, p. 10.

răspuți să dobândească laurii, cununa cea mult râvnită care să-i ofere o bucurie nespusă. Creștinul ascetic primește startul la Botez și toată viața sa aleargă în arena ispitelor vieții, după regulile bisericești care-i oferă posibilitatea să nu se uite niciodată înapoi, ci să tindă mereu la țintă, la unirea cu Hristos ca fiind marele câștig, medalia cea mult râvnită și cununa cea neveștejită a vieții veșnice. Căci Hristos este singurul care-i oferă bucurii de nedescris pe care „limba nu le poate spune și nici mintea a le tâlcui”.

Toată această osteneală duhovnicească cuprinde viața virtuos-ascetică care trebuie să continue până în pragul morții, căci nimeni nu poate spune că a ajuns la capătul efortului ascetic și că este atât de puternic, încât să nu poată fi surprins de eventualele căderi. Exemplificator este atitudinea unui Părinte îmbunătățit din Pateric, care după o îndelungată viață ascetică plină de sfințenie, pe patul de moarte, înconjurat fiind de ucenicii săi, la un moment dat s-a întunecat la față. Ucenicii l-au întrebat: ce vezi Părinte, demoni, iadul sau ce vezi? Bătrânul răspunde foarte smerit: îmi văd păcatele pe care le-am săvârșit din tinerețe. Cum, Părinte, au răspuns ucenicii, Sfinția ta care ai dus o viață atât de înaltă și sfântă încă din pruncie? Auzind acestea bătrânul înduhovnicit a răspuns: „Adevărat zic vouă fraților, încă nu am pus început adevărat pocăinței mele!”<sup>163</sup>

Iată cum specificul vieții creștine stă în aceea că în virtute este permanent prezentă corelația sinergetică a omului cu Dumnezeu. Creștinul niciodată nu se poate lipsi de ajutorul haric al lui Dumnezeu dobândit de Hristos prin toate actele Sale mântuitoare și mai ales prin Jertfa Crucii și bucuria Învierii. „Toată darea cea bună și tot harul cel desăvârșit de sus este pogorându-se de la Tine, Părintele luminilor” (cf. Iacob 1,17), cântă Biserica în semn de mulțumire la fiecare Sfântă Liturghie după epicleza euharistică.

Din punct de vedere duhovnicesc, în această viață și în această lume, omul se află între două căi: cea a binelui și cea a răului, iar pe măsură ce pornim pe una dintre acestea, ea se lărgeste. În acest sens Sfântul Petru Damaschinul consideră că „fiecare stă la mijlocul acestor două căi, adică a dreptații și a păcatului și își alege pe care o vrea și pe aceasta înaintea”<sup>164</sup>. Alegerea căii celei drepte este o dovadă clară de discernământ duhovnicesc, deoarece patimile merg în paralel cu virtuțile și din virtute poți cădea foarte ușor în păcat. Sfântul Antonie cel Mare ne asigură că fiecare creștin poate dobândi virtuțile și le poate practica, afirmând: „Să nu zică cineva că este cu neputință omului să ajungă la viața cea virtuoasă, ci numai că aceasta nu este ușor, cu toate că nici cei ce au dobândit-o nu sunt pe deplin lămurii asupra acestui lucru”<sup>165</sup>. Creșterea și rodirea oricărei virtuți duce la desăvârșirea fiecărui suflet după măsura desăvârșirii lui Hristos (cf. Efes. 4,13; Col. 1,28), la care suntem chemați cu toții. În acest sens și Sfântul Macarie Egipteanul spunea: „nimeni să nu spună că nu poate săvârși faptele care mântuiesc sufletul, ci fiecare dintre noi să se nevoiască, să se trudească și să se sârguiască în a săvârși toate virtuțile, să ceară de la Domnul ca încă de acum, omul nostru lăuntric să se facă părtaș la slava aceea și sufletul să se împărtășească de sfințenia Duhului”<sup>166</sup>.

Exemplul prin excelență al vieții virtuoză este însuși Domnul nostru Iisus Hristos, care este „Virul” cel desăvârșit. Aceasta înseamnă că virtuțile creștine se pot întemeia toate pe cuvintele Mântuitorului, care a zis: „Luați exemplul de la Mine că sunt blând și smerit cu inima” (Mt. 11,29) sau „Fiți milostivi, precum Tatăl vostru este milostiv” (Lc. 6,36); iar cuvintele: „De Mă iubiți, păziți poruncile Mele” (In. 14,15), „Împărăția cerurilor se ia prin stăruință și cei ce se silesc pun mâna pe ea” (Mt. 11,12) și „Siliți-vă să intrați pe poarta cea strâmtă” (Lc. 13,24) cheamă pe nume la viața cea evanghelică. Noi trebuie să devenim, urmând întru toate Domnului, acea „evanghelie pe drum” prin împlinirea tuturor poruncilor dumnezeiești spre a ajunge la viața cea după har, la viața plină de lumină și la desăvârșirea finală.

Puterea harică am primit-o la Botez, fiind uniți cu Hristos („m-am unit cu Hristos”) și având dispoziția spre săvârșirea faptelor celor bune „pecetluiuți fiind cu darul Duhului Sfânt”. Dar aici suntem doar în starea de fii sub forma duhovnicească a unor prunci, or noi trebuie să ajungem la starea de

<sup>163</sup> Cf. *Patericul egiptean*, tipărit de Episcopia Ortodoxă Rămână a Alba Iuliei, Alba-Iulia, 1993.

<sup>164</sup> Petru Damaschinul, *Învățăături duhovnicești*, p. 10.

<sup>165</sup> Sfântul Antonie cel Mare, *Învățăături despre viața monahală*, în FR, vol. I, p. 17.

<sup>166</sup> Cf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* 5,12, p. 120.

maturizare duhovnicească, să devenim „bărbați desăvârșiți până la măsura deplinătății lui Hristos”(Efes. 4,13). În acest sens Sfântul Marcu Ascetul vorbește foarte frumos, zicând: „*Creștine, dă lucrarea care este în tine, pentru că ai primit puterea de la Hristos în Botez și abia atunci vei vedea slava și lumina care se află în tine*”<sup>167</sup>. Hristos Domnul este viața în virtute spre care trebuie să se îndrepte toată atenția eforturilor noastre până când El va lua chip desăvârșit în noi. El este Omul central care polarizează și atrage la Sine, este Chipul care dorește să se oglindească în noi, născându-Se în începători, crescând în cei înaintați și arătându-Se deplin în cei ce au ajuns pe culmea cea înaltă a desăvârșirii creștine.

Făcând acest lucru, credinciosul înaintând mereu spre infinita spiritualizare desăvârșită se arată ca fiind o ființă ce tinde după îndumnezeire, căutând mereu unirea cu Cel mult dorit, Mirele ceresc Iisus Hristos, spre a se face pe sine „*templu*” și „*locăș*” al lui Dumnezeu în lucrarea harică a Duhului Sfânt. Deci, fiind participare deplină la viața divină și nemuritoare, prin virtute omul poate deveni „*chip al Chipului*” în care culorile virtuților vor lua asemănarea frumuseții Modelului Care ne stă mereu înaintea. Iată de ce virtutea este o lucrare dinamică, săltătoare ce nu are hotar, tinzând mereu în urcușul ei spre înviere și spre desăvârșirea îndumnezeitoare.

Întreaga structură și tărie a virtuților stă în omul cel dinăuntru, iar nu în cel din afară. Aceasta și pentru că lupta, dimpreună cu roadele ei, sunt înrădăcinate înăuntrul inimii. Toată această lucrare de substituire a „omului vechi” al păcatului cu „omul cel nou” prin virtute se săvârșește în omul cel dinăuntru care dă sufletului „*bucurie de legea lui Dumnezeu*” (cf. Rom. 7,22), iar sufletul va fi întărit de „*lucrarea Duhului în el*” (cf. Efes. 3,16). Într-o Omilie, Sfântul Macarie afirmă că Dumnezeu a pus în sufletul omului „*legile virtuților, după chipul virtuților Duhului*”, iar cei care au dobândit cu adevărat bogăția cea cerească a virtuților și comuniunea Duhului poartă în ei virtuțile ca pe un rod al propriilor experiențe: „*Cei ce sunt bogați în Duhul Sfânt și au ajuns la comuniunea Duhului, atunci când vorbesc cuiva cuvântul adevărului, vorbesc din prisosul inimii lor și din comoara lor, pe care o poartă în ei*”<sup>168</sup>.

Dar omul, prin voința sa liberă, poate deveni pe lângă un lucrător desăvârșit al virtuților și rob al patimilor, iar alegerea uneia dintre cele două căi îl face vrednic de răsplata netrecătoare sau pasibil de pedeapsa și osânda veșnică. În primul caz, așa cum am văzut, creștinul dobândește viața fericită și veșnică, iar în al doilea, moartea veșnică, comuniunea cu diavolul și cu oamenii care l-au instigat și încurajat în săvârșirea răului. În orice demers, pentru a atinge scopul propus, sunt necesare un început bun și o cale sigură. Dumnezeu ne-a oferit o bază solidă pentru pornirea noastră ca și călăuză ce ne va conduce spre El, iar „calea” cea adevărată e Hristos. Mântuitorul este modelul desăvârșit în săvârșirea virtuților, model pe care toți creștinii dornici de mântuire trebuie să-L urmeze. Eforturile pentru desăvârșire, în afara lui Hristos sunt, după Sfântul Grigore de Nyssa, mers prin dune de nisip, unde progresul nu este posibil. Hristos este călăuza creștinului pe drumul săvârșirii virtuților fiindcă El este Revelația Adevărului lui Dumnezeu în fața căruia atitudinea omului diferă în comparație cu atitudinea luată în fața oricărei alte realități a lumii.

Este vorba aici despre „renașterea spirituală” a omului în Hristos, de „nașterea de sus din aceeași sămânță a divinității” sau „nașterea din pântecul divin al Duhului”, care oferă creștinului chipul cel ceresc și asemănarea deplină cu Dumnezeu. Iată ce spune Sfântul Macarie: „*Două lucruri unite, alcătuiesc un lucru perfect. Omul a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu: el are doi ochi, două picioare, două mâini, iar dacă se întâmplă să aibă doar un ochi, un picior sau o mână, nu este întreg. Tot așa, firea omenească, dacă rămâne singură și goală și dacă nu primește amestecarea și comuniunea cu firea cea cerească, nu este precum trebuie; rămâne goală și cu lipsuri în firea ei. Iată pentru ce a binevoit Dumnezeu să coboare din cerurile cele sfinte, să ia firea cea rațională, trupul tău și să le amestece cu Duhul Său cel dumnezeiesc, pentru ca tu, cel făcut din lut să primești un suflet ceresc*”<sup>169</sup>. Dar sensul acestei descrieri este că rostul firesc al naturii umane e acela de a intra în comuniune deplină cu natura divină, potrivit legăturii lui Hristos în unirea ipostatică a celor două firi în unicul Său ipostas dumnezeiesc. Abia această comuniune supranaturală cu Mirele ceresc poate desăvârși

<sup>167</sup> Sfântul Marcu Ascetul, *Despre Botez*, în FR, vol. I., p. 355.

<sup>168</sup> Vezi începutul *Omiliei* 18,5, p. 184-185.

<sup>169</sup> *Omilia* 32,6, p. 238.

complet natura umană. Hristos Se face om, pentru ca omul (acest *χοικος*) să primească un „suflet ceresc”, un har divin supranatural, prin care intră în comuniune deplină cu Duhul cel ceresc.

Caracteristica principală a omului nou în Hristos este abia realizarea desăvârșită a acestui „suflet ceresc”, a chipului ceresc. Când omul va atinge măsura acelui chip ceresc, va fi participant la viața în/lui Hristos și va primi încununarea veșnică, diadema cea cu multe perle și noblețea împărătească a Duhului divin: „*Mărgăritarul cel mare, de mare preț și împărătesc, chipul luminii celei de negrăit, este Domnul. Cei care au și poartă mărgăritarul, trăiesc și împărățesc împreună cu Hristos în veci*”<sup>170</sup>. Atunci sufletul și natura omului interior, vor fi înnoite, înviate și transfigurate, iar omul cel nou, va participa la însăși natura divină (cf. II Petru 1,4): „*Pentru aceasta a venit Domnul, ca să schimbe și să recreeze sufletele noastre, pentru a le face părtașe la firea divină; pentru a da sufletului nostru un suflet ceresc, adică pe Duhul Dumnezeirii, și pentru ca să putem trăi veșnic*”. Un astfel de om „primește pecetea cea cerească în sufletul său, se face fiu al lui Dumnezeu și se îndumnezeiește (*αποθεοομαι*)”<sup>171</sup>.

O dată cu această „pecete cerească”, imprimată în sufletul omului nou și restaurat în Hristos, chipul însuși al lui Hristos, se găsește în sufletul creștinului, iar omul a devenit „trăitor în Duhul” deoarece chiar „natura divină” se întrupează în sufletul omului: „*Dumnezeu cel nemărginit și necuprins, arătând iubire față de oameni, S-a micșorat pe Sine și coborându-Se din slava Sa cerească, a îmbrăcat mădulele trupului acestuia. Deci, arătând blândețe și iubire față de oameni, Se întrupează, Se amestecă și cuprinde sufletele cele bineplăcute și credincioase, cu care devine „un Duh”. Sufletul se amestecă să zic așa, cu sufletul, ipostasul cu ipostasul, pentru ca sufletul să trăiască viața cea nemuritoare și să se facă părtaș de slava cea cerească și veșnică*”<sup>172</sup>.

Dar aceasta nu este altceva decât starea desăvârșită a „impasibilității” omului restaurat, a „nepătimirii” (*απαθεια*) în înțelesul de „libertate deplină față de toate pasiunile” (*καθαροτιας*) prin sfințirea sufletului. Aceasta e starea mistică în care omul își depășește condiția sa de creatură, când Dumnezeu devine mai intim omului decât este el însuși, iar viețuirea în dumnezeiesc devine, într-un mod suprafiresc, mai firească omului decât viețuirea în omenesc. „*Dacă tu ești curat, zice Sfântul Macarie, cerul este în tine, înăuntrul tău vei vedea lumina, îngerii și pe Domnul însuși*”<sup>173</sup>. Iar această pogorâre a lui Hristos în noi formează și modelează spiritual sufletul nostru după chipul Său. Este experiența antinomică a ființei absolute a lui Dumnezeu, care, totuși, nu suprimă mistagogic hiatusul prăpastiei ontologice a ființei umane, ci ridică ființa umană la cea mai înaltă stare de sfințire și de îndumnezeire.

Această experiență creștină este însăși viața firească a omului nou, transfigurat și înviat, este trăirea și manifestarea lui în spațiul divin. Peștele nu poate trăi decât în apă, pasărea numai în aer, patrupedele numai pe pământ. Fiecare ființă este adaptată la mediul în care trebuie să trăiască și pentru care a fost creată. La fel și omul nu își găsește mediul vital decât în Dumnezeu, în spațiul mistagogic în care se plimbă Duhul Sfânt, altfel el moare precum peștele în afara apei, fiind pradă fiarelor sălbatice ca pasărea pe pământ, înecându-se precum patrupedele în apă. Numai în această trăire și manifestare duhovnicească, alături de Dumnezeu, se realizează acea „împăcare” mântuitoare și sfințitoare a omului cu Dumnezeu. Dar această „împăcare” este una reciprocă: nu numai omul este cel care își găsește odihna și liniștea în Dumnezeu, ci și Dumnezeu Însuși își găsește liniștea în om, ca și când omul ar fi într-o oarecare măsură „sfârșitul lui Dumnezeu”. În acest sens Sfântul Macarie ne îndeamnă: „*Să primim pe Dumnezeu și Domnul...Care bate mereu la ușa inimilor noastre, ca să-I deschidem să intre, să Se odihnească în sufletele noastre...și să-I facem întru noi sălaș. Să-L primim și să-L introducem înăuntrul nostru, pentru că El este hrana, băutura și viața noastră veșnică*”<sup>174</sup>.

Vom mai spune că drumul virtuților se îngemănează firesc cu asceza pentru umplerea naturii omenești de mai multă viață, iar umplerea de viață este imposibilă fără har dumnezeiesc. În sensul acesta, viața virtuoasă este armonizarea naturii omenești în ambianța harului divin sau a naturii pline de har.

<sup>170</sup> Cf. *Omilia* 23,1, p. 196.

<sup>171</sup> Cf. *Omilia* 15,35, p. 165.

<sup>172</sup> Vezi *Omilia* 4,10, p. 102.

<sup>173</sup> Cf. *Omilia* 43,7, p. 259.

<sup>174</sup> A se vedea întreaga *Omilie* 30,9, p. 232-233.

Virtutea este participarea la Dumnezeu dar și condiție a împărtășirii de dărnicia lui Dumnezeu; este, deci, în același timp, rezultatul ascezei și al ajutorului Celui de sus. Pe calea săvârșirii virtuților, Dumnezeu este viața și sprijinul celui ce dorește virtutea și prin ea pe Dumnezeu. Dat fiind faptul că desăvârșirea creștină vizează toată ființa umană, virtuțile se condiționează reciproc pentru a-l duce la țința dorită pe cel care practică viața virtuoasă, iar această țință este puritatea sufletului și sălășluirea Duhului Sfânt în sufletul curățit prin virtuți.

Pentru împlinirea scopului său final, creștinul nu se poate lipsi de harul dumnezeiesc, pe care toți creștinii l-am dobândit prin Jertfa supremă a Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Prin această jertfă omul răscumpărat a dobândit calitatea de „fiu al lui Dumnezeu” și prin aceasta el se învrednicește în mod necesar de harul divin sfințitor, care dispune puterile sale spre împlinirea faptelor bune și care face posibilă orice desăvârșire și orice virtute. *”Toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de sus este, pogorându-se de la Părintele luminilor”* (cf. Iacov 1,17). În acest sens „darul” sau harul divin este imperios necesar pentru desăvârșirea vieții creștinului și pentru dobândirea unei vieți virtuoză.

Întreaga viață ascetică este însă și o anticipare a împlinirii depline eshatologice. Cu moartea trupească se egalează procesul desăvârșirii în faza cea mai de pe urmă. Aici pe pământ și în această viață trecătoare, viața virtuoasă a asceților este deja o „participare la moartea lui Hristos”, cu precizarea că este vorba despre o „moarte spirituală”: *„Sufletul, contopindu-se cu Hristos prin credință și asemănându-se Lui întru moarte, așteaptă mereu, cu mult dor, moartea pentru Hristos”*<sup>175</sup>. Iată o moarte duhovnicească în și cu Hristos, care a ridicat din păcat (*αμαρτία*), sufletul mort: *„Cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel ce M-a trimis pe Mine, are viață veșnică și la judecată nu va mai veni, ci s-a mutat din moarte la viață”* (cf. In. 5,24). Această abordare duhovnicească se bazează pe convingerea că moartea adevărată se află în omul interior: *„Pentru că există o altă moarte, deosebită de cea văzută și o altă viață, deosebită de aceasta”. Care este acea moarte? „Moartea cea adevărată ce este și s-a ascuns înăuntru, căci omul cel lăuntric a murit.”*<sup>176</sup>.

Dar răul din interiorul omului trebuie să moară și să fie distrus complet pentru a se arăta „învierea” sufletului încă de aici prin pocăință și viață ascetică, urmând ca în ziua cea de pe urmă și trupurile să învie la o viață duhovnicească plină de slavă: *„Venirea Domnului pentru om s-a făcut, pentru acela care zăcea mort în groapa întinericului, a păcatului, a duhului celui necurat, ca să-l învieze încă din acest veac și să-l aducă la viață, să-l curățească de toată întunecimea, să-l lumineze cu lumina Sa și să-l îmbrace cu veșmintele cele cerești ale divinității”*<sup>177</sup>. Prin urmare creștinii, ca oameni convertiți de dragul de a deveni nemuritori, își vor păgubi hotărârea voinței lor și vor trece peste toate, viața aceasta fiind văzută de către ei ca o ocazie prielnică ce se va concretiza prin hrănirea pentru ziua învierii, când omul va fi întru totul „*făptură nouă*” și va deveni omul integral și desăvârșit, omul ce se realizează pe sine prin împărtășire de sfințenia lui Dumnezeu. Acesta este scopul omului botezat în Hristos și ancorat în viața ascetică în drumul spre dobândirea învierii și a vieții veșnice, ca premiză a vieții creștine și a esenței creștinismului.

După cum s-a putut constata, partea ascetică, cu toate nevoințele și ostenele în vederea înlăturării păcatului din sufletul omului și creșterea spre dobândirea virtuților, este segmentul prim și cel mai anevoios din această cale ce duce spre urcușul desăvârșirii mistice. Desăvârșirea este deci, continua stare de cercetare, de lepădare și uitare a celor din urmă și înaintare neîntreruptă spre ultima culme a unirii mistice cu Dumnezeu în dobândirea deplină a asemănării cu Hristos în lucrarea sfințitoare a Duhului Sfânt. Este „harisma cea mai bună” care se datorează trecerii progresive „*de la starea de copilărie duhovnicească la perfecțiunea matură și bărbătească a lui Hristos*” (cf. Efes. 4,13).

Această stare harismatică și plină de slavă este conformă numai „vieții în Hristos”, în care omul trăiește hristic și pnevmatic, tinzând mereu spre unirea cât mai intimă cu Dumnezeu. Sfântul Nichita Stithatul spunea că „*omul își are în chip firesc aplecarea proprie spre dobândirea celor nemuritoare și a*

<sup>175</sup> Cf. Sfântul Macarie, *Omilii duhovnicești* 10,4, p. 134.

<sup>176</sup> Idem, *Omilia* 15,39, p. 166.

<sup>177</sup> Cf. spusele din *Omilia* 34,2, p. 242.

*bunurilor dumnezeiești*”<sup>178</sup>. Aceasta înseamnă că ținuta și starea firească a firii și a vieții omenești este să fie în întregime unit cu Dumnezeu, să se împărtășească de viața cea preafericită a Sfintei Treimi. Este starea de deplină îndumnezeire într-o slavă care ne transfigurează permanent, pentru că este *“însăși slava lui Dumnezeu cea veșnică, dumnezeiască, care face firea omenească duh și slavă”*.

Vocația omului aici pe pământ este de a deveni, în mod liber și conștient, slujitorul și primitorul acestei mari taine în care se recunoaște a fi făptura cea nouă, luminată și transfigurată, purtată de har și chemată la unirea cu Făcătorul său. Dar aceasta nu se poate înfăptui fără a avea părtășie la viața lui Hristos Cel înviat și preamărit. Viața cu adevărat creștină este o viață și o mângâiere ce se revarsă neîncetat din prezența lui Hristos Cel înviat, Care *„întinde și dilată sufletul omului la nesfârșit făcându-l să crească nemăsurat”*<sup>179</sup>. Este viața plină de har în care prezența sacramentală a Dumnezeului-om Iisus Hristos depășește mult modul nostru de percepție, dar în care se află cea mai autentică certitudine dată omului de Dumnezeu ce constă în aceea că moartea este biruită și chiar înghițită de viața înviată a lui Hristos.

Atunci devenim cu adevărat creștini prin raportarea noastră, a vieții noastre, la moartea/viața lui Hristos. A fi mărturisitor ortodox înseamnă a fi mereu răstignit, înseamnă a trece *„poarta cea strâmtă”*, a trece printr-o încercare neîncetată *„de-a muri în fiecare zi”* (cf. I Cor. 15,31). Căci *„aceasta este voința Duhului ca aceia iubiți de El să fie mereu în osteneți și-n încercări”*<sup>180</sup>. Așadar, fiecare credincios este chemat să trăiască în mod teologic viața cea plină de har care oferă echilibrul sobornicesc al existenței, în care se proclamă în mod infailibil taina Crucii. El trebuie să renunțe mereu la sine, adică să se ofere permanent drept „ofrandă” prin dezbrăcarea de toate ale sale, să moară și să înceteze să mai existe, pentru a se naște duhovnicește la viață prin împărtășirea de viața cea dumnezeiască, trăind într-o existență în care lumea este *„nouă și necompusă”*, iar noi să fim cu adevărat oameni.

Dar a fi cu adevărat om presupune a fi om pentru oameni. Pentru a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu trebuie să trecem printr-un mod convenit Lui de a-L cunoaște: prin intermediul aproapelui. A te cunoaște pe tine duce nestingherit la cunoașterea lui Dumnezeu. Dar cum să te cunoști pe tine când îi privești pe ceilalți ca străini de tine? Mântuitorul Iisus Hristos ne-a revelat această taină a aproapelui când răstignit fiind pe Cruce a luat o atitudine paradoxală față de iudeii care-și băteau joc de El, zicând: *„Pe alții i-a mântuit, dar pe Sine Însuși nu poate să se mântuiască”* (cf. Mt. 27,42). Însă tocmai aici stă taina, căci ei nu știau că ceilalți pe care i-a mântuit erau de fapt El Însuși, ori El Însuși nu are nevoie de mântuire și nici de apărare. Hristos este mântuirea și siguranța noastră veșnică. Pe Cruce, Hristos a fost „de-al omului”, a stat de partea noastră pentru a ne cuprinde pe toți în Sine, din iubire manifestată prin răstignirea cu brațele deschise întinse pe Cruce pentru a îmbrățișa întreaga lume. El S-a jertfit și Și-a dat viața pentru ca noi să fim inundați de veșnicie.

Ei bine, și noi suntem chemați să ne facem *„tuturor de toate”*, să murim din iubire pentru celălalt, pentru a ne face astfel părtași la viața cea adevărată. Oare nu ne spune Mântuitorul: *„Cel ce-și va dăruia viața pentru Mine și pentru Evanghelie, acela o va câștiga?”* (Mt. 16,25) Trebuie să ne dăm viața, în iubire supremă față de „celălalt eu însumi” pentru a o câștiga deplin<sup>181</sup>. Dar nicidecum nu e vorba aici de martiriu, adică să mărturisim pe Hristos cu prețul vieții noastre, ci mai degrabă este vorba despre a înțelege haric sensul vieții celei adevărate care constă într-o tentativă de a pătrunde în misterul lui Dumnezeu care ne-a mântuit și ne-a iubit până la capăt. Această căutare a sensului vieții celei noi ne angajează într-o mișcare lăuntrică de căință, de iubire și rugăciune pentru toată făptura. Iată ce spune Sfântul Isaac Sirul despre o astfel de inimă plină de iubire: *„Ea este arderea inimii pentru întreaga zidire, pentru oameni și pentru toată făptura. Din milă multă inima lui se micșorează și nu mai poate răbda sau*

<sup>178</sup> Nichita Stithatul, *Despre suflet*, 35, apud. Jean-Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*, p. 30.

<sup>179</sup> Cf. Sfântul Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* 47, p. 276.

<sup>180</sup> Isaac Sirul, *Cuvântări* 36, în trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, FR, vol. 10, București, 1981, p. 200.

<sup>181</sup> Celălalt este locul adevărat al vieții noastre, este sinea mea cea de neînlocuit, care îmi dă, aici și acum, prin oferirea mea de mine însumi lui, sensul și realitatea vieții veșnice, o viață veșnică ce a început deja prin el, pe care-l iubesc. Aceasta vrea să exprime Sfântul Apostol și evanghelist Ioan când scrie: *“Știm că am trecut din moarte la viață fiindcă avem dragoste față de frați”* (I In. 3,14).

*auzi ori vedea vreo vătămare sau vreo întristare ivită în vreo zidire. Și pentru aceasta aduce rugăciune cu lacrimi în tot ceasul pentru toți și pentru toate*<sup>182</sup>.

Așa înțelegea Sfântul Siluan Athonitul modul cum se asemana credinciosul cu Hristos: prin rugăciunea față de toți, până și pentru cei din iad. O astfel de rugăciune este făcută cu adevărat într-un mod asemenea lui Hristos, o rugăciune care costă scump, ea fiind un „martiriu lăuntric”: „*A te ruga pentru oameni înseamnă a-ți vărsa sângele!*”<sup>183</sup>

Iată rostul vieții celei desăvârșite în Hristos în care „*dai sânge și iei putere*”. Tauler spunea atât de frumos: „*Câțiva suportă martiriul a singură dată prin sabie; alții cunosc martiriul iubirii care-i încununează din interior, nevăzut de ochii lumii*”<sup>184</sup>. Iată cum Dumnezeu este experimentat lăuntric zilnic de cel căruia i se dăruie mereu. Credinciosul se naște, trăiește și moare în minune ca dimensiune permanentă a iubirii și credinței sale. În acest sens viața spirituală este viața omului față către față cu Dumnezeu lui, participând la viața trinitară dumnezeiască, în care spiritul omului este mereu în ascultarea Duhului lui Dumnezeu. Trăind-o, omul nu mai este singur, ci o trăiește împreună cu Dumnezeu și Dumnezeu o trăiește în om și cu omul. Această participare a lui Dumnezeu la uman este decisivă pentru orice credincios: viața spirituală nu vine de jos, născută dintr-o fabulație umană, ci de sus, căci este inaugurată de Dumnezeu prin darul prezenței Lui. Obiectul experienței, Dumnezeu, se întâlnește cu omul, care primește această revelație-eveniment și răspunde în același timp prin actul credinței și al dragostei sale. Iată cum experiența religioasă este și devine deodată revelarea și manifestarea obiectului ei.

Nu este vorba despre o conformitate între experiență și realitatea spirituală, căci experiența este însăși această realitate. Experiența lui Dumnezeu vine de la El, dar Dumnezeu îi este intim omului și din clipa în care El își manifestă prezența Sa, omul o trăiește. Această realitate a experienței este revelată deplin în Persoana lui Hristos, locul unde s-au întâlnit o dată pentru totdeauna experiența omului prin Dumnezeu, în lucrarea harică a Duhului Sfânt și cea a lui Dumnezeu prin om. În aceasta se descoperă realitățile prezente și viitoare ce se arată manifestându-se în viață. Prin aceasta înțelegem că ne aflăm în prezența unei teofanii și antropofanii - a unei adevărate relații atât a lui Dumnezeu cât și a omului.

Din convorbirea Sfântului Serafim al Sarovului cu ucenicul său Motovilov reiese că desăvârșirea constă în „*dobândirea Duhului Sfânt*” întru slavă negrăită, care este și „singurul scop al vieții creștine”<sup>185</sup>. Dobândind lucrarea harică a Duhului Sfânt intrăm în comuniunea cea de negrăit cu necreatul energiilor îndumnezeitoare ale lui Dumnezeu, ne transpunem încă de pe acum în taina celei de-a opta zile a veșniciei, care a fost inaugurată deja în Sfintele Taine și pregustată în experiența ascetică prin împlinirea tuturor poruncilor și în dobândirea virtuților. Aceasta l-a determinat pe teologul (de origine rusă) Paul Evdokimov să spună că, de fapt, aceasta este contribuția esențială a spiritualității ortodoxe: să-l sensibilizeze pe om pentru Învierea lui Hristos și pentru prezența Împărăției Sale<sup>186</sup>. Omul modern de azi trebuie și e dator să facă din aceste realități însăși elementul definitoriu al vieții și istoriei și, pe această axă, să-și îndrepte viața și pașii spre cea de-a doua venire a lui Hristos. Pentru că astfel el își regăsește libertatea adultă de „fiu” al lui Dumnezeu, devine semn al Împărăției și se îndreaptă cu bucurie spre întâlnirea cu lumina celei de a opta zile a Învierii veșnice. În acest sens, Sfântul Isaac Sirul spunea că „*singurul păcat mare, păcatul prin excelență, este nesimțirea față de Cel Înviat*”<sup>187</sup>.

Trăind viața cea plină de har și de adevăr, întru înnoirea și învierea noastră, putem ajunge la cunoașterea de negrăit a Prea Sfintei Treimi, la vederea îndumnezeitoare a lui Dumnezeu, care se săvârșește prin puterea Duhului dumnezeiesc, prin harul luminător al lui Dumnezeu, împărtășit omului prin Hristos în Duhul Sfânt. Este dobândirea vieții celei duhovnicești, pentru care „*Dumnezeu nu ne cere*

<sup>182</sup> Cf. Isaac Sirul, *Cuvântări duhovnicești*, 81, în FR, vol. 10, p. 393-394.

<sup>183</sup> A se vedea Diac. Ioan I. Ică jr., *Spiritualitatea Sfântului Siluan Athonitul*, p. 226-227.

<sup>184</sup> Vezi Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, p. 48.

<sup>185</sup> A se vedea Irina Gorainoff, *Saint Seraphim de Sarov. Sa vie. L'entretien avec Motovilov. Instructions spirituelles*, Biblioteque de la Bellefontaine, 1979, p. 175-177.

<sup>186</sup> Cf. Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, în trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, Edit. Christiana, București, 1995, p. 82.

<sup>187</sup> Cf. *Ibidem*.

nimic altceva decât numai să nu mai păcătuim”, iar rezultatul este „dobândirea frumuseții dumnezeiești ce se contemplă prin virtute într-o fericire negrăită”<sup>188</sup>.

Aceasta este cu adevărat „calea creștinismului” (ὁδὸς τοῦ Χριστιανισμοῦ) în care creștinii cei adevărați sunt cei care așază lumea aceasta (κοσμικοί) într-un alt plan, în planul nou al eonului veșnic, deoarece „Duhul lui Dumnezeu s-a împărtășit inimilor lor și sunt stăpâni peste toate”; ei „dorind să ajungă la Hristos, le socotesc pe cele de aici de nimic și pe toate celelalte lucruri lumești le disprețuiesc”, pentru că „sunt fii ai lui Dumnezeu și s-au născut de sus de la Duhul, motiv pentru care și au dobândit o credință, un mod de a gândi și trăi noi și străine de toți oamenii lumii acesteia”<sup>189</sup>. De aceea ei și trăiesc, de aici, într-o altă lume: „Creștinii sunt străini de lumea aceasta, iar cetatea și odihna lor este alta; mângâierea lor este mângâierea Duhului, lacrimile sunt pentru ei desfătare, iar când se bucură și se veselesc, sunt cuprinși de teamă. Sunt ca niște oameni ce-și au sângele în mâna lor, și sunt disprețuiți de toți oamenii”<sup>190</sup>.

În acest sens creștinul (χριστιανός) este „făptura cea nouă”, omul integral și desăvârșit; este cel ce se realizează pe sine prin împărtășire de sfințenia lui Dumnezeu. El este „omul nou” ce realizează în sine porunca Mântuitorului: „Fiți sfinți, precum Tatăl vostru sfânt este!” Este vorba despre noua naștere descrisă ca viață, viața înviată și plină de har, desemnată ca fiind tăinuitoră imaginii Creștinismului. Sfântul Macarie spunea atât de relevant: „Noi trebuie să privim insistent pe Dumnezeu, crezând cu toată tăria în El și iubindu-l pe El, lăsând totul deoparte, și să-L lăsăm să ne însoțească pretutindeni spre a-I putea descrie imaginea Sa cerească și în sufletele noastre, în vederea dobândirii vieții veșnice încă de acum”<sup>191</sup>. Iată orientarea mistagogică a spiritualității răsăritene cu privire la tematica antropologiei creștine, de nuanță duhovnicească, privită în perspectiva eshatologică a îndumnezeirii. Aceasta este calea și esența creștinismului autentic cu privire la viețuirea creștină în scopul dobândirii vieții celei fără de moarte și fără sfârșit.

### Bibliografie:

1. ANDRUTSOS, Hristu, *Sistem de Morală*, traducere din grecește de Dr. Ioan Lăncrănjan & Prof. Ermis Mudopoluos, Sibiu, tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1947.
2. COMPTE-SPONVILLE, André, *Mic tratat al marilor virtuți*, în traducere românească de Dan Rusu Stănescu, Bogdan Udrea și Corina Hădăreanu, Editura Univers, București, 1998.
3. DAMASCHIN, Sfântul Ioan, *Dogmatica*, în traducere românească de Pr. Dumitru Fecioru, Editura Scripta, 1991.
4. EVDOKIMOV, Paul, *Ortodoxia*, Editura IBM al BOR, București, 1996.
5. Idem, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, în traducere românească de Pr. prof. dr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1995.
6. IONESCU, Șerban, *Morala creștină* (Manual), București, 1930.
7. LOSSKY, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București.
8. MACINTYRA, Alasdair, *Tratat de morală după virtute*, Editura Humanitas, București, 1998.
9. MARCU, Prof. Grigore T., *Antropologia paulină*, Sibiu, 1941.
10. TEȘU, Pr. Ioan C., *Virtuțile creștine, Cărări spre fericirea veșnică*, Editura

<sup>188</sup> Cf. Sfântul Grigore de Nyssa, *Despre crearea omului*, apud. Arhim. Vasilios, *Intrarea în Împărăție*, în trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Edit. Deisis, Sibiu, 1996, p. 165.

<sup>189</sup> Vezi finalul *Omiliei* 48,6, p. 278.

<sup>190</sup> Cf. *Omilia* 15,26, p. 161.

<sup>191</sup> Cf. *Omilia* 30,4, p. 230.

Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași 2001.

11. VASILIOS, Arhim., *Intrarea în Împărăție*, în traducere românească de Pr. prof. dr. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1996.
12. ZĂGREANU, Arhid. Prof. dr. Ioan, *Câteva caractere specifice ale virtuții creștine*, în „*Mitropolia Ardealului*”, an XI, nr. 7-8 / 1966.

## Capitolul XVI.

### **INIMA – LOCAȘ DUHOVNICESC AL LUI DUMNEZEU ÎN VIAȚA CREDINCIOȘILOR**

Întreaga spiritualitate a Bisericii creștine este una a inimii (*καρδια*), a dorului nespus după Dumnezeu ce răsare din adâncul ființei omului, este spiritualitatea unui sentiment mai profund și decât gândul, o spiritualitate care caută să pătrundă în părțile cele mai adânci ale sufletului uman, în „cămările de nuntă ale inimii”, unde se realizează desăvârșirea mistică a omului în Dumnezeu prin Iisus Hristos și prin lucrarea harică a Duhului Sfânt, ca mădular al Trupului tainic al Bisericii, prin participarea la viața divino-umană a lui Hristos manifestată concret prin dobândirea harului divin ce sălășluiește tainic în inima oricărui credincios și prin săvârșirea de fapte bune și a virtuților. Ținta spiritualității ortodoxe, mântuirea îndumnezeitoare și desăvârșirea omului în Dumnezeu, se realizează, în Biserică, prin unirea deplină a „omului nou” cu Dumnezeu, în dăltuirea chipului divin al lui Hristos în inima sa, întru asemănarea cu El deplină și actualizată prin lucrarea sfințitoare a Duhului Sfânt. Inima, conform misticii creștine răsăritene, e înțeleasă ca „*sediul și centru unificator*” al emoțiilor, al intelectului, al gândirii și al voinței ființei omenești. Măreției inimii omenești nu-i poate răspunde decât dimensiunea nemuririi câștigată, aici, parțial și atât cât poate cuprinde ființa umană luminată de harul Duhului Sfânt, prin rugăciunea neîncetată a minții coborâtă în templul și cuptorul inimii, și deplin dincolo, în Împărăția veșnică și plină de slavă, de bucurie și de fericire cerească a lui Dumnezeu.

Dumnezeu "este iubire" și din iubire pentru om, S-a făcut tocmai ceea ce iubea, spre a aprinde flacăra iubirii în inima omului, în care S-a așezat spre a Se odihni, și nu va mai putea să o stingă vreodată, fiindcă ființa umană e zidită spre a fi îndreptată spre El, descoperind-o pe sine a fi o fire asemănătoare cu a Lui. Iubirea este cea care "L-a determinat pe Dumnezeu să se facă om" pentru ca pe om să-l așeze în comuniune reală și ontologică cu El, dându-i nemurirea și, prin urmare, el neavând aseamuire decât cu veșnicia. De aceea taina inimii omenești, atent și precis sesizată de Sfinții Părinți ai Bisericii, este argumentul cel mai puternic în favoarea existenței Celui necesar, veșnic viu, iubitor și nemuritor al omului.

Întotdeauna Biserica, prin teologia mistică și spiritualitatea ei, a accentuat intens rolul inimii în viața spirituală, ascetică și mistică a omului credincios în vederea unirii sale contemplative cu Dumnezeu, sau mai precis pe interioritatea omului, pe misterul lăuntric al ființei umane, în care inima este „sălașul” și „altarul” lui Dumnezeu, locașul prezenței Sale și organul receptivității Sale în om. Dacă scopul vieții creștine este desăvârșirea noastră a tuturor în Domnul nostru Iisus Hristos sau dobândirea stării de îndumnezeire, atunci centrul vieții duhovnicești și locul tuturor experiențelor mistice este *inima*, tabla unde harul sfințitor al lui Dumnezeu dăltuiește legea Duhului. Tot așa, dacă omul se îndepărtează de Domnul, neîndeplinindu-I poruncile, în care stă ascuns, inima lui devine „mormânt”, infernul în care „prințul răului și îngerii săi își găsesc refugiu”. Inima omului, „omul interior” în însăși profunzimea lui, este astfel terenul de luptă între Dumnezeu și satan, dintre viață și moarte, dintre bine și rău.

Mai înainte ca omul să dorească mântuirea, Dumnezeu, în marea Sa bunătate și iubire față de om, a pătruns în firea sa umană, unde se cuibărise, prin păcat, moartea. O dată cu Întruparea Fiului lui Dumnezeu, în persoana Domnului nostru Iisus Hristos, situația celui ce se luptă pentru dobândirea îndumnezeirii se schimbă radical. Pentru ca omul să poată dobândi din nou pe Dumnezeu și viața cea fericită trebuie să se străduiască să fie în Dumnezeu și Dumnezeu să fie și să rămână în inima lui. Această relație reciprocă, reală și ontologică, această comuniune divino-umană este o necesitate imperativă pentru cel ce dorește să se mântuiască, pe care o înțelege numai în termenii unei *experiențe înlăuntrul inimii*. Dacă păcatul a intrat în om prin neascultare, ca un element străin de firea sa, este evident că omul are nevoie de un alt element exterior naturii sale care să-l salveze de la moarte, și acesta este harul necreat al Duhului Sfânt câștigat și dăruit nouă prin Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, în Biserica Sa cea sfântă și sobornicească prin intermediul administrării Sfintelor Taine. Această împreună-viețuire sau conlucrare

fericită îi va permite omului să se unească cu Dumnezeu în mod tainic, să îndepărteze din inima sa, în mod progresiv, patimile dăunătoare sufletului său și să dobândească pacea interioară întru curăție și sfințenie, revenind la starea curată a naturii sale de la început și participant la natura dumnezeiască. Fiind în legătură cu Iisus Hristos, credinciosul primește în inima sa daruri și virtuți spirituale, făcându-se astfel „casnic” al lui Dumnezeu și „moștenitor” al darurilor și bogățiilor negrăite ale Cuvântului, iar inima lui devine „altarul” lui Hristos transformat în vederea experienței vieții veșnice. Această deschidere se operează încă din această viață, inima și altarul purtând aceeași prezență hristică, cuprinzând și descoperind aceeași realitate – Iisus Hristos.

Omul îmbrăcat și înnoit în harul dumnezeiesc al lui Hristos, cu credință puternică în El, primește prin Duhul Sfânt pacea nepieritoare a lui Hristos, unindu-se și alipindu-se de El, introducându-l pe omul ce se nevoiește ascetic în viața divină și făcându-l întreg „sălaș și tron al lui Dumnezeu -Sfânta Treime”. Tatăl îl primește ca „fiu” al Său în Fiul Său, Iisus Hristos, Hristos îl sfătuiește, îl susține, îl poartă, îl împodobește și-l înfrumusețează cu toate frumusețile spirituale, iar Duhul Sfânt îl menține în această comuniune într-o tensiune-ascensiune permanentă prin Fiul spre Tatăl. El devine „scaun” și „sălaș” al lui Hristos, împărtășindu-se de lumina și de frumusețea slavei lui Dumnezeu celei negrăite. Evident că lumina din străfundul omului aparține lui Hristos, dar este și a omului și va rămâne activă în el atât timp, cât se va păstra în relație strânsă cu Dumnezeu. Domnul Iisus Hristos sălășluindu-se în credincioși, oferindu-le pacea și odihna Sa dumnezeiască în vasul atât de adânc al sufletului lor, vor rămâne „în duh cu Domnul”. În această viață ei se vor alipi mereu de Dumnezeu, consacrându-se jertfelnic Lui prin preocuparea neîncetată de a împlini poruncile lui Hristos. Și atât de mult sunt cuprinși de dorința de trăire în armonia divină, încât sufletele lor nu vor înceta niciodată să se despartă de Dumnezeu, Domnul Însuși cercetându-i, adumbrindu-i și făcându-i „un duh cu El” (Cf. I Cor. 6,17). În această stare fiind, răniți de dragostea dumnezeiască a Duhului Sfânt, ei nu vor înceta să flămânzească și să înseteze în credință și dragoste față de Dumnezeu, până la „contopirea” cu Hristos, ajungând astfel asemănători cu Dumnezeu, devenind vase alese ale Duhului, privind „față către față în lumina cea duhovnicească și de negrăit” Chipul Dumnezeului desăvârșit. Unii ca aceștia, având trupurile și sufletele lor pecetluite cu „semnul lui Hristos” și inimile pătrunse de „harul Duhului”, la trecerea din lumea aceasta se vor muta la viața plină de iubire și slavă în viața veșnică, unde Domnul îi va striga pe nume ca pe ai Săi și-i va pune de-a dreapta Sa. Într-adevăr această simțire este vrednică cu adevărat de „viața în Hristos”.

Pentru a dobândi starea de deplină desăvârșire omul trebuie să se ostenească până ce în inima lui se va instala „focul lui Hristos” care va mistui toți spinii păcatelor sale. Această lucrare este anevoioasă și îndelungată și oricât ar fi de avansat omul pe calea mântuirii sau a îndumnezeirii, prin conlucrarea cu harul divin, care-l menține în legătură cu Dumnezeu, niciodată nu va putea spune că a ajuns să contemple deplin viața dumnezeiască și plină de lumină a Prea Sfintei Treimi. E adevărat că harul îl transformă pe om și-l menține în contact cu Dumnezeu, fără să-i forțeze libertatea, căci Duhul Sfânt este cel ce lucrează în credincios înfierea divină, asimilând, în mod progresiv, pe nevoitorul lui Hristos, până ce acesta „se umple de toată plinătatea lui Hristos” (Cf. Efes. 4,13). Trăirea lui Dumnezeu, prin lucrarea și manifestarea harului, menține pe credincios într-o permanentă preocupare de mântuirea sa. Schimbarea în viața omului duhovnicesc este esențială și îmbracă atât latura mentală, cât și lucrarea voinței. Omul duhovnicesc rămâne permanent veghetor chiar și atunci când doarme: ochii lui sunt permanent trezi și nu se închid niciodată. Acest aspect este datorat nevoinei de a ajunge tot mai mult pe calea cunoașterii și, de aici, cel care a văzut pe Dumnezeu, nu poate să-și mai dea somn ochilor și genelor sale dormitare. El gustă astfel și experiază fericirea veacului ce va să fie, rămânând mereu legat de această cunoaștere. Așa se face că virtutea este aceea care antrenează mișcarea omului spre sublim și fericire, rănește sufletul de iubire înfingându-se adânc în inima sa, producând mult foc duhovnicesc. Arsura face apoi ca sufletul să devină și mai iubitor de Hristos și să-l caute cu și mai mare ardoare, lepădând orice lucru trecător, fie el și de mare preț. După cum se vede, pentru ca Dumnezeu să devină singurul scop al ascetului în această viață, se cuvine ca el să-și arate disponibilitatea și toată osteneala pentru schimbarea de mentalitate și de simțire. Este vorba despre cea „robie a gândului ascultării lui Hristos” (Cf. II Cor. 10,5) care oferă harul Duhului Sfânt ce se „amestecă” cu omul cel nou ca un aluat și devine o parte firească a acestuia, făcând o singură ființă cu el. Așadar, ceea ce Dumnezeu pune în om este energia vie și necreată a Duhului Sfânt

care să lucreze în inimi vii. Este bine știut faptul că totul va trece din lumea aceasta, singurul lucru care va rămâne este inima locuită de Duhul Sfânt.

Există așadar un mod divin inspirat de puterea harică a Duhului lui Dumnezeu în inimile credincioșilor, care trăiesc cu intensitate viața cea adevărată și plină de sens duhovnicesc, bucurându-se de slava cea cerească, în inimile lor, încă din viața pământească. Această trăire mistică în Hristos se datorează inimii, care a fost zidită atât de largă de Creator, încât să-L poată cuprinde întreg. Inima este centrul omului duhovnicesc, care stăpânește și domnește peste tot trupul, căci ea este legată de lucrarea harului Duhului Sfânt în interiorul omului. Astfel, când harul ia în stăpânire inima, el devine stăpân peste toate mădularele omului și peste toate cugetările sufletului. Din ea harul străbate prin toate mădularele trupului, transformând tot omul în ființă duhovnicească vrednică să dobândească slava cea cerească și Împărăția cerurilor.

Inima este laboratorul dreptății și al nedreptății, în ea fiind viața și moartea. Ca palat al lui Hristos, inima trebuie să se refacă permanent și să se reînnoiască, ca Împăratul și Mirele Hristos să vină în ea, să se odihnească, să locuiască, să umble și să-și așeze Împărăția Sa. Pentru a ajunge la țelul urmărit inima este ajutată în demersurile ei de către minte și de conștiință, care cenzurează cugetele rele și o conduc spre unirea inefabilă cu Dumnezeu. În inimă Hristos strălucește plin de slavă și transformă în lumină strălucitoare sufletul omului credincios. Slava sufletului pornește din inimă și se revarsă în afară spre trup, astfel încât trupurile celor sfinți, fiind mădulare ale lui Hristos, devin de aceeași natură ca a lui Hristos. Așadar, omul trebuie să se curățească de viața telurică și să-și pregătească inima pentru a fi gata să primească pe Duhul Sfânt și să poarte mereu roadele Lui, iar după ce va fi cuprinsă de Dumnezeu și transformată în „lăcaș” al Domnului și „tron” al slavei dumnezeiești a Duhului Sfânt, el va participa la sfințenia lui Dumnezeu, dobândind focul dumnezeirii ce acționează în interiorul lui de taină, devenind „ușor” chiar de pe pământ, precum Sfântul Apostol Pavel, care a fost răpit până la al treilea cer. Focul Duhului Sfânt, zămislind în suflet icoana cerească a omului duhovnicesc, înfrumusețată cu culorile virtuților, va curăți inima de întunericul poftelor și de noroiul patimilor și o va lumina cu făclia divină a harului dumnezeiesc, eliberându-o de pornirile cele pământești și oferindu-i „odihna” plină de slavă a lui Dumnezeu. Atunci harul lui Hristos va pune stăpânire pe inima omului și va domni peste toate părțile ei, astfel încât harul, trecând prin inimă, va cuprinde întreaga fire a omului duhovnicesc, devenind „om ceresc” după chipul Său. Purtând astfel pe Hristos în sine, el obține, încă de pe pământ, odihna față de mișcările haotice ale firii sale, căci mintea sa devine „tron” al lui Dumnezeu experiind în această lume un nou fel de viață care nu este al veacului acestuia. Este pregustarea vieții celei veșnice și a slavei dumnezeiești, când în inima omului credincios va locui Hristos, ce a devenit „Domnul inimii lui”.

## 1. Argumente biblice și patristice despre existența inimii

În concepția autorilor vechi-testamentari, o componentă de mare importanță a ființei umane, alături de spirit și trup, este *inima*, care reprezintă marele regulator ce canalizează duhul („*ruah*”) în așa fel, încât viața omului („*nefeș*”) să decurgă normal. În Sfânta Scriptură cuvântul inimă (*lev* sau *levav*, ori corespondentul grecesc *καρδία*) are mai degrabă înțeles de organ corporal, deși de cele mai multe ori e folosit în sens metaforic, pentru a desemna sediul diferitelor funcții psihologice ale omului.

Inima este privită deseori în Vechiul Testament ca fiind izvorul vieții („*Păzește-ți inima mai mult decât orice, căci din ea țâșnește viața*” - Pilde 4,23) și sediu al duhului, având uneori aceleași funcțiuni: „*Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeuule și duh drept înnoiește întru cele dinlăuntru ale mele. Nu mă lepăda de la fața Ta și Duhul Tău cel Sfânt nu-l lua de la mine. Dă-mi mie bucuria mântuirii Tale și cu duh stăpânitor mă întărește. Învăța-voi pe cei fără de lege căile Tale și cei necredincioși la Tine se vor întoarce [...] Jertfa lui Dumnezeu: duhul umilit; inima înfrântă și smerită Dumnezeu nu o va urgisi*” (Ps. 50,11-18).

Inima este considerată apoi ca fiind organ al inteligenței și al cunoașterii („*Să nu râvnească inima ta la cei păcătoși, ci totdeauna să rămână la frica de Domnul, căci dacă o vei păzi pe ea, mai ai și*

tu un viitor și nădejdea ta nu se va pierde. Ascultă, fiul meu, și te înțelepțește și îndreaptă **inima** ta pe calea cea dreaptă[...]. Dă-mi, fiule, Mie **inima** ta, și ochii tăi să simtă plăcere pentru căile mele...” - Pilde 23, 17-19, 26), al cugetării și interiorizării („Iar Domnul Dumnezeu a mirosit mireasmă bună și a zis Domnul Dumnezeu în **inima** Sa: Am socotit să nu mai blestem pământul pentru faptele omului, pentru că **cugetul inimii** omului se pleacă la rău din tinerețile lui și nu voi mai pierde toate vietățile, cum am făcut” - Fac. 8,21), ca sediu al atenției („Și mi-a zis Domnul: Fiul omului, pleacă-ți **inima** ta, privește cu ochii tăi și ascultă cu urechile tale toate câte-ți voi grăi despre toate așezămintele templului Domnului și despre toate legile ei. Uită-te cu băgare de seamă la intrarea templului și la toate ieșirile din locașul cel sfânt” - Iezechiel 44,5) și ca normativ al credinței morale („Bucură-te, omule, cât ești tânăr și **inima** ta să fie veselă în zilele tinereții tale și mergi în căile **inimii** tale și după ce-ți arată ochii tăi[...]. Alungă necazul din **inima** ta și depărtează suferințele de trupul tău, căci copilăria și tinerețea sunt deșertăciune” - Ecclesiast 11,9).

În limbajul sapiențial al Vechiului Testament, starea sufletească sau viața interioară a omului este definită ca o *stare a inimii*. Inima este centrul întregii noastre existențe trupești și sufletești. Inima se sustrage privirilor. De regulă, comportamentul unui om trebuie să arate în afară ce este de fapt interiorul său, înlăuntrul inimii sale. Inimile sunt cunoscute astfel indirect prin ceea ce exprimă fața („*Inima omului schimbă fața lui ori spre bune, ori spre rele. Fața veselă este semn că inima într-o cele bune petrece*” – Isus Sirah, 13, 30-31), prin ceea ce spun buzele („*Inima celui înțelept dă înțelepciune gurii lui și pe buzele sale sporește știința*” – Pilde 16,23), prin ceea ce atestă faptele („*Omul bun, din vistieria cea bună a inimii sale, scoate cele bune, pe când omul rău, din vistieria cea rea a inimii lui, scoate cele rele. Căci din prisosul inimii grăiește gura*” – Lc. 6,45), cu toate că uneori comportamentele umane exterioare pot să o și ascundă: „*Spoială de argint care îmbracă un vas de lut, așa sunt buzele mieroase și o inimă rea. Cu buzele sale se prefăce cel ce urăște, iar înlăuntrul lui nutrește înșelăciune. Când își schimbă glasul, să nu-l crezi, căci șapte urăciuni sunt în inima lui*” (cf. Pilde 26, 23-25). În acest sens putem înțelege cum omul are posibilitatea înfricoșătoare de a se dedubla.

După cum s-a spus mai sus, în Sfânta Scriptură, cuvântul „inimă” desemnează atât organul corporal al omului, cât și sediul diferitelor funcții psihologice. Inima e cea care gândește, care reflectează, face planuri, ia hotărâri, își asumă responsabilități. Ea este cea care joacă rolul central în viața lăuntrică a omului. Sediul al vieții morale, inima este și sediul vieții religioase. Inima încearcă teama de Dumnezeu și mai cu seamă în ea rămâne fidelitatea față de Dumnezeu. Așadar, putem spune că în înțeles biblic vechi-testamentar, inima închide în sine întreaga plinătate a vieții spirituale care trebuie să îmbrățișeze omul întreg, cu toate lucrările sale.

Prin urmare, inima este centrul vieții sufletești și spirituale a omului. În inimă începe și se naște hotărârea omului de a face o faptă sau alta, în ea apar diverse premeditări și dorințe; ea este locul unde se află voința și vrerile sale. Aceste acțiuni de premeditare, vrere și hotărâre, sunt desemnate prin expresiile „și m-am sârguit în **inima mea** să cercetez” (Ecclesiast 1,13); „Lui David, tatăl meu, îi intrase **la inimă** să zidească casă Domnului Dumnezeului lui Israel” (III Regi 8,17). Același lucru îl spun și expresiile nou-testamentare: „*bunăvoința inimii mele*” (Rom. 10,1), „*cum socotește cu inima sa*” (II Cor. 9,7).

Inima este locul tuturor actelor de cunoaștere ale sufletului uman: meditațiile sunt „*planuri în inimă*” (cf. Pilde 16,1), mustările se află tot în inimă (cf. Neemia 5,7), a pricepe cu inima înseamnă „*să știi în inima ta*” (Deuter. 8,5), iar a cunoaște „*cu toată inima*” înseamnă a ști în totalitate (cf. Iosua 23,14). Cine nu are inimă să priceapă n-are ochi ca să vadă și urechi ca să audă (cf. Deuter. 29,4). Când inima se învârtosează, atunci omul își pierde capacitatea de a-și crede urechilor și își închide „ochii” („*S-a învârtosât inima poporului acestuia și cu urechile sale greu a auzit și ochii săi i-a închis, ca nu cumva să vadă cu ochii și cu urechile să audă și cu inima să înțeleagă și să se întoarcă la Mine și să-l vindec*” (cf. Isaia 6,10). În general, toate cugetele și dorințele sunt ale inimii (cf. Fac. 6,5). Tot ce ținem bine minte, ce ne încrustăm în suflet și ne asumăm, toate le introducem, le alcătuim și le însemnăm în inima noastră: „*Puneți dar aceste cuvinte ale mele în inima voastră*” (Deuter. 11,18), „*ca pecete pe inima ta mă poartă*” (Cânt. Cânt. 8,6), sau „*cuvintele înțelepciunii scrie-le pe tabla inimii tale*” (cf. Pilde 3,3), iar „*Maria păstra toate aceste cuvinte, punându-le în inima sa*” (Luca 2,19). Tot ce ne vine în minte sau în amintire răsară așadar „în inimă”.

Cuvântul fiind dezvăluirea sau expresia gândului, și el, izvorăște tot „din inimă”, căci „*din prisosul inimii grăiește gura*” (Mt. 12,34). Și deoarece gândirea este vorbirea sufletului cu sine, cel ce gândește poartă această discuție în „inima” lui, „*căci inima mea a avut cu belșug înțelepciune și știință*” (Ecclesiast 1,16) sau „*grăit-am inimii mele*” (Ecclesiast 2,1). Spiritul este cel care penetrează omul și îl face spiritual pe de-a-ntregul și, de asemenea, sufletul și trupul.

Prin urmare, potrivit referirilor Vechiului Testament, inima este centrul diferitelor simțiri sufletești, al emoțiilor și pasiunilor omului. Ea asimilează toate gradele de bucurie, începând cu blândețea (cf. Isaia 65,14) și terminând cu încântarea sau exaltarea față de Dumnezeu (Isaia 38,3 și Daniel 2,46). Toate gradele de îndurerare sunt prezente în inimă, începând cu tristețea, care „*jignește și vatămă inima*” (Pilde 25, 20-21), până la amărăciunea zdrobitoare, când omul „*va striga de întristată ce-i va fi inima*” (Isaia 65,14) și când simte că „*inima se zbuciumă și se zbate din locul ei*” (Iov 37,1). În ea se află toate gradele de invidie, de la gelozie și „invidie a-mară” (Pilde 23,17), până la furia care îl face pe om să scrâșnească din dinți (Fapte 7,54) și din pricina căreia inima fierbe de dorința răzbunării (Deuter. 19,6). Apoi din ea izvorăsc și toate gradele de nemulțumire, de la neliniștea care „se abate” asupra omului (Pilde 12,25), până la disperare, când el „se lasă deznădejdie” în orice năzuință (Eccles. 2,20). În sfârșit, tot din inimă ies toate formele de spaimă și panică, de la fiorul evlavios (Ieremia 32,40) până la frica și panica zdrobitoare (Deuter. 28,28). Inima se topește și se chinuie de dor (Iosua 5,1; Ieremia 4,19); în funcție de suferințe „se face ca ceara” (Ps. 21,15) sau se usucă (Ps. 101,5), se încălzește și se aprinde (Ps. 38,4; 72,21). În întristare omul este „*fricos și puțin la inimă*” (Deuter. 20,8). Din pricina compătimirii inima „se zvârcolește” (cf. Osea 11,8). Cuvântul cu har al lui Dumnezeu acționează în inimă „*ca un fel de foc aprins*” (Ieremia 20,9) și se preface în flăcări și arde atunci când este atinsă de raza cuvântului divin (cf. Luca 24,32).

În sfârșit, inima este centrul vieții morale a omului. În inimă se reunesc toate stările lui morale și spirituale, de la înalta iubire de taină către Dumnezeu, iubire care calmează: „*Dumnezeul inimii mele și partea mea, Dumnezeule, în veac*” (Ps. 72,25), până la acea trufie care, divizându-se, crede „*în inima sa că e la fel cu Dumnezeu*” și chiar spune „sunt Dumnezeu” (Iezechiel 28,2). În funcție de bolile morale, inima „se întunecă” (Rom. 1,21), se învățosează (Isaia 67,17), se face „*de piatră*” (Iezechiel 11,19) sau „*de dobitoc*” (Daniel 4,13). Inima este locul de unde provine tot ce e bine și rău în vorbele, gândurile și faptele omului, este vistieria bună și rea a omului: „*Omul bun, din vistieria cea bună a inimii sale, scoate cele bune, pe când omul rău, din vistieria cea rea a inimii lui, scoate cele rele*” (cf. Lc. 6,45). Inima este tabla pe care este scrisă legea morală naturală; de aceea până și păgânii „*arată faptele legii scrise în inimile lor*” (cf. Rom. 2,15). Pe aceeași tablă se scrie și legea harului: „*Ascultați-mă pe Mine, popor care ești cu legea Mea în inimă*” (Isaia 51,7) sau „*Voi pune legea Mea în lăuntrul lor și pe inimile lor legile harului le voi scrie*” (Ieremia 31,33). De aceea și cuvântul lui Dumnezeu este semănat „*pe țarina inimii*” (cf. Mt. 13,19).

În calitatea ei de centru al vieții trupești și spirituale variate, inima se numește izvor al vieții: „*păzește-ți inima mai mult decât orice, căci din ea țâșnește viața*” (cf. Pilde 4,23); ea își are locul „*între mădularele noastre*” (Iacov 3,6), adică este un cerc sau o roată din rostogolirea căreia constă toată viața noastră. De aceea ea este organul cel mai profund din ființa noastră: „*Inima omului este mai vicleană decât orice și foarte stricată! Cine o va cunoaște!*” (Ieremia 17,9). Date pe față, nici un cuvânt, gând sau faptă nu epuizează acest izvor; „*omul cel tainic al inimii*” (I Petru 3,4) e deschis doar pentru Dumnezeu, deoarece „*numai El știe ascunzișurile inimii*” (Ps. 43,23). Prin starea inimii se explică întreaga stare a sufletului (cf. Isaia 50,12; 83,3). Omul trebuie să-i dea lui Dumnezeu numai inima sa, ca să-i devină credincios în gânduri, cuvinte și fapte: „*Dă-mi, fiule, inima ta*”, îl roagă pe om înțelepciunea lui Dumnezeu (Pilde 23,26).

Privită din punct de vedere omenesc, inima este centrul vital al persoanei, rădăcina din care persoana își trage substanța și viața, forul lăuntric de integrare a omului în cosmos și a cosmosului în om. În acest sens în Vechiul Testament inima este considerată resortul intim al întregii vieți omenești, izvorul tuturor potențelor ei firești și spirituale<sup>192</sup>. Este drept că, în primul rând, inima este văzută ca principiu al

<sup>192</sup> A se vedea Pr. prof. dr. Ilie Moldovan, *Iubirea – taina căsătoriei. Teologia iubirii*, vol. I., Alba Iulia, 1996, p. 76.

vieții trupului, mai precis principiul ei regulator: „O inimă liniștită este viața trupului” (cf. Prov. 16,30). De asemenea, este asociată vieții vegetative. Într-un psalm, împăratul David spune că „vinul veseleşte inima omului” (Ps. 103, 15). Se înțelege că bucuria inimii este una cu aceea a trupului întreg. Aceeași inimă este locașul conștiinței: „Le voi da o inimă ca ei să cunoască că Eu sunt Domnul” scria profetul Ieremia (24,7), sau locașul înțelepciunii: „Înțelepciunea va veni în inima ta” (cf. Prov. 2,10). Interesantă este și reprezentarea inimii ca sediu al memoriei: „Fiule, nu uita învățăturile Mele... înscrie-le pe tăblițele inimii tale” (cf. Prov. 3,13).

Termenul biblic al inimii mai desemnează sediul gândirii și al cunoașterii, adică ne duce cu gândul la experiență, la un simț intim al obiectului și în comuniune cu el. Inima este în același timp sediul dorințelor profunde care dau existenței omului orientarea fundamentală. Este locul acelor „taine ale inimii” (Ps. 43,21), pe care Dumnezeu singur le cunoaște. Iar în limbajul sapiențial al Vechiului Testament, starea sufletească sau viața interioară a omului este definită ca o stare a inimii (cf. Înțelep. lui Isus Sirah 13, 30-31). În acest sens Sfântul Ioan Gură de Aur ne spune: „Nu au atâta însemnătate faptele și osteneala noastră cât are starea inimii noastre împreună cu ce dorește ea”<sup>193</sup>. Iar Sfântul Simeon Noul Teolog ne zice și el: „Lacrimile curătesc inima și o fac lăcaș al Sfântului Duh”<sup>194</sup>.

Asemănător Vechiului Testament, scriitorii inspirați ai Noului Legământ folosesc frecvent termenul „inimă”, însă într-un înțeles ceva mai profund. Așa se face că termenul folosit aici pentru „inimă” are mai ales sens figurat, ce cuprind multe semnificații și e privit sub diverse aspecte. Se zice că „inima are ochi care pot vedea pe Dumnezeu” (Mt. 5,8), iar cei care cugetă sunt - „ochii inimii” (Efes. 1,18). Inima crede spre mântuire și este locaș al Domnului sau al diavolului: „Căci cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturisește spre mântuire” (Rom. 10,10).

În Noul Testament aflăm aproape aceeași gândire care consideră inima loc de întâlnire al facultăților psihice și biologice, morale și spirituale ale omului. Inima fiind sediul vieții sufletești, prin ea se manifestă diferite sentimente. Acestea pot fi bune: „Dragostea se naște dintr-o inimă curată” (I Tim. 1,5), dar și rele: „Dumnezeu în mânia Sa a lăsat pe oamenii necredincioși în necurăție, după poftele inimii lor” (Rom. 1,24). Din inimă, așadar izvorăsc mândria și smerenia, teama sau curajul, tristețea sau bucuria, „din inimă vin gândurile rele” (Mt. 15,19). Inima înseamnă eu însumi și în plus ceea ce mă depășește infinit, pentru că ea constituie punctul de integrare al tuturor planurilor de existență, ca și al profunzimilor spirituale, locul în care umanul primește harul divin: „Împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul vostru” (Lc. 17,21). Prin urmare, inima este acel fundament pe/în care se zidește întreaga ființă noastră. Dar inima nu o putem determina în mod spațial, pentru că ceea ce se poate determina e numai o emanație a ființei omului, mai precis, sunt numai manifestările ei sufletești și trupești laolaltă. În acest sens, Sfântul Grigore de Nyssa spunea: „Natura omului în totalitatea sa este chipul lui Dumnezeu”<sup>195</sup>.

Inima, în înțeles biblic nou-testamentar, corespunde câtuși de puțin centrului emoțional al psihologilor. Evreii gândeau cu inima, fiindcă ea integrează toate facultățile spiritului uman: rațiunea și intuiția nu sunt niciodată străine de opțiunile și simpatiile inimii. Omul este o ființă vizitată; Duhul adevărului locuiește în el și-l modelează dinlăuntru, din chiar izvorul ființei sale („Sus să avem inimile. Avem către Domnul”). Relația lui cu conținutul inimii sale, ca loc al „sălășluirii”, formează conștiința lui morală în care vorbește Logosul suprem. Astfel, omul își poate face inima „zăbavnică în a crede” (cf. Lc. 24,25), închisă, dură până la dedublarea nestatornică produsă de îndoială (Iacov 1,8) și chiar până la demonizare. Căci o dată smulsă rădăcina transcendentă apare nebunia, înțeleasă în sens biblic: „Zis-a cel nebun în inima sa: Nu este Dumnezeu!”

Și în Noul Testament inima este înfățișată ca fiind centrul și focarul care iradiază și penetrează întreaga ființă a omului, dar care, în același timp, este ascunsă în propriul ei adânc. Cuvântul „cunoaște-te pe tine însuși” se adresează înainte de toate acestui adânc: intră în tine și acolo îl vei afla pe Dumnezeu,

<sup>193</sup> Cf. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Bogățiile Oratorice*, în trad. rom. de diac. Gheorghe Băbuț, Edit. Pelerinul român, Oradea, 2002, p. 329.

<sup>194</sup> Simeon Noul Teolog, *Cateheza 7*, apud Arhim. Spiridonos Logothetis, *Inima. În scrierile Sfinților Părinți: Învățătura ortodoxă despre curăția inimii*, în trad. rom. de Pr. Șerban Tică, Edit. Sofia, București, 2001, p. 60.

<sup>195</sup> Grigore de Nyssa, *Discursul 43*, apud Panayotis Neelas, *Omul – animal îndumnezit*, în trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr, Edit. Deisis, Sibiu, 1994, p. 47.

îngerii, Împărăția Sa, pe Împăratul și Domnul...etc. „Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru...”. Străfundul ei este inaccesibil. Nimeni nu poate ajunge în adâncul inimii. Într-adevăr, eu am conștiința de mine însumi și această conștiință îmi aparține, dar ea nu poate nici să atingă, nici să sesizeze eul meu duhovnicesc și transcendent oricărui mijloc de investigație. Eul este transcendent și propriilor mele manifestări, căci zice Sfântul Pavel: „*Omul duhovnicesc toate le judecă, pe el însă nu-l judecă nimeni*” (I Cor. 2,15). Așadar, sentimentele mele, gândurile, faptele, conștiința mea îmi aparțin, sunt „ale mele”, dar eul este dincolo de posesivul „al meu”. Numai intuiția mistică o descoperă, căci ea pleacă de la Dumnezeu și vede „chipul” Lui în om, iar inima este cea care o desemnează<sup>196</sup>.

Inima omului, ca făptură a Creatorului, a fost dintru început „locașul” lui Dumnezeu, după care, prin păcatul neascultării, a devenit „sălaș” al vicleanului diavol; acesta l-a amăgit pe om și i-a întunecat mintea ca să nu priceapă cu inima, făcându-l să urmeze „*poftetele inimii*” (cf. Rom. 1,21-24). De la acest fapt se vorbește de „*cugetele rele ale inimii*”, căci „*omul rău scoate cele rele din comoara cea rea a inimii lui*” (Lc. 6,45) sau „*din prisosul inimii grăiește gura lui*” (Mt. 12,35). Când Sfântul Apostol Petru muștră pe Anania și pe Safira, le zice: „*Anania, de ce a umplut satana inima ta, ca să minți tu Duhului Sfânt și să dosești din prețul țarinei?*” (Fapte Ap. 5,3).

Cine poate cunoaște inima? Întreabă Ieremia profetul și răspunde: „*Dumnezeu cercetează inimile și rărunchii*” (Ieremia 17, 9-10). Sfântul Grigore de Nyssa dezleagă într-un chip minunat această taină atunci când spune: „*Firea noastră spirituală este după chipul Creatorului; ea seamănă cu ceea ce este mai presus de ea, iar în necunoașterea de sine ea manifestă pecetea a ceea ce este inaccesibil*”<sup>197</sup>. La fel și Sfântul Apostol Petru vorbește despre „*homo cordis absconditus*” (omul ascuns al inimii), ceea ce înseamnă că „eul” omenesc se găsește în adâncul ascuns al inimii. Dar și Mântuitorul Iisus Hristos ne spune: „*Acolo unde este comoara voastră, acolo este și inima voastră*” (Mt. 6,21). Aceasta înseamnă că omul se definește prin conținutul inimii sale, prin obiectul iubirii sale. Iar pentru Sfinții Părinți ai Bisericii inima e „altarul” lui Dumnezeu, locașul prezenței Sale și organul receptivității Sale. În inimă sălășluiește viața, căci în ea există o intenționalitate originară magnetizată ca acul unei busole. Fericitul Augustin spunea în acest sens: „*Ne-ai făcut pentru Tine, Doamne, și neliniștită e inima noastră până se va odihni întru Tine*” sau „*Dumnezeu a sădit în noi dorul de El*”<sup>198</sup>.

Inima arată că omul cel tainic are o negrăită adâncime și la acest nivel se află centrul strălucirii lui personale: persoana. Persoana este un mod de existență care pătrunde și face personală întreagă ființa umană. Ea este subiectul și purtătorul căruia îi aparține și în care trăiește ființa omului ca atare. Orice ființă umană are în ea un rudiment de persoană, un centru psihologic de integrare care face să graveze totul în jurul sinelui metafizic. Acest centru este „sălașul omului”, este adâncul de nepătruns al omului, adică inima care poartă în sine „taina teologică” a omului, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

Inima constituie un izvor inepuizabil de cunoaștere dumnezeiască, ca una ce-i face pe oameni teologi, nu din învățătură, ci prin descoperire, după cuvântul Domnului: „*Nimeni nu cunoaște pe Fiul decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, decât numai Fiul și cui va voi Fiul să-i descopere*” (Mt. 11,27). De altfel, Sfinții Părinți ai Bisericii n-au acordat titlul de „teolog” decât numai celor „*curați cu inima*”, adică celor care au „*mintea teologică*”, minte grăitoare de Dumnezeu<sup>199</sup>. Sfântul Isaac Sirul spunea că „*Teolog adevărat este doar acela care, asemenea Sfântului Apostol Ioan, la Cina cea de Taină, și-a plecat capul pe pieptul Mântuitorului pentru a-i asculta bătăile dragostei supreme ale inimii dumnezeiești*”. Prin urmare, inima nu este numai sediul afecțiunilor, ci și locul și centrul întregii vieți spirituale a omului: „*Ci precum este scris: cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit, și la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El*” (I Cor. 2,9).

Mântuitorul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, a venit în lume, trimis fiind de Tatăl spre ai izbăvi pe oameni din robia diavolului, a tiraniei păcatului și din pedeapsa morții și să le curețe inimile de întinărirea păcatului, prin sângele Său cel sfânt vărsat pe Cruce. Dumnezeu Cel în Treime

<sup>196</sup> Cf. Paul Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, în trad. rom. de Pr. Vasile Răducă, Edit. Christiana, București, 1995, p. 210.

<sup>197</sup> Grigore de Nyssa, *Despre crearea omului*, în trad. rom. de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae în colecția PSB, vol. 30, Edit. IBM al BOR, București, 1998, p. 38.

<sup>198</sup> Fericitul Augustin, *Confesiuni* I,1, în trad. rom. de Pr. dr. Nicolae Barbu, Edit. IBM al BOR, București, 1994, p. 85.

<sup>199</sup> Cf. Teolict Dionisiatul, *Dialoguri la Ethos*, vol. I, în trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 215.

devine iarăși Stăpânul omului, prin împăcarea adusă de Iisus Hristos, Domnul și Dumnezeuul nostru, iar inima omului redevine lăcașul Său prin harul înfierii dobândit, și prin „dragostea Sa revărsată în inima lui” (Rom. 5,5) sau prin „Duhul Fiului Său trimis în inimile noastre, care strigă: Avva, Părinte!” (Gal. 4,6). O dată cu aceasta omul se luminează la minte și la inimă și el devine „templul lui Dumnezeu și al Duhului Sfânt, ce sfințește pe Hristos în *inima* sa” (cf. I Petru 3,15; I Cor. 3,16).

Dumnezeu cunoaște inimile curate ale oamenilor, iar pentru El inima este ca o carte scrisă. În inima omului stă scrisă legea nescrisă a conștiinței morale (cf. Rom. 2, 14-15). Inima omului osândește sau apără, se întristează sau se bucură și „arde”, se încălzește la cuvântul Domnului sau uneltește sfaturi ori planuri viclene. Dar Domnul Iisus Hristos va lumina cele ascunse ale întunericului și va vădi sfaturile inimilor noastre. De aceea, noi trebuie să iubim pe Hristos din *toată inima* și din tot cugetul și cu toată virtutea și puterea noastră (cf. Mt. 22, 37-38).

Spunem că *inima* nu este numai un simplu organ al corpului și sediul afecțiunii și al sensibilității omului, ci și locul și centrul întregii vieți spirituale, sediu al gândurilor, al pasiunilor și al inteligenței omului, într-un cuvânt, al activității intelectuale (religioase) și morale. În înțeles biblic, prin venirea Duhului Sfânt în noi, în harul dumnezeiesc dobândit în Biserică prin intermediul Sfințelor Taine, Împărăția cerurilor este înălăuntrul nostru, astfel încât inima noastră devine câmpul în care se dă bătălia, războiul cel nevăzut, împotriva vrăjmașilor noștri și ai lui Dumnezeu<sup>200</sup>.

Marea temă teologică despre mântuirea noastră privește înclinațiile inimii. Acolo, înăuntrul omului, au loc cele mai importante și mai mari trăiri ale noastre. Acolo vine harul și lumina lui Dumnezeu, după măsura în care le-am cerut; acolo simțim tăria, nădejdea și bucuria îmbrățișării dăruite de Dumnezeu celor ce-L iubesc; acolo împărătește pacea; acolo Duhul Sfânt aduce dragostea lui Dumnezeu (Cf. Rom 5,5) și toată plinătatea Dumnezeirii (Cf. Efes. 3,19). Dar în același loc vine și diavolul cu toate răutățile lui, și-și poate clădi împărăția sa. Dacă pătrunde înălăuntrul nostru, diavolul stârnește tulburările și îngrozirile, certurile și războaiele duhovnicești; instaurează frica, așază ura și aprinde gândurile cele viclene, rușinoase și rele (Cf. Mt. 15, 19-20). În acel loc omul își trăiește propriul său iad deoarece inima sa devine un sălaș al diavolului și al tuturor lucrărilor lui malefice. Acolo, înălăuntrul nostru, în inima omului, diavolii mișună ca șerpii veninoși și pregătesc fiecare răutate pentru omul care-i primește. În acest sens, Sfântul Grigorie Palama scrie: „Atunci când harul lui Dumnezeu nu locuiește înălăuntrul omului, diavolii își fac cuib în adâncul inimii lui ca niște adevărați șerpi și nu lasă inima omului să dorească cele bune”<sup>201</sup>.

Inima este un vas mic dar acolo sunt balaurii și leii, fiarele veninoase și toate vistieriile răutății; acolo sunt căile aspre și neregulate, acolo prăpăstiile; de asemenea, acolo este Dumnezeu, acolo îngerii, acolo viața și Împărăția, acolo lumina și Apostolii, acolo sunt vistieriile harului, acolo sunt toate. Căci așa cum atunci când este ceață întinsă peste tot pământul nu se vede om pe om, tot așa de la călcarea poruncii, întunericul acestui veac se află întins peste toată făptura și peste toată firea omenească și de aceea oamenii sunt umbriți de întuneric, sunt în noapte și petrec în locuri înfricoșătoare.

Vocația inimii este și aceea de a uni Creatorul cu întreaga Sa creație. Dacă inima este în centrul ființei și persoanei umane, atunci prin inimă omul intră în legătură cu tot ceea ce există. În acest sens vom spune că centrul și inima vieții spirituale și liturgice este Sfânta și dumnezeiasca Liturghie, ca și cea mai concretă primire în lucrare a lumii și a creației întregi. Aceasta pentru că la Liturghie, ce se săvârșește în Biserică, fiecare credincios duce cu sine, prin participarea sa la comuniunea și împărtășirea euharistică, întreaga lume reprezentată atât prin propriul său trup uman, alcătuit din „lutul” acestei lumi create, cât mai ales întreaga sa relație cu lumea naturală, ce o poartă cu sine spre a o integra în spațiul sacramental al Bisericii prin însăși darurile creației, pâinea, vinul sau untdelemnul, spre a fi oferite lui Dumnezeu ca Euharistie, în semn de mulțumire („Ale Tale, dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate”). Acesta este actul care revelează realitatea că în Sfânta Liturghie se realizează într-adevăr o înaintare a

<sup>200</sup> Sfinții Părinți ai Bisericii vorbesc despre „un război nevăzut” ce se poartă pe câmpul de bătălie al inimii omului între lucrarea potrivnică a celui rău și harul Duhului Sfânt. (A se vedea pe larg Sfântul Nicodim Aghioritul, *Războiul nevăzut*, în *trad. rom. la Edit. Bunavestire*, Bacău, 1996).

<sup>201</sup> Sfântul Grigorie Palama, *Capete fizice și teologice* 30-32, *apud* Arhim. Spiridonos Logothetis, *Inima în scrierile Sfinților Părinți*, p. 31.

întregii lumi către Sfânta Masă spre a se afirma cu adevărat în transfigurarea și sfințirea ei încă de aici, pregustând desăvârșirea și desfătarea ei în Împărăția lui Dumnezeu ca „lume nouă”. Primirea lumii în Liturghie arată faptul că lumea, în viziunea euharistică a creației și în perspectivă eshatologică, este și rămâne *lumea lui Dumnezeu*, ce devine „ofrandă” curată prin intermediul omului, ce o afiorisește lui Dumnezeu, în calitate de preot al creației ce este, spre a o intersecta cu veșnicia. Dar prin aceasta însuși omul se sfințește pe sine o dată și împreună cu lumea lui Dumnezeu prin raportarea sa comunitară și comunională la semenii săi ca „alter Christus” sau „chipuri” ale lui Dumnezeu cu care poartă relații de iubire agapică. Dacă există vreo cale anume care să ne conducă la iubirea deplină și unirea întreolaltă a tuturor oamenilor, atunci aceasta este inima<sup>202</sup>.

Sfinții Părinți ai Bisericii au înțeles, potrivit Sfintei Scripturi, că inima este acestea trei (*lev, levay, kardia*) la un loc, toate într-o unire nedespărțită. Altfel spus, cele trei cuvinte întrebuințate în Sfânta Scriptură pentru a desemna inima au același înțeles. Este adevărat că de multe ori și cuvântul „suflet” are înțelesul de „inimă” în Sfânta Scriptură. Sfântul Nicodim Aghioritul spune: „*Să știi, frate, că inima omului a fost zidită de Dumnezeu spre a se întoarce mereu spre El, să-L primească pe Însuși Ziditorul*”<sup>203</sup>.

Pentru majoritatea Părinților răsăriteni fundamentul vieții creștine este inima sau putem sintetiza că „*credința creștină este o dispoziție nemijlocită a inimii*”. Așa după cum am văzut și în Sfânta Scriptură, inima cuprinde în sine întreaga plinătate a vieții duhovnicești, care trebuie să îmbrățișeze omul întreg cu toate facultățile și activitățile sale.

În gândirea greacă și mai ales pentru stoici, inima, ca organ material, era centrul (*ἡγεμονικόν* sau *διανοία*) ființei umane. Spiritul își are locul în adâncul inimii și inima conduce trupul. Iată ce spune Sfântul Macarie în acest sens: „*Inima stăpânește și domnește peste tot trupul. Când harul ia în stăpânire inima, devine stăpân peste toate mădularele și peste toate cugetele. Pentru că acolo, în inimă, este mintea și toate cugetele sufletului și încrederea lui*”<sup>204</sup>. Iar Sfântul Diadoh al Foticeei zice: „*Spiritul este în adâncul inimii, sau mai bine-zis la sfârșitul inimii*”<sup>205</sup>.

Sfinții Părinți ai Bisericii sunt unanim de părere că „Dumnezeu cercetează inima omului”. Dar aceasta a spus-o mereu și Domnul nostru Iisus Hristos: „*Fiul Meu, dă-mi inima ta!*” (Prov. 23,20). Originea binelui, dar și a răului, este în inimă. Sfântul Teofan ne spune că „*...așa cum ești în inimă, tot așa vei fi și înaintea Domnului*”<sup>206</sup>. Cine ar îndrăzni să nege că suntem preocupați a împlini toate poruncile Domnului? Dar să nu uităm că poruncile Domnului nostru Iisus Hristos se referă mai puțin la lucrările exterioare, cât la sentimente și dispoziții. El ne cere o inimă curată și mereu pregătită. Sfântul Teofan mai spunea că „*cel ce nu-și oferă inima sa Domnului, nu-i dă nimic!*”<sup>207</sup>. Trebuie deci să ne rugăm cu multă ardoare Domnului, așa cum a făcut-o împăratul David: „*O, Dumnezeule, dă-mi o inimă curată!*” (Ps. 50, 12), și răspunsul Domnului va veni: „*Regăsește izvorul!*”, ca inima ta să bată împreună cu a Mea!.

Inima este și rămâne mereu o mare taină, este partea cea mai ascunsă a omului pe care numai Dumnezeu o cunoaște. În acest sens spiritualitatea siriană pune accentul pe ideea că „inima limpede este sălașul Dumnezeirii”: „*Inima strâmtă adăpostește duhovnicește în sânul ei, ca într-un locaș liniștit, pe Cel pe Care cerul și pământul nu Îl pot cuprinde... Ochiul limpede al inimii vede deschis, prin curăția sa, pe Cel de a Cărui vedere serafimii își acoperă fețele... Unde va fi, deci, iubit Dumnezeu dacă nu în inimă? Și unde se va arăta El, dacă nu aici? Fericite cu adevărat sunt inimile curate fiindcă ele Îl vor vedea pe Dumnezeu (cf. Mt. 5,8)*”.

Dacă inima este centrul vital al întregii activități omenești, ea va fi principiul unității persoanei umane și, identificată cu omul însuși, ea va desemna integritatea lui. Inima este focarul care menține energia tuturor puterilor sufletului și trupului și dă o stabilitate multiplicității momentelor succesive ale

<sup>202</sup> Vezi Arhim. Spiridonos Logothetis, *Inima în scrierile Sfinților Părinți*, p. 27.

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>204</sup> Cf. Macarie Egipteanul, *Omilia* 15,20 (p. 159).

<sup>205</sup> Cf. Diadoh al Foticeei, *Capete teologice*, 81, în trad. rom. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în colecția „*Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*” (prescurtat FR), ediția a II-a, Edit. Harisma, București, 1992, p. 431.

<sup>206</sup> *Ibidem*.

<sup>207</sup> Cf. *ibidem*, p. 45.

vieții omului. Mereu în mișcare, asemenea unui barometru în timpul furtunii, inima se află la originea unei anumite stabilități. Ea ne angajează viața într-o direcție dată și modelează în om o structură lăuntrică bine determinată. Dacă va înrădăcina în ea dispoziții bune, inima va fi, încă din această viață, garanția unică a mântuirii noastre viitoare. În acest sens, întreaga tradiție a Bisericii răsăritene va insista asupra atenției ce trebuie acordată inimii, aceasta devenind chiar lucrul cel mai însemnat și de căpetenie în viața duhovnicească. Nu este de ajuns să arătăm fapte bune exterioare, trebuie să ne formăm gânduri bune și să încercăm sentimente bune. Trebuie să dobândim, prin atenție și trezvie, lucrare lăuntrică și virtuți, care sunt „arta de a governa mișcările inimii”. Sfântul Diadoh al Foticeei ne spune că: „*Acela care vrea să-și curățească inima să și-o încălzească neîncetat cu amintirea Domnului Iisus*”. Iar Sfântul Ioan Scărarul zice: „*Acela care vrea să-L vadă pe Domnul înăuntrul său se străduiește să-și curețe inima cu neîncetată amintire a lui Dumnezeu*”<sup>208</sup>.

Această atenție acordată inimii sau ideea de „a lua aminte la inimă” înseamnă a îndepărta orice gând rău care vine în inimă din afară, a tămădui inima, a o educa. Sfântul Vasile cel Mare numea această atenție asupra inimii „supraveghere” (επισκοπή), prin care inima e păzită pentru a duce o viață curată spre a se desfăta de ceea ce este înlăuntrul ei: „*Noi suntem atenți la noi înșine pentru a fi atenți, prin rugăciune, la Dumnezeu*”<sup>209</sup>. Deseori Sfântul Isaac Sirul spunea că „*în inimă credincioșii Îl văd pe Dumnezeu*”<sup>210</sup>. Ea devine cu adevărat izvor al revelațiilor și loc al descoperirilor dumnezeiești, dar și al cunoașterii depline a omului de sine însuși. Omul se poate cunoaște pe sine, în inima sa, prin aceea că sufletul e prezent lui însuși, căci zice Sfântul Macarie cel Mare: „*Harul în așa fel lucrează și aduce pace în toate mădularele și în inima omului, încât sufletul, copleșit de bucurie, se arată ca un copil lipsit de orice răutate... Omul său lăuntric privește cu ochi curați la toți, se bucură de toată lumea și vrea să slujească și să-i iubească pe toți... Unui astfel de om i se deschid ușile și intră în multe cămări, și cu cât intră în ele, cu atât i se deschid altele... și i se încredințează lucruri ce nu pot fi înțelese de firea omenească și pe care gura și limba nu le poate spune*”<sup>211</sup>.

Așadar, dispoziția inimii influențează mult gândurile noastre, iar stabilitatea inimii contribuie enorm și la stabilitatea judecării. De multe ori Sfinții Părinți bisericești au insistat asupra acestui procedeu care înseamnă a aduce mintea în inimă pentru a se ruga mai bine! Fără aceasta, cel mai mic, chiar cel mai sănătos sau mai bun gând, rămâne fugar și instabil. Inima dă gândirii stabilitate; prin sentimentul minții inima este, într-un anumit fel, fixată; fără ea, inima sare de la un obiect la altul; și memoria intelectuală trebuie să fie depusă în inimă. Sfântul Teofan insistă pe ideea de a pune gândurile în inimă, a uni capul cu pieptul și judecățile cu sentimentele. „*Trăiți în general cu capul și vă concentrați asupra inimii numai când gândirea trezește anumite sentimente. Or, trebuie să facem invers: trebuie să rămânem neîncetat în inimă*”. Sau în alt loc, aflându-se în fața unei caricaturi ce reprezenta un om mic și cu un cap enorm, Teofan exclamă: „*Iată rezultatul unei educații a gândirii care face abstracție de inimă*”<sup>212</sup>.

Or, dacă religia este o legătură vie cu Dumnezeu atunci contactul real cu dumnezeirea nu este posibil decât „*în adâncurile eului, în adâncul inimii. Numai acolo e posibilă o autentică experiență religioasă, în afara căreia nu există adevăr, nici religie și nici morală adevărată*”. Sau: „*Omul fără inimă e un om fără iubire pentru religie și la urma urmei ateismul nu e decât o stare lipsită de inimă*”. Aceasta pentru că, după spusele lui B. Pascal, „*Dumnezeu e sensibil la inimă*”<sup>213</sup>. Așadar, omul purificat de păcat și de pasiuni are un „*ochi în plus*” (Cf. Mt. 6, 22-23), adică el trăiește cu un spirit simplu, un spirit „care vede fiecare lucru clar. Fiecare lucru are pentru el un caracter bine definit, determinat prin cuvântul lui Dumnezeu, pentru că fiecare lucru are pentru el locul său și el cunoaște în mod sigur relația care trebuie

<sup>208</sup> Cuvântul pentru Păstor, cap. 14, p. 454-455, apud Arhim. Spiridonos Logothetis, op. cit., p. 65.

<sup>209</sup> Cf. Vasile cel Mare, Omilia a IV-a, despre mulțumire, în trad. rom. de Pr. Dumitru Fecioru, în colecția PSB, vol. 17, Edit. IBM al BOR, București, 1986, p. 373.

<sup>210</sup> Cf. Thomas Spidlik, Spiritualitatea răsăritului creștin. II. Rugăciunea, în trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1998, p. 258.

<sup>211</sup> Cf. Macarie Egipteanul, Omilia 7, 6, p. 128-129.

<sup>212</sup> Cf. Th. Spidlik, La doctrine spirituelle..., p. 60.

<sup>213</sup> Sau „inimă, iar nu rațiunea, îl simte pe Dumnezeu”. (Cf. B. Pascal, Les Pensees, Paris, 1935, p. 99).

să o aibă cu el. El merge, deci, pe un drum deschis, luminos, ferm convins că totul îl conduce la adevăratul sfârșit”. „Ochiul simplu” al Evangheliei, această percepție a finalității, este inima.

## 2. Inima - centrul ființei umane

Ortodoxia ne îndeamnă să ne îngrijim întâi de inima noastră și mai apoi de purtare, de făptuirea noastră. Dacă rânduim ca inima să ne fie bună și sfântă, atunci de la sine se înțelege că și faptele noastre vor fi bune. Dacă însă vom lăsa să ni se înrăutățească inima, atunci, firește, ni se vor înrăutăți și faptele, căci din inimă ies faptele omului: „*Și a zis Iisus: Adevărat zic vouă, de nu vă veți întoarce și nu veți fi precum pruncii nu veți intra în Împărăția cerurilor. Deci, cine se va smeri pe sine ca pruncul acesta, acela este cel mai mare în Împărăția cerurilor*” (cf. Mt. 18,3-4). Pe acestea ni le-a propovăduit Domnul nostru Iisus Hristos: „*Căci nu este pom bun care să facă roade rele și iarăși nici un pom rău care să facă roade bune. Căci fiecare pom se cunoaște după roadele lui. Că nu se adună smochine din măracini și nici nu se culeg struguri din spini. Omul bun, din visteria cea bună a inimii sale, scoate cele bune, pe când omul rău din visteria cea rea a inimii lui, scoate cele rele. Căci din prisosul inimii grăiește gura lui*”. (Lc. 6, 43-45).

Când avem un simțământ intens înlăuntrul nostru, cu siguranță acesta este manifestarea inimii noastre. O dorință puternică, bună sau rea, o tristețe profundă, o dezamăgire, un murmur tainic, o dispoziție bună sau rea, toate provin din inimă. O participare afectivă la ceva anume, o mare bucurie sau o mare tristețe, lucruri cu imediată rezonanță, toate provin din inima trupească și o pot face să sufere grele vătămări din pricina intensității lor. Când facem ceva cu pasiune lăuntrică, când suferim înlăuntrul nostru, suferă inima. Inima se bucură, ea suferă, se întristează, se înseninează și nădăjduiește. În toate aceste situații avem participarea celor trei puteri: a simțirii, a voinței și a gândirii. Inima este simțirea; este voința omului; este mintea omului. Inima este toate acestea trei la un loc, toate într-o unire nedespărțită.

În adâncul inimii există sentimente, dorințe, hotărâri și multe alte puteri ale sufletului. Mintea este conținută în inimă, care este mai curprinzătoare decât mintea ce naște de fapt gândurile. Trebuie să fim atenți la gândurile noastre, trebuie să le întâmpinăm acolo unde se nasc, adică în inimă. Dacă sunt bune, să le lăsăm să iasă, iar dacă sunt rele, să le distrugem unde s-au născut: *în inimă*. Orice se lucrează în inimă: fie gânduri, fie afecte, fie voință. Toate acestea, înainte de a răzbate la suprafață, trebuie să treacă prin toate fibrele inimii, ca printr-un filtru ființial uman, ca apoi să ia viață și formă. Desigur că toate cele ce vin din inima noastră trebuie să fie desăvârșite: adică drepte, bune și curate. Progresul vieții spirituale se măsoară deci cu constanța bunelor dispoziții în inimă, ca un arbore căruia i-au crescut rădăcini în pământ. Victoria asupra păcatului este câștigată numai când începem să simțim sentimentele contrare tenațiilor, când devenim insensibili față de această lume și nu mai gustăm decât divinul.

A simți în suflet efectele harului este semnul unei sănătăți spirituale nealterate, este deci starea „moral-ontologică” a celor desăvârșiți. Așa-zisul „sentimentul lui Hristos” îl avem în noi numai dacă ne aflăm încadrați în ordinea normală a vieții creștine și suntem capabili să mărturisim cu Sfântul Apostol Pavel: *Și dacă eu trăiesc, „nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine”* (Gal,2,20). De aici o consecință importantă: a primi harul divin și a simți acțiunea lui nu sunt, în mod necesar, două lucruri simultane. Sfântul Apostol Pavel spune: „*Voi, care ați fost botezați în Hristos, în Hristos v-ați și îmbrăcat*” (Gal, 3,27) și în consecință toți cei botezați îl primesc pe Hristos, deși încă nu au sentimentul lui Hristos chiar în acel moment. Harul lui Dumnezeu nu se face simțit automat la primirea Botezului sau imediat după Taina Mărturisirii. Harul rămâne „insensibil” în suflet, deși el dă tot ajutorul pentru a împlini lucrurile bune.

Deci, centrul unității ființei umane, rădăcina facultăților intelectuale și a voinței sale, în general, sursa întregii activități intelectuale și spirituale a omului este „inima”. Aceasta înseamnă că pe tărâmul inimii se aprinde acel „război nevăzut” între diavolul cu lucrările lui ispititoare și puterea harică a omului. Dacă omul păcătuiește, diavolul pătrunde și locuiește în sufletul omului, inima, cu toate cămările ei tainice, devenind locuința demonilor și a patimilor stărnite de aceștia. În acest sens Sfântul Macarie spune

că în sufletul și în inima omului se furișează „șarpele, care devine stăpân al casei” și înlăuntrul inimii lui acest șarpe „se târăște, sugerând gânduri și incitând la fapte”<sup>214</sup>, „încolăcindu-se înlăuntrul său și îndemnând la plăceri”<sup>215</sup>. Acest șarpe nu contenește niciodată să „îmbie” sufletul, care, aflat „sub stăpânirea întunericului celui amar” și adăpându-se din otrava diavolului, se prefăce întru totul în „groapă și mormânt prin cuibărirea în el a începătorului răutății și a îngerilor lui”<sup>216</sup>, „îmbrăcându-l cu patimi rele, ungându-l cu duhul păcatului și turnând în el vinul a toată nelegiuirea și învățătura cea rea”<sup>217</sup>.

În baza acestei realități tragice pentru om, misiunea lui în această viață este aceea de a „omorî șarpele care ne-a ucis pe noi” prin îndepărtarea lui din inima și sufletul nostru, înlocuind murdăria ce a lăsat-o acolo cu curăția cerească prin împărtășirea de harul Duhului Sfânt și de slava dumnezeiască. După Sfântul Macarie, pentru a se putea elibera de păcat și a ieși din starea jalnică în care se află omul, sufletul are nevoie de harul lui Dumnezeu. Numai că viața sa păcătoasă a pătruns atât de adânc în suflet, încât harul lui Dumnezeu apare drept „ceva străin” pentru el, sufletul, pe de-o parte, neputând dobândi prin sine însuși harul și pe de altă parte, nici nu poate scăpa prin sine însuși de puterea păcatului. În acest sens, Sfântul Macarie scrie, într-o Omilie, următoarele: „Dacă unui suflet i se pare că poate săvârși ceva desăvârșit cu de la sine putere, fără conlucrarea Duhului, se înșală. Mai mult, sufletul care crede că poate ajunge la curăția desăvârșită doar prin sine, fără Duhul, nu este potrivit pentru locurile cerești, nici pentru Împărăție, pentru că, dacă un om aflat sub influența patimilor nu se apropie de Dumnezeu, nu se leapădă de lume, nu se așteaptă cu nădejde și răbdare să primească puterea Sfântului Duh, dacă Domnul Însuși nu-i picură în suflet, de sus, viața Dumnezeirii, un asemenea om nu va simți niciodată în el viața cea adevărată, nu se va trezi din beția materiei, iar lumina Duhului nu va străluci în sufletul său întunecat,...și nici nu va cunoaște cu adevărat pe Dumnezeu”<sup>218</sup>. Aceasta, desigur, nu înseamnă că sufletul nu poate face nimic. Căci Sfântul Macarie ține să sublinieze faptul că „sufletul se poate sili pe sine însuși” să facă ceea ce Dumnezeu îi va dăruia mai apoi: „Apropiindu-se cineva de Domnul, se cuvine să se silească a săvârși binele și să aștepte totdeauna cu credința neclintită, mila Lui... Văzând Dumnezeu pe unul ca acesta că așa se luptă și cu silă vine către Domnul, împotriva voii inimii lui, îi va da iubirea adevărată, îndurarea inimii,... și într-un cuvânt îl va umple de roadele Duhului”<sup>219</sup>.

Semnificativ pentru viața spirituală este că omul deține în această stare o voință liberă; dacă păcătuiește, o face printr-o decizie personală și atunci când o face, diavolul pune stăpânire pe ființa lui întreagă, locuind în om ca într-o casă, însă fără ca păcatul să-i constrângă firea. Tot Sfântul Macarie ne spune: „Puterea pe care o are satan de a linguși sufletul și de a-l momi de partea sa este egală cu aceea pe care o are sufletul în a nu i se supune și a nu-i ceda întru nimic. Ambele puteri îndeamnă, fie la bine, fie la rău, dar nu constrâng”<sup>220</sup>.

Viața în Hristos este o viață ascunsă, lăuntrică, mistică, dar este în același timp o viață simplă. Duhul Sfânt ne inspiră în toate faptele cele bune, ne determină să facem pocăință, să luptăm împotriva pasiunilor, să purificăm inima. Dacă se silește și el la aceste fapte bune, omul devine atunci mai demn de o cunoaștere clară a adevărilor divine sau începe să le guste. Dar acest rezultat nu apare decât la sfârșitul vieții ascetice, după multe lupte, eforturi și exerciții ascetice. Părinții mistici bisericești vorbesc mult de această stare finală, situată pe ultima treaptă a ascensiunii spre Dumnezeu, în unirea contemplativă a omului cu Dumnezeu. Așadar, omul nou botezat, în calea sa spre dobândirea stării sfințitoare de dinainte de căderea în păcat, nu va fi nici abandonat de Dumnezeu, dar nici capabil să înfăptuiască toate cele bune prin propriile-i puteri. Eforturile lui ascetice trebuie neapărat unite cu ajutorul haric ce vine din partea lui Dumnezeu, Cel care dă puterea ajungerii la dobândirea „asemănării” cu

<sup>214</sup> Cf. Omilia 42,3, p. 256.

<sup>215</sup> Vezi Omilia 37,1, p. 245.

<sup>216</sup> Vezi Omilia 11,11, p. 139.

<sup>217</sup> Cf. Omilia 44,2, p. 261.

<sup>218</sup> Cf. Omilia 24,5, p. 199.

<sup>219</sup> Omilia 19,3, p. 188.

<sup>220</sup> Cf. Macarie, Omilia 22,27, p. 223.

Dumnezeu întru sfințirea și îndumnezeirea sa deplină. În acest proces de mântuire îndumnezeitoare, Dumnezeu este cel care îndepărtează de la om ceea ce-l împiedică pe acesta să-L urmeze întru totul, apropiindu-se și atingându-se de om, ca apoi să se retragă, lăsându-l pe acesta să-și arate forma, reacția sau modul său de acțiune. Prin aceasta se scoate în evidență contribuția omului la asimilarea procesului de mântuire subiectivă prin revenirea la normalitate și accederea pe calea desăvârșirii proprii. Omul nu este pasiv în acest proces al urcușului spiritual spre desăvârșire, ci contribuie și el, prin răspunsul său activ și liber în efortul ascetic continuu, la dobândirea „asemănării” cu Dumnezeu. Dumnezeu rămâne în Sine și-n ființa Sa inexprimabilă liber și transcendent, iar orice participare la natura Sa dumnezeiască este și rămâne un „dar divin”, în care răspunsul omului nu poate fi decât o recunoștință sau o colaborare, o sinergie neîntreruptă și nicidecum „o posedare” sau „un merit”<sup>221</sup>.

Inima noastră este simțire înțelegătoare, o „suflare” a lui Dumnezeu, este centrul ființei noastre omenești. Ea este ceea ce avem mai înalt în noi, este împărăteasa tuturor trăirilor noastre sufletești și trupești. Inima domnește peste toate ale trupului și când harul cucerește întreaga inimă, împărătește și asupra tuturor gândurilor și asupra părților ei, inferioare și superioare. În inimă se găsesc și mintea și toate gândurile; și numai acolo, în inimă, trebuie să cercetăm dacă harul dumnezeiesc a lăsat scrise legile Duhului Sfânt. Prin termenul *inimă*, vrem să numim aici întreaga viață interioară a omului. De aceea și în Sfânta Scriptură se zice că omul reflectează în inima sa, decide și reacționează pe ascuns. Când el păstrează un lucru în inimă, înseamnă că nu poate să-l uite<sup>222</sup>.

Dar unde se află inima? În centrul trupului. Însă să nu confundăm inima duhovnicească cu una materială, căci ea este un loc tainic și lăuntric al persoanei umane care există deasupra și înlăuntrul inimii de carne, într-un spațiu tainic cu neputință de recunoscut. Această taină este însăși „suflarea” adâncă a lui Dumnezeu în inima cea trupească. Scriitorul rus F. M. Dostoievski spunea: „*În om e închisă enigma universului, și a rezolva problema omului înseamnă a rezolva însăși problema lui Dumnezeu*”<sup>223</sup>. Iar Nicolae Berdiaev spunea că specificul creștinismului este să se orienteze spre om: „*Aceasta este conștiința creștină, paradoxală, eliberatoare, izvor de negrăite bucurii, conștiință a primatului principiului religios asupra principiului moral. Creștinismul este religia umanității. În el pentru prima dată omul găsește convingerea mângâietoare că Dumnezeu, instanța supremă a ființei, nu se inserează în cele din urmă decât de un singur lucru: de nevoia concretă de El pe care o are omul, iar El nu are decât o grijă: aceea de a-l ajuta pe om*”.

După Sfântul Serafim de Sarov, „*sensul vieții duhovnicești este dobândirea Duhului Sfânt*”<sup>224</sup>. Plecând de la această idee vom spune că Duhul Sfânt locuiește în inima omului, El se face „un fapt interior” al naturii umane, care-i și revelează misterul ei. Iar pentru că șade în inima omului, Duhul face parte din structura umană, devine „*sufletul sufletului uman*”<sup>225</sup>. Numai că, deși locuiește în inima omului, Duhul își păstrează caracterul de transcendență divină. De aceea, „*trebuie să-i facem un mare loc Duhului în inima noastră, ca El să poată trăi în ea și ca sufletul să simtă cu adevărat prezența Lui*”<sup>226</sup>. Aceasta pentru că viața spirituală rămâne mereu concentrată în adâncurile intime ale omului, adică în inimă.

Inima, ca organ trupesc, are în toate limbile o bogată încărcătură de semnificații metaforice. Ea este, așa după cum am văzut, organul sentimentelor, pentru că din ea pornesc toate sentimentele, ea fiind principiul unificator al persoanei umane. Inima este „atoutunitatea subiectivă” care menține energia tuturor forțelor sufletului. Când la Sfânta Liturghie spunem: „Sus să avem inimile!” (*Sursum corda*) înțelegem înălțarea sentimentelor spre Dumnezeu. Sentimentele sunt inseparabile de celelalte facultăți sau „părți ale sufletului” cum sunt cunoașterea ori voința liberă. În inimă se concentrează tot ceea ce face obiectul psihologiei, adică facultățile corespunzătoare funcțiilor psihologice - intelect, voință inimă - precum și stările trupului. Așadar, tot ceea ce privește inima, privește viața însăși. Prin urmare, toate facultățile

<sup>221</sup> A se vedea pe larg aprofundarea lui John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, în trad. rom. de Pr. prof. Nicolaie Buga, Edit. IBM al BOR, București, 1997, p. 226.

<sup>222</sup> Vezi Tomas Spidlik, *Arta de a purifica inima*, în trad. rom. de Vasile Rusu, Edit. Galaxia Gutenberg, 2003, p. 103.

<sup>223</sup> Cf. Paul Evdokimov, *Gogol et Dostoievski ou la descente aux enfers*, Bruges, 1961, p. 192.

<sup>224</sup> Vezi I. Gorainoff, *Seraphim de Sarov*, Spiritualitate orientale 11, Bellefontaine, 1973, p. 181.

<sup>225</sup> După cum se exprimă Sfântul Teofan Zăvorâtul. (Vezi T. Spidlik, *Theophane de Reclus*..., p. 33).

<sup>226</sup> Cf. Arhim. Sophrony, *Starets Silouane*, Paris, 1973, p. 270.

umane își găsesc locul natural în inimă. Astfel inima este receptacolul sentimentelor duhovnicești, al sentimentelor sufletului și al sentimentelor inferioare ale trupului. Noi vom face aici referire la „sentimentele duhovnicești” pentru că prin ele se manifestă însăși existența și prezența Duhului în inima noastră ca și centru al întregii ființe umane. De aceea, poate, pentru gândirea rusă, născută din școala biblică a lui Filaret al Moscovei, adevărata religie era „religia care atinge inima”, pentru care „*caracteristica învățăturilor evanghelice consta în liniștirea inimilor*”<sup>227</sup>.

De aceea Dumnezeu caută și cercetează ca să afle ce scop urmărim în adâncul nostru cel mai profund pentru fiecare lucru pe care-l facem. Caută să vadă dacă pentru El facem ceea ce facem sau din altă cauză. Dacă facem fapte bune trebuie să le facem cu credință stăruitoare și nu cu fățarnicie. Dumnezeu este interesat de inima noastră și, în mod special, de *curăția inimii* noastre mai mult decât orice dar sau jertfă. Credinciosul ortodox trebuie să se îngrijească de curăția inimii lui mai mult decât orice altceva, căci „*inima înfrântă și smerită Dumnezeu nu o va urgisi*”. Din păcate, mulți dintre noi, creștinii, dăm multă importanță faptelor noastre bune fără să ne cercetăm starea inimii legată de aceste fapte.

### 3. Inima – lăcaș și altar duhovnicesc al lui Dumnezeu

Inima este cea dintâi născută între măduarele corpului nostru. Ea este „rădăcina vieții” noastre, scaunul, tronul, începutul și izvorul tuturor puterilor firești: „*Cu toată puterea străjuiește inima ta, că într-însa sunt izvoarele vieții*” (cf. Pilde 4,23), ale trupului și sufletului. Ea se zidește cu puterea lui Dumnezeu, înaintea celorlalte organe ale trupului, după mărturia Sfântului Vasile cel Mare, care zice: „*Inima nu numai că se zidește mai întâi, dar și moare în urma tuturor mădurelor*”. Inima noastră atâta vreme cât va avea în ea pomenirea lui Dumnezeu, se va face izvor de viață, iar dacă se va depărta de pomenirea și chemarea în ajutor a lui Dumnezeu, ajunge să se facă izvor al morții, pentru că atunci ies din ea numai cele rele. Dumnezeu nu cere numai paza trupului în vremea rugăciunii, ci mai mult vegherea și rugăciunea din inimă.

În inima noastră vine Sfântul Duh, trimis de la Dumnezeu cel din Treime. „*Dumnezeu a trimis pe Duhul Fiului Său în inimile noastre, care strigă: Avva Părinte*” (Gal. 4,6). Lucrarea Duhului este aceea de a-L chema în inimile noastre cu glas înalt pe Tatăl nostru cel ceresc. Dar în inima noastră vine să locuiască și Hristos, dacă îl lăsăm să intre („*Sus avem inimile*”). Sfântul Apostol Pavel se roagă pentru înfăptuirea acestui lucru astfel: „*Și Hristos să se sălășluiască, prin credință, în inimile voastre înrădăcinați și întemeiați fiind în iubire*” (Efes. 3,17).

Așadar, în inima noastră locuiește Însuși Dumnezeu - Sfânta Treime. Unii au încercat să-L caute și să-L găsească pe Dumnezeu în materie, în creație, dar El se afla de fapt înlăuntrul inimii lor și nu în afară, unde în zadar L-au căutat. Sunt fericiți cei care trăiesc arătarea lui Dumnezeu înlăuntrul inimii lor, deoarece inima acestor oameni este plină de bucuria duhovnicească, este o inimă binecuvântată, sfințită, mântuită. Înlăuntrul inimii noastre locuiesc Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt, adică Sfânta Treime.

Însăși Împărăția lui Dumnezeu este în inima noastră. În inimă trăiește omul raiului și Împărăția lui Dumnezeu: „*Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru*” (cf. Lc. 17,21). Oricine vrea să găsească Împărăția lui Dumnezeu nu are decât să privească bine înlăuntrul său și acolo o poate vedea. Pământul cel duhovnicesc se află înlăuntrul omului curățit sufletește, iar soarele care luminează acest pământ este Sfânta Treime. Văzduhul pe care-l respiră cel care locuiește acolo este Prea Sfântul Duh, iar viața, cu tot ce este frumos în acest loc, este Iisus Hristos. Aceasta este Împărăția lui Dumnezeu ascunsă înlăuntrul nostru.

Trebuie să ne străduim să intrăm înlăuntrul locului nostru tainic dacă vrem să vedem locul cel ceresc. Scara către Împărăția cerurilor este înlăuntrul nostru, este într-un chip tainic întrupată în inima fiecăruia dintre noi. Marea temă a mântuirii noastre privește înclinațiile inimii. Acolo, înlăuntru, au loc

<sup>227</sup> Vezi pe larg Thomas Spidlik, *Russie. La periode synodale*, articol în DS tomul 13, Paris, 1988, col. 1176-1178.

cele mai importante și mai mari trăiri ale noastre, acolo vine harul și lumina lui Dumnezeu, după măsura în care l-am cerut noi. În inimă simțim tăria, nădejdea și bucuria îmbrățișării dăruite de Dumnezeu celor ce-L iubesc, acolo împărătește pacea și Sfântul Duh aduce dragostea lui Dumnezeu. Căci „...iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre, prin Duhul Sfânt, Cel dăruit nouă” (cf. Rom. 5,5).

Dar în inimă este nevoie să fim întăriți puternic prin rugăciune curată. Cel care are puterea dumnezeiască în inima lui, nu se înfricoșează de nimic. Cel ce petrece pururea în inima sa e departe de toate lucrurile dulci și trecătoare ale vieții acesteia. Căci umblând „în Duhul” nu poate cunoaște poftele trupului. Duhul Sfânt a devenit în noi o putere actuală, revărsată din Hristos, aflat în inima ce ni s-a deschis, astfel încât luminează toate colțurile umbrite ale conștiinței noastre și surprinde din prima clipă toată mișcarea pătimășă, fie ea cât de firavă și de camuflată la început.

Inima este primul organ al ființei omului, punctul de întâlnire al spiritului și al materiei, centrul constituției fizice a omului, precum și al structurii sale psihice și spirituale. Inima omului are un dublu aspect, văzut și nevăzut, iar rugăciunea inimii implică atât participarea sufletului, cât și cea a trupului. Adică cuprinde omul întreg pe care-l conduce spre țelul ultim: identificarea vieții noastre cu viața lui Dumnezeu prin participarea noastră la El, îndumnezeindu-ne. Părintele Serghie Bulgakov spunea: „Numele lui Iisus, ce sălășluiește în inimă, conferă omului puterea îndumnezeirii”<sup>228</sup>. Rugăciunea inimii este așadar un mijloc de realizare în noi a tainei îndumnezeirii prin care ajungem la adevărata „asemănare” cu Dumnezeu. Prin urmare, rugăciunea înseamnă acțiune eficientă, căci cel ce se roagă primește o mare putere: să devină fiu al lui Dumnezeu Tatăl, în Fiul întrupat, prin lucrarea harică a Duhului Sfânt.

Rugăciunea caută prezența lui Hristos și pentru aceasta esențialul stării de rugăciune este exact acela de „a sta să ascuți” prezența lui Hristos. Noi nu trebuie să spunem cuvinte multe în rugăciune, căci vorbăria multă umple spiritul de imagini și-l împrăștie. Noi nu vom fi ascultați pentru mulțimea cuvintelor, ci pentru „zdrobirea inimii”. Atras în inimă, Iisus este liturghia noastră interiorizată, dar și Împărăția din sufletul nostru împăcat cu Sine. Aici are loc întâlnirea noastră cu Mirele ceresc, căci inima devine în rugăciunea curată *loc și sălaș* al prezenței divine. În acest sens Sfântul Nicolae Cabasila spunea: „Dumnezeu, dintru început, a zidit inima amenească așa de mare și largă ca un rezervor, tocmai pentru a putea cuprinde într-însa pe Însuși Dumnezeu”<sup>229</sup>.

În timpul rugăciunii contemplative mintea trebuie înfrânată, împuternicită (ενκρατεῖν) în practica cugetării neîncetate la Numele cel Sfânt al Domnului Iisus, astfel încât să „ardă toată pata (imaginația -ca expresie a dorinței sau concupiscentei îndepărtate de Dumnezeu) *de pe fața sufletului printr-o simțire puternică*” și să atragă, totodată, sufletul la iubirea slavei divine pentru a rezista, astfel, cuvintelor sau „mângâierilor înșelătoare”, pe care diavolul i le aruncă „în vremea liniștirii de noapte”, sau pe care amintirea le reactualizează, pur și simplu. Desăvârșirea acestei înfrânări se realizează printr-o mai mare „strămtorare” a minții, prin „privirea strânsă, fără năluciri, la numele sfânt și slăvit al Domnului Iisus”<sup>230</sup>. Este vorba despre rugăciunea adâncă și curată a inimii.

Forma și metoda de practicare și atingere a acestei rugăciuni profunde constă în „cugetarea neîncetată”, în „privirea strânsă și neîncetată” sau „privirea pururea cu neconținută pomenire a lui Dumnezeu”<sup>231</sup>, culminând cu „invocarea”, „în adâncul inimii”, a nimic altceva decât a formulei: „Doamne Iisuse”<sup>232</sup>. Această invocare nu este altceva decât singurul mijloc eficace, nu doar pentru a satisface și direcționa corect „nevoia de activitate” a minții sau pentru a păzi mintea prin anihilarea, prin acest Nume, a gândurilor sau imaginilor bune sau rele, ci, mai ales, pentru a o rafina sau simplifica tot mai mult de imagini și a o face tot mai plină de „afecțiunea de o simplitate infinită” pentru numele invocat, ca urmare a prezenței active în ea a „focului sfântului har”, ce arde sau anihilează imaginația ce circumscrie mintea. Iată ce spune Sfântul Diadoh într-o Centurie: „Ținut strâns în amintire, cuvântul Doamne Iisuse arde

<sup>228</sup> Cf. Sergie Bulgakov, *Ortodoxia*, în trad. rom. de Nicolae Grosu, Edit. Paideia, București, 1997, p. 164.

<sup>229</sup> Cf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, în trad. rom. de pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Edit. IBM al BOR, București, 1997, p. 86.

<sup>230</sup> Cf. Diadoh, *Capete* 59 (p. 414). Vezi și *Capete* 60 (p. 415) sau *Capete* 85 (p. 435).

<sup>231</sup> Cf. Diadoh, *Capete* 56 (p. 413).

<sup>232</sup> Idem, *Capete* 59 (p. 414).

toată pata de pe fața sufletului, printr-o simțire puternică. Căci Dumnezeu nostru este foc mistuitor ce arde toată răutatea”<sup>233</sup>. Aceasta înseamnă că energiile sau puterile sufletului sunt atrase de „harul lui Dumnezeu” spre propria sa „slavă sălășluită (de la Botez) în însuși adâncul sufletului, adică în minte”, având loc acolo cununia interioară a sufletului cu Hristos, unificarea, conlucrarea-sinergia, sau nunta mistică prin care sufletul-mireasă dobândește orice de la Mirele său. Iisus Hristos se face simțit „izvorând din însuși adâncul inimii dragostea dumnezeiască, când ne gândim fierbinte la Dumnezeu”<sup>234</sup>.

Ființa umană are în mod evident o componentă materială (*trupul* zidit de Creator) și una spirituală (*sufletul*). Observația științifică a putut stabili anumite capacități și dimensiuni ale spiritului uman, precum rațiunea, sensibilitatea, voința, libertatea, creativitatea, etc. Afirmarea și descrierea acestor componente ale spiritului uman sunt de domeniul evidenței, pentru că sunt rezultatele identice ale numeroaselor experiențe umane. Fără îndoială că a vorbi despre om înseamnă a vorbi despre cugetare, despre sentimente, voință, libertate, putere de creație, conștiință și multe alte puteri și acte spirituale. În măsura în care omul poate afirma și experimenta spiritul, el nu poate să-l conceapă, să-l simtă sau să-l descrie ca pe o abstracțiune, ca pe o forță brută, informă, incognoscibilă, intangibilă: căci atunci spiritul ar deveni o noțiune abstractă, o simplă convenție. Dacă e real, și este real, spiritul trebuie să aibă o structură, o compoziție anume, cu dimensiuni, atribute, însușiri și exprimări evidente, experimentabile. Pentru om, spiritul nu poate fi decât ceea ce observă el însuși în sinele său lăuntric, ceea ce consideră el că este spirit în ființa sa. În felul acesta, omul nu poate afirma spiritul decât într-o formă și compoziție anume. Dimensiunile spirituale umane sunt deci realități indiscutabile și nu convenționale, iar identificarea, distingerea și desemnarea fiecăreia ca domeniu aparte trebuie acceptată ca o realitate care se impune.

Prin urmare, spiritul uman este o lume duhovnicească în care se nasc și lucrează gândirea, simțirea, imaginația și memoria. Dar cu aceasta am spus, de fapt, foarte puține despre om, sau am făcut referire doar la suprafața omului. Sufletul omului este un pisc în care domeniile spirituale amintite sunt doar partea de suprafață, partea cognoscibilă sau conștientul omului. Ființa umană este însă o realitate mult mai adâncă, este și rămâne un abis, un mister ființial și insondabil. Omul este o existență spirituală și prin urmare o taină unică. Căci dacă este spirit, fiecare om e unic, iar unicitatea fiecăruia constă tocmai în specificul irepetabil, în adâncimea deosebită a fiecărui suflet. Această adâncime nu ține de calitatea gândirii, a simțirii, a imaginației sau a memoriei, căci nu e vorba aici de calitatea sau puterea interioară a sufletului respectiv, ci este vorba de misterul persoanei, persoană care înseamnă un adânc de suflet, de inimă, absolut incognoscibil și intangibil. Nici un om nu a ajuns vreodată în adâncul propriu al inimii sale. Numai Spiritul infinit, Ființa absolută, Creatorul tuturor existențelor poate cunoaște abisul fiecărei persoane, în calitate de Creator al lor. A avea idee ce/cine este persoana înseamnă a înțelege și a simți că adevărul fundamental și primordial al omului este acest abis nepătruns al fiecărei inimi umane. Fiecare om este un suflet unic, o inimă adâncă și fără asemănare, incomprehensibilă, o întruchipare specifică a spiritului.

Temelia, centrul, adevărul, adâncul și supremul omului este inima pentru că toate procesele sufletești se centrează în ea și se sintetizează într-o simțire anume. Inima este abisul și adevărul ultim al omului, este *ultima ratio* a sufletului și ultima justificare a omului. Inima îl face pe om valoare, frumusețe, mister și adânc ființial pentru că este persoană, iar în ea, inima, este singura formă posibilă ce dă ființei umane un sens spre absolut. Adevărul omului este acel adânc din inima lui care este mai adânc decât sinele însuși. Acel adânc nu abdică niciodată de la ființă și de la adevăr; numai datorită lui, poate omul să mai păstreze speranța la ființă și adevăr. Dacă omul este spirit, aceasta se datorează faptului că el este inimă; inima este așadar adevărata taină a omului și a ființei.

Spiritualitatea ortodoxă a inimii (*καρδία*) este o spiritualitate a dorului nespus după Dumnezeu din adâncul ființei omului, a unui sentiment mai profund și decât gândul, o spiritualitate care caută să pătrundă în părțile cele mai adânci ale sufletului. Măreției inimii nu-i poate răspunde decât dimensiunea nemuririi. Dumnezeu însuși a aprins flacăra iubirii în inima omului și nu va mai putea să o stingă niciodată, fiindcă ea este îndreptată spre El și se descoperă a fi o fire cu a Lui, căci: „Dumnezeu este

<sup>233</sup> Idem, *Capete* 59 (p. 414).

<sup>234</sup> Cf. *Diadoh*, *Capete* 79 (p. 429).

iubire". Iar iubirea dă nemurire și nu are asemuire decât cu veșnicia. De aceea taina inimii omenești este argumentul cel mai puternic în favoarea existenței Celui necesar și nemuritor al omului. Atât Sfântul Apostol Petru, care vorbește despre „*omul ascuns al inimii*”, cât și numeroși Părinți ai Bisericii pun accentul pe interioritatea omului, pe misterul lăuntric al ființei umane, unde inima este „sălașul” și „altarul” lui Dumnezeu, locașul prezenței Sale și organul receptivității Sale.

Prin invocarea formulei Numelui lui Iisus sufletul „*gustă și vede că bun este Domnul*” (Ps. 33,8) într-un mod mult mai direct și mai personal, pentru că, efectiv, Îl cheamă și Îl primește în mod obiectiv pe Iisus în el, ca unica posibilă „*lumină [spirituală], ce poate să lumineze în întunericul*” sensibilității firii necucerite încă de har. Căci pentru Sfântul Diadoh: „...*trupul este ca o casă a sufletului*”<sup>235</sup>, iar pentru Sfântul Marcu Ascetul: „*Cel ce nu s-a curățit, cum va afla locul ființei curate? Iar de nu-l va afla, cum va vedea casa mai dinlăuntru a lui Hristos, căci suntem casa lui Dumnezeu, după cuvântul proorocesc, evanghelicesc și apostolesc?*”<sup>236</sup>

Prin opera de mântuire săvârșită în istorie, pe pământ prin Întrupare, Răstignire, Moarte și Înviere, Hristos se constituie, astfel, drept principiul unic și singular al îndumnezeirii și al vieții mistice autentice a oricărui credincios, El fiind unica și singura Persoană, în calitate de Creator și Mântuitor, fără de păcat personal, invocat prin practica rugăciunii invocative a Numelui Său, Care se poate răstigni și în „adâncul minții” sau în „pământul inimii” fiecărui om, semănând în el „cu lacrimi semințele rugăciunii”, ca elemente ale unei vieți spirituale înnoite prin harul Său. Doar prin Răstignire, Jertfa Crucii și Înviere Mântuitorul Iisus Hristos a putut scoate afară pe Satana din „adâncul minții”, a putut intra, prin Botez, în „casa Sa cea mai dinlăuntru” a ființei omenești, în subconștientul cel mai profund existent din fiecare om, rugăciunea invocativă a Numelui Său continuând în fiecare această *răstignire a minții* sau acest „*martiriu al conștiinței*”, spre întâlnirea cu Hristos, posibilă de împlinit prin evocarea, dar mai ales prin invocarea Sa.

Cel ce vrea să se apropie de Domnul, să se învrednicească de viața cea veșnică, să devină sălaș al lui Hristos, să se umple de Duhul Sfânt, trebuie să ceară totdeauna, cu credință, ca Domnul să vină și să locuiască în el și să facă sălaș în sufletul său. În acest fel, cele ce s-au săvârșit până acum cu inima strânsă, de acum le va săvârși de bună voie pentru că s-a obișnuit pentru totdeauna cu binele. Mai mult, Domnul văzând atâta străduință, hotărâre și zel la el și că se silește în continuu să-și aducă aminte de El și să facă binele, se milostivește de el, iar dacă are păcate îl izbăvește de păcatul care locuiește în el și-l umple de harul Duhului Sfânt. Iată ce spune Sfântul Macarie în acest sens: „*Văzând Dumnezeu pe unul că așa se luptă și cu sila, împotriva voii inimii sale, vine către Domnul, îi va da adevărata rugăciune a Duhului, îi va da iubirea cea adevărată, îndurare a inimii și bunătatea adevărată, îl va umple de roadele Sale... și Domnul Însuși va veni și va locui într-însul și el în Domnul, El (Domnul) împlinind întru acesta propriile Sale porunci, fără trudă*”<sup>237</sup>.

Domnul Iisus Hristos și Duhul Sfânt locuiesc de acum înainte sensibil și substanțial în suflet, constituind un *al doilea suflet în om*. Prin voie liberă omul trebuie să fie încercat și, după lungi și îndelungate încercări, Duhul Sfânt își va găsi plăcerea în om dacă el stăruie în acțiunea harului divin: „*Lucrarea duhovnicească a harului lui Dumnezeu se face cu multă răbdare... După ce omul s-a luptat, vreme îndelungată, după ce voia lui liberă, supusă la multă încercare, s-a arătat bine plăcută Duhului Sfânt, lucrarea harului se arată desăvârșită întru el*”<sup>238</sup>.

Omul are nevoie de ajutorul dat de Dumnezeu pentru a putea înfrânge definitiv răul din inima sa și să o transforme în lăcaș spiritual al lui Dumnezeu. De aceea ne este dăruit harul, ca să ne dezrobim de patimi. „*Să venim, deci, către Domnul cu tot cugetul și cu toată voința noastră și să ne facem următori ai lui Hristos, săvârșind voia Lui și aducându-ne mereu aminte de toate poruncile Lui ca să le facem pe ele*”.

<sup>235</sup> Cf. Diadoh, *Capete* 78 –p. 428).

<sup>236</sup> Cf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce-și închipuie că se îndreptează din fapte*, în trad. rom. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în FR, vol. I, Edit. Harisma, București, 1992, p. 309.

<sup>237</sup> Cf. Sfântul Macarie Egipteanul, *Omilia* 19, 3-5, p. 188-189.

<sup>238</sup> Idem, *Omilia* 9,1, p. 123.

Și, dezlegându-ne de iubirea lumii... grija, preocuparea și căutarea minții noastre numai la El să o avem... Pentru că cu gând curat umblând pe calea dreptății și totdeauna la noi înșine luând aminte, să dobândim promisiunea Duhului Său, să ne izbăvim prin har de pierzania întunericului patimilor, să ne facem vrednici de Împărăția cea veșnică și să ne învrednicim a ne desfăta cu Hristos în veci”<sup>239</sup>. Atunci harul este resimțit în plenitudine, căci devine pentru om un har experimentat: „Dacă te-ai făcut tron al lui Dumnezeu, dacă te conduce Stăpânul cel ceresc, dacă sufletul tău a devenit în întregime ochi duhovnicesc și lumină... ai dobândit încă de acum viața cea veșnică; încă de acum sufletul tău se odihnește împreună cu Domnul... trăind viața cea adevărată”<sup>240</sup>.

Omul nu trebuie niciodată să se relaxeze sau să privească viața spirituală cu ușurință ci, mai degrabă, el trebuie să pună accent pe împlinirea tuturor poruncilor, ”în care este ascuns Hristos”, fiind foarte exigent în ceea ce privește vigilența mereu trează și rugăciunea curată. Ești bogat dacă inima ta devine lăcaș spiritual al lui Dumnezeu; n-ai nevoie de nimic, ci mai degrabă ești întru totul fericit. În această viață, omul trebuie să se ostenească de dragul puterii cerești și să facă efortul continuu de a dezrădăcina păcatul din sufletul său. Dar aceasta nu este altceva decât starea desăvârșită a „nepătimirii”: „Atunci când sufletul a ajuns la desăvârșire duhovnicească, când s-a curățit cu desăvârșire de patimi, când s-a unit cu Duhul într-o comuniune negrăită, atunci el tot devine lumină, ochi, duh, bucurie, tot numai bunătate, blândețe, îndurare, tot odihnă. În orice privință, aceștia amestecați fiind cu Duhul, se fac asemenea lui Hristos, purtând în ei neschimbat, virtuțile puterii Duhului, fiind întru totul curați și fără pată”<sup>241</sup>.

Desigur că cea mai înaltă funcție spirituală spre care tinde sufletul uman este dobândirea desăvârșirii mistice exprimată frecvent de Sfinții Părinți sub denumirea de „logodnă mistică”: „Sufletul este ceva cu adevărat minunat și divin... Domnul l-a făcut în așa fel încât să fie mireasa și părtașa Lui, ca să se amestece cu el și să devină un singur Duh cu El”<sup>242</sup>. Dar această realitate este posibilă numai în interiorul și în contextul procesului de ascensiune ascetică continuă înspre unirea deplină a omului cu Dumnezeu: „Sufletul, logodindu-se Mirelui ceresc și primind de la El arvuna Duhului, nu-și găsește mulțumirea până ce nu obține comuniunea deplină, adică iubirea, care, neschimbătoare fiind și netrecătoare, face părtași și statornici pe cei care o doresc”<sup>243</sup>. Primind toate aceste „binecuvântări cerești”, omul trăiește cu această putere numai în și prin Dumnezeu, căci „...cel ce a aflat și are întru sine comoara cea cerească a Duhului, acela împlinește în chip neprihănit, nesilit de nimeni și ușor toată dreptatea poruncilor și toată lucrarea virtuților... Numai sufletul care a aflat pe Domnul și comoara cea adevărată și cea cerească a Duhului, care este Hristos, face roadele Duhului, împlinește toată dreptatea și poruncile Duhului, în sine și prin sine, în chip curat, desăvârșit și fără prihană”<sup>244</sup>. Această stare și formă de desăvârșire este „cea mai mare minune” care se realizează real, personal și deplin în inima omului virtuos.

### Bibliografie:

1. BULGAKOV, Sergie, *Ortodoxia*, în traducere românească de Nicolae Grosu, Editura Paideia, București, 1997.
2. CABASILA, Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, în traducere românească de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Editura IBM al BOR, București, 1997.
3. DAMASCHIN, Sfântul Ioan, *Dogmatica*, în traducere românească de Pr. Dumitru Fecioru, Editura Scripta, 1991.

<sup>239</sup> Cf. Omilia 9,13, p. 133.

<sup>240</sup> Cf. Omilia 1,12, p. 93.

<sup>241</sup> Idem, Omilia 18,10 (p. 186).

<sup>242</sup> Vezi Omilia 46,5-6 (p. 269).

<sup>243</sup> Cf. Omilia 45,7 (p. 267).

<sup>244</sup> Cf. Omilia 18,2-3 (p. 184); vezi și Omilia 15,20 (p. 159).

4. DIADOH, Diadoh al Foticeei, *Capete teologice*, în traducere românească de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în colecția „*Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*”, ediția a II-a, Editura Harisma, București, 1992.
5. EVDOKIMOV, Paul, *Ortodoxia*, Editura IBM al BOR, București, 1996.
6. Idem, *Femeia și mântuirea lumii*, în traducere românească de Pr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1995.
7. Idem, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, în traducere românească de Pr. prof. dr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1995.
8. IOAN, Sfântul Ioan Gură de Aur, *Bogățiile Oratorice*, în traducere românească de diac. Gheorghe Băbuț, Editura Pelerinul român, Oradea, 2002.
9. LOGOTHETIS, Arhim. Spiridonos, *Inima. În scrierile Sfinților Părinți: Învățătura ortodoxă despre curăția inimii*, în traducere românească de Pr. Șerban Tică, Editura Sofia, București, 2001.
10. LOSSKY, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București.
11. MACARIE, Sfântul Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești*, în traducere românească de Pr. prof. C. Iordăchescu, în PSB vol. 40, Editura IBM al BOR, București, 1992.
12. MOLDOVAN, Pr. prof. dr. Ilie, *Iubirea – taina căsătoriei. Teologia iubirii*, vol. I., Alba Iulia, 1996.
13. NEELAS, Panayotis, *Omul – animal îndumnezit*, în traducere românească de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 1994.
14. NICODIM, Sfântul Nicodim Aghioritul, *Războiul nevăzut*, în traducere românească la Editura Bunavestire, Bacău, 1996.
15. SPIDLIK, Thomas, *Spiritualitatea răsăritului creștin. II. Rugăciunea*, în traducere românească de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998.
16. Idem, *Arta de a purifica inima*, în traducere românească de Vasile Rusu, Editura Galaxia Gutenberg, 2003.
17. TEOLICT, Dionisiatul, *Dialoguri la Ethos*, vol. I și II, în traducere românească diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Alba Iulia, 1994.

## Concluzii

Din cuprinsul acestui volum s-a putut constata că în contextul actual al învățământului teologic universitar, Teologia Morală este o disciplină teologică sistematică și normativă, deci cu finalitate practică. Alături de celelalte discipline și împreună cu ele, Teologia Morală are drept scop formarea unui anumit mod de a gândi și, mai ales, a unui mod de a fi și de a trăi în această lume, după modelul vieții și împlinind poruncile Domnului nostru Iisus Hristos. Cursurile de Teologie Morală Ortodoxă prezentate în volumul de față, susținute în cadrul Catedrei de Teologie Ortodoxă a Facultății de Litere, Universitatea de Nord din Baia Mare, tuturor celor trei specializări recunoscute (Teologie Ortodoxă Pastorală, Teologie Ortodoxă Didactică și Asistență Socială) își propun, prin conținutul lor sistematic, să prezinte succint învățătura spiritual-morală sau duhovnicească a Bisericii Ortodoxe de Răsărit cu *aplicare practică* în viața credincioșilor. Morala este disciplina teologică normativă care își propune să răspundă la nenumăratele întrebări ale credincioșilor cu privire la sensul și scopul vieții și al existenței lor în lume pentru a putea ajunge la „cunoașterea lui Dumnezeu”. Fiind o disciplină teologică practică, Morala încearcă să ne prezinte totalitatea mijloacelor ce trebuie înfăptuite pentru a ne mântui, ceea ce arată conținutul ei dinamic și ascetic. Pe baza conținuturilor dogmatico-teologice cuprinse în Revelația dumnezeiască din Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, notele de curs își propun să sintetizeze învățătura morală a Bisericii de totdeauna și să-i determine pe tinerii studenți teologi să urmeze viața, activitatea și să pună în aplicare învățătura duhovnicească a Mântuitorului nostru Iisus Hristos. De aici și teo-nomia sau, mai precis, hristo-nomia disciplinei Moralei. Numai astfel însușirea cunoștințelor teologice, de către studenții teologi, pe plan intelectual își au eficiență, în vederea dobândirii mântuirii, prin aplicarea practică a acestora în săvârșirea faptelor bune.

Din acest punct de vedere cele șaisprezece capitole se doresc a fi adevărate trepte de urcare și înaintare spre viața ascetică și mistică propusă de Biserică după exemplul relevant al Mântuitorului nostru Iisus Hristos, a ucenicilor Săi și ale Sfinților Părinți de la începutul vieții bisericești și până astăzi. Prezentate într-un mod sistematic universitar aceste învățături morale se dovedesc a fi adevărate expresii obiective ale învățăturii de credință, asimilate de întreaga Biserică prin consensul ei unanim, ca expresie concretă a comuniunii cu Dumnezeu Tatăl, prin Iisus Hristos, Fiul, în lucrarea sfințitoare a Duhului Sfânt.

## *Bibliografie selectivă*

### I. SURSE

- \* \* \* **Biblia** sau *Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Patriarh TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.
- \* \* \* **Biblia** sau *Sfânta Scriptură*, Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, cu comentarii din partea Î.P.S. Arhiepiscop Bartolomeu Anania, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului, tipărită cu binecuvântarea și prefața Prea Fericitului Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.

### II. DICȚIONARE

BRIA, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1994.

*Dicționarul limbii române moderne*, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1958.

*Dicționarul Biblic*, Editura "Cartea creștină", Oradea, 1995.

*Dicționar de Filozofie*, Editura Politică, București, 1978.

### III. IZVOARE PATRISTICE

1. **Antonie** cel Mare, Sfântul, *Învățăături despre viața morală*, în traducere românească de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în „*Filocalia românească*”, vol. I, ediția a II-a, București, Editura Harisma, București, 1992.
2. **Augustin**, Fericitul, *Confesiuni*, în traducere românească de Pr. dr. Nicolae Barbu, Editura IBM al BOR, București, 1994.
3. **Clement**, Alexandrinul, Sfântul, *Pedagogul*, în traducere românească de Pr. prof. Dumitru Fecioru în „*Clement Alexandrinul. Scrieri alese*”, partea întâia, din colecția PSB, vol. 4, Editura IBM al BOR, București, 1982.
4. **Diadoh** al Foticeei, *Cele o sută capete teologice*, în traducere românească de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în colecția „*Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*”, ediția a II-a, Editura Harisma, București 1992, pp. 390-450.
5. **Grigore**, Sfântul de Nyssa, *Despre crearea omului*, în traducere românească de Pr. prof. dr.

Teodor Bodgea în colecția „*Părinți și scriitori bisericești*” (PSB), vol. 30, Editura IBM al BOR, București, 1998.

6. **Ioan**, Sfântul Damaschin, *De fide ortodoxe*, traducere românească de Pr. Dumitru Fecioru în „*Dogmatica*”, Editura Scripta, București, 1993.
7. **Ioan**, Sfântul Gură de Aur, *Bogățiile Oratorice*, în traducere românească de diac. Gheorghe Băbuț, Editura Pelerinul român, Oradea, 2002.
8. **Ioan**, Sfântul Scărarul, *Scara Raiului*, traducere românească Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura IBM al BOR, București, 1992.
9. **Macarie**, Sfântul Egipteanul, *Omilii duhovnicești*, în traducere românească de Pr. Prof. Constantin Cornițescu, *Sfântul Macarie Egipteanul. Scrieri* din colecția PSB vol. 34, Editura IBM al BOR, București, 1992.
10. **Marcu**, Sfântul Ascetul, *Viața și scrierile*, cu traducere românească efectuată de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în „*Filocalia sfințelor nevoițe ascetice*”, vol. I, ediția a II-a, Editura Harisma, București, 1992.
11. **Maxim**, Sfântul Mărturisitorul, *Răspunsuri către Thalasia*, traducere românească de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae în FR vol. III, Editura Harisma, București, 1992.
12. **Nicodim**, Sfântul Aghioritul, *Războiul nevăzut*, în traducere românească. la Editura Bunavestire, Bacău, 1996.
13. Idem, *Carte foarte folositoare de suflet (Sfātuire către duhovnic)*, Editura. Episcopiei Râmnicu Vâlcea.
14. **Nicolae**, Sfântul Cabasila, *Despre viața în Hristos*, în traducere românească de Pr. prof. dr. Teodor Bodgea, Editura IBM al BOR, București, 1997.
15. **Simeon**, Sfântul Noul Teolog, *225 capete teologice și practice*, traducere românească Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae în „*Filocalia românească*”, vol. VI, București, 1977.
16. Idem, *Discursul despre nepătimire și viața viitoare*, din „*Discursuri teologice și etice. Scrieri I*”, în traducere românească de diac. Ioan I. Ică jr., Ediția a II-a, Editura Deisis, Sibiu, 2001.
17. **Vasile**, cel Mare, Sfântul, *Omilii și Cuvântări*, traducere românească de Pr. Dumitru Fecioru în colecția PSB vol. 17, Editura IBM al BOR, București, 1986.
18. *Ne vorbește Părintele Cleopa*, Ediție îngrijită de Arhim. Ioanichie Bălan, Mănăstirea Sihăstria, 2004.

#### IV. MANUALE DE TEOLOGIE MORALĂ

1. ANDRUTSOS, Hristou, *Sistem de morală*, în traducere românească de I. Lăncrăjan & E.

- Mudopoulos, Sibiu, 1947.
2. IONESCU, Șerban, *Morala ortodoxă față de celelalte morale confesionale*, București, 1941.
  3. MACINTYRA, Alasdair, *Tratat de morală după virtute*, Editura Humanitas, București, 1998.
  4. MLADIN, Mitru. Dr. Nic. & BUCEVSCHI Prof. diac. Dr. Orest & PAVEL Prof. dr. C-tin & ZĂGREAN, Pr. diac. Dr., Ioan, *Teologia Morală Ortodoxă*, Manual pentru Facultățile de Teologie, vol. I, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.
  5. POPA, Pr. Gheorghe, *Introducere în Teologia morală. Principii și concepte generale*, Editura Trinitas, Iași, 2003.
  6. SCRIBAN, Arhim. Iuliu, *Curs de Teologie morală*, București, 1921.
  7. STĂNILOAE, Pr. prof. dr. Dumitru, *Ascetica și mistica ortodoxă*, Editura Deisis, Sibiu, 1993.
  8. *Teologia Morală Ortodoxă*, Manual pentru facultățile de Teologie, vol. I, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.
  9. TĂUTU, Alexandru, *Compendiu de Teologie morală*, vol. I, Oradea, 1931.
  10. VOIUTSCHI, Emil, *Prelegeri academice din Teologia morală creștină*, vol. I, Chișinău, 1906.

## V. LUCRĂRI ȘI STUDII

1. BANU, Emanuel, *Importanța Sfintelor Taine și creșterea noastră în Hristos*, în ST, nr. 7-10 / 1976.
2. BODOGAE, Pr. Prof. Dr. Teodor, *Nicolae Cabasila. Despre viața în Hristos*, Editura IBM al BOR, București, 1997.
3. BOHM, David, *Plenitudinea lumii și ordinea ei*, Editura Humanitas, București, 1995.
4. BRANIȘTE, Pr. Prof. Ene, *Nicolae Cabasila, Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, București, 1989.
5. BULGAKOV, Sergie, *Ortodoxia*, în traducere românească de Nicolae Grosu, Editura Paideia, București, 1997.
6. BUCEVSCHI, Orest, *Legea eternă, legea naturală*, Cluj, 1937.
7. CATEHISM, *Învățătura de credință ortodoxă*, București, 1952.
8. CĂLUGĂR, Pr. dr. D., *Caracterul religios moral creștin*, Sibiu, 1955.
9. CLEMENT, Olivier, *Întrebări asupra omului*, în traducere românească de Ierom. Iosif Pop & Pr. Ciprian Șpan, Alba-Iulia, 1997.
10. CODRESCU, Răzvan, *Teologia sexelor și taina nunții*, Editura Christiana, București, 2002.
11. CRĂCIUNAȘ, Irineu, *Rolul voinței în viața morală*, în ST nr. 3-4/1956.
12. Idem, *Responsabilitatea morală*, în ST nr. 3-4/1955.
13. DINU, Natalia Manolescu, *Sfântul Duh în spiritualitatea ortodoxă*, în ST, nr. 3-4 / 1993.
14. DUMITRIU, Anton, *Homo Universalis*, București, 1990.
15. EVDOKIMOV, Paul, *Ortodoxia*, Editura IBM al BOR, București, 1996.
16. Idem, *Femeia și mântuirea lumii*, în traducere românească de Pr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1995.
17. Idem, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, în traducere românească de Pr. prof. dr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1995.
18. Idem, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, în traducere românească de Pr. prof. dr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1994.
19. FELEA, Pr. Dr. Ilarion, *Sfintele Taine*, Tiparul tipografiei arhiepiscopale, Sibiu, 1947.
20. GALERIU, Pr. Constantin, *Jertfă și răscumpărare*, Editura Teologică, București, 1991.
21. Idem, *Sensul creștin al Pocăinței*, în ST, nr. 1-2 / 1967.
22. GHIORGHIU, Dr. Vasile, *Sfânta Evanghelie după Matei cu comentariu*, vol. I, 1925.
23. GOLITZIN, Ierom. Alexander, *Mistagogia - experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, în

- traducere românească de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998.
24. ICĂ, diac. Ioan I., *Spiritualitatea Sfântului Siluan Athonitul. Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui*, Editura Deisis, Sibiu, 2000.
  25. ICĂ, Pr. Prof. Dr. Ioan, *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Sibiu, Arhiepiscopia Ortodoxă, 1993.
  26. YANNARAS, Christos, *Persoană și eros*, în traducere românească de Zenaida Luca, Editura Anastasia, București, 2000.
  27. JUVENALIE, Părintele, *Teroriștii uterului*, Editura Anastasia, București, 2002.
  28. LARCHET, Jean-Claude, *Terapeutică bolilor spirituale*, în traducere românească de Marinela Bojin, Editura Sofia, București, 2001.
  29. LOGOTHETIS, Arhim. Spiridonos, *Inima. În scrierile Sfinților Părinți: Învățătura ortodoxă despre curăția inimii*, în traducere românească de Pr. Șerban Tică, Editura Sofia, București, 2001.
  30. LOSSKY, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București.
  31. MANOLACHE, Anca, *Sfânta Taină a Hirotoniei*, în „Glasul Bisericii”, nr. 3-5 / 1981.
  32. MARCU, Prof. Grigore T., *Antropologia paulină*, Sibiu, 1941.
  33. Idem, „Omul cel nou” în concepția antropologică a Sfântului Apostol Pavel, în ST nr. 7-8/1951.
  34. MAZILESCU, Grigore, *Învățătura despre familie în epistolele Pauline*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 3-4 / 1974.
  35. MIHOC, Pr. Prof. Dr. Constantin, *Taina căsătoriei și familia creștină*, Editura Teofania, Sibiu, 2002.
  36. MLADIN, Arhim. Prof. Dr. Nilocae, *Valoarea morală a Sfințelor Taine*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 1-2 / 1965.
  37. MOLDOVAN, Pr. prof. dr. Ilie, *Iubirea – taina căsătoriei. Teologia iubirii*, vol. I., Alba Iulia, 1996.
  38. MUNTEANU, Dr. Liviu G., *Predica de pe munte*, Cluj, 1932.
  39. NEELAS, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit*, în traducere românească de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1994.
  40. PAVEL, Preot. Constantin I., *Originea conștiinței morale*, București, 1928.
  41. Idem, *Probleme morale cu privire la căsătorie și familie*, în BOR, nr. 1-2 / 1967.
  42. Idem, *Esența învățăturii morale a Legii Vechi*, în GB, nr. 3-4/1964.
  43. POP, Ierom. Drd. Irineu, *Nădejdea ca virtute teologică și implicațiile ei în viața creștinului*, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul CII, nr. 3-4, martie-aprilie, București, 1984.
  44. RADU, Pr. prof. dr. Dumitru, *Mântuirea – a doua creație a lumii*, în „Ortodoxia” nr. 2/1986.
  45. SHILLEBEECK, E. H., *Hristos-Taina întâlnirii noastre cu Dumnezeu*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1956.
  46. SLEVOACĂ, Pr. Ștefan, *Căsătoria creștină*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 9-10 / 1967.
  47. SPÂNU, Daniel, *Libertatea voii omenești și libertatea academică*, 1928.
  48. SPIDLIK, Thomas, *Spiritualitatea răsăritului creștin. II. Rugăciunea*, în traducere românească de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998.
  49. Idem, *Arta de a purifica inima*, în traducere românească de Vasile Rusu, Editura Galaxia Gutenberg, 2003.
  50. STĂNILOAE, Pr. prof. dr. Dumitru, *Ascetica și mistica ortodoxă*, Editura IBM al BOR, București, 1992.
  51. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I și II, Editura IBM al BOR, București, 1978.  
Idem, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei, Craiova, 1991.
  52. Idem, *Mărturisirea mijloc de creștere duhovnicească*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 4-5 / 1956.
  53. Idem, *Taina Euharistiei, izvor de viață spirituală în Ortodoxie*, în „Ortodoxia”, nr. 3-4 / 1979.
  54. Idem, *Transparența Bisericii în viața sacramentală*, în „Ortodoxia”, nr. 4 / 1970.

55. Idem, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în ST, nr. 9-10 / 1966.
56. Idem, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în „Ortodoxia”, nr. 4 / 1964.
57. Idem, *Sfântul Duh în Revelație și în Biserică*, în “Ortodoxia”, nr. 2 / 1974.
58. Idem, *Numărul Tainelor, raporturile între ele și problema Tainelor din afara Bisericii*, în „Ortodoxia”, nr. 2 / 1956.
59. TEOLICT, Dionisiatul, *Dialoguri la Ethos*, vol. I și II, în traducere românească diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Alba Iulia, 1994.
60. TODORAN, Pr. prof. Isidor, *Bazele axiologice ale binelui*, Sibiu, 1942.
61. TODORANU, Dimitrie, *Psihologia educației*, Sibiu, 1942.
62. VLACHOS, Mitropolit Hierotheos, *Psihoterapia ortodoxă*, Editura Sofia, București, 2001.
63. VINTILESCU, Pr. Prof. Petre, *Preotul în fața chemării sale de păstor al sufletelor*, București, 1935.
64. Idem, *Preotul în fața chemării sale de păstor al sufletelor*, București, 1935.
65. Idem, *Spovedanie și duhovnicie*, București, 1939.
66. ZĂGREAN, Prof. Dr. Ioan, *Sfânta Taină a Hirotoniei*, în “Mitropolia Ardealului”, nr. 9-10 / 1971.
67. Idem, *Principii de morală creștină în Predica de pe munte*, în MA nr. 1-3/1963.
68. WARE, P.S. Kallistos, *Ortodoxia, calea drepte credințe*, Editura Trinitas, Iași, 1993.